Andreas Hofeneder

Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen

Band III
Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike

Sammlung, Übersetzung und Kommentierung



Andreas Hofeneder

Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen

Band III

Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike

Österreichische Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Klasse

Mitteilungen der Prähistorischen Kommission

Herausgegeben von Herwig Friesinger

Band 75

Redaktion: Michaela Lochner

Andreas Hofeneder

Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen

Sammlung, Übersetzung und Kommentierung

Band III
Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike


Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

ÖAW

Wien 2011

Vorgelegt von w. M. Gerhard Dobesch in der Sitzung am 17. Dezember 2010

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung



Umschlagbild:

Das Bild stammt aus dem sog. *Kunstbuch* des großen Renaissancekünstlers Albrecht Dürer (1471–1528), welches sich jetzt im Kunsthistorischen Museum, Wien, befindet. Dargestellt ist auf dieser zwischen 1510 und 1520 entstandenen Zeichnung der Gott *Hermes* mit seinen klassischen Attributen Petasos, Flügelschuhen und Kerykeion, der als Psychopompos vier Menschen himmelwärts geleitet. Angeregt wurde diese Handzeichnung von Lukianos' Beschreibung des keltischen Gottes *Ogmios* (Herc. 1–7 [**73 T 1**]; s. dazu den Kommentar auf S. 82–96). Wie dieser führt *Hermes* Sterbliche mit sich, die von ihren Ohren aus an seiner Zunge angekettet sind.

Lektorat: Silvia Hack
Layoutkonzept: Thomas Melichar

Die verwendeten Papiersorten sind aus chlorfrei gebleichten Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

ISBN 978-3-7001-6997-0
ISSN 0065-5376

Satz und Layout: Hapra GmbH., Linz
Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest

http://hw.oeaw.ac.at/6720-4
http://verlag.oeaw.ac.at

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Verfassers

Mit durchaus gemischten Gefühlen gebe ich den dritten und letzten Band meiner kommentierten Textsammlung zur Religion der Kelten aus den Händen. Als ich mich 1998 mit dieser Materie zu beschäftigen begann, hätte ich mir nicht träumen lassen, daß sie mich zweieinhalb Lustren begleiten würde. Ich verspüre daher eine gewisse Erleichterung, mich nach mehr als einem Jahrzehnt jetzt einer anderen Aufgabe widmen zu dürfen, aber auch Wehmut, den stets spannenden und über die Jahre liebgewonnenen Gegenstand verlassen zu müssen. Ein wenig Stolz empfinde ich schließlich darüber, daß dieses arbeitsintensive Langzeitprojekt zu einem erfolgreichen Abschluß gebracht werden konnte.

Zur Entstehung des vorliegenden Buches haben Institutionen und zahlreiche Personen entscheidend beigetragen, denen zu danken mir eine angenehme Pflicht ist. An erster Stelle ist der Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung zu nennen, der nicht nur die Publikation mit einem maßgeblichen Druckkostenzuschuß unterstützte, sondern durch die Gewährung eines dreijährigen Forschungsprojektes meine Arbeit finanzierte und damit überhaupt erst ermöglichte. Leiter dieses Projektes war Prof. Gerhard Dobesch, der mir bei vielen Detailproblemen hilfreich zur Seite stand und mich bereitwilligst an seinem reichen Wissen teilhaben ließ. Gemeinsamen Gesprächen und Diskussionen mit ihm schuldet das Buch so manche Anregung und Verbesserung. Eine unentbehrliche und unschätzbare Hilfe war mir wie immer Prof. David Stifter vom Institut für Indogermanistik, der mich nicht nur fortwährend mit seinem fachlichen Rat unterstützte, sondern überdies, und das bereits zum dritten Mal, die zeitraubende Aufgabe auf sich genommen hat, das gesamte Manuskript zu lesen und von sprachwissenschaftlichen Unzulänglichkeiten zu befreien. Glücklicherweise erhielt er seine Berufung auf den Lehrstuhl für Altirisch in Maynooth erst nach Fertigstellung meines Manuskriptes.

Gedankt sei ferner Mag. Silvia Hack und Dr. Michaela Lochner von der Prähistorischen Kommission sowie Gerald Reisenbauer vom Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die bei der Druckvorbereitung behilflich waren. Für die Übermittlung von Publikationen, wertvolle mündliche Hinweise oder andere Hilfestellungen bin ich einer ganzen Reihe von Kollegen und Freunden verpflichtet. Ohne deren Verdienste im einzelnen anzuführen, danke ich Doz. Dr. Petra Amann (Wien), Dr. Alderik Blom (Oxford), Prof. Patrizia de Bernardo Stempel (Vitoria/Gasteiz), Prof. Heiner Eichner (Wien), Dr. Ralph Häussler (Osnabrück), Dr. Manfred Hainzmann (Graz), Prof. Herbert Heftner (Wien), Dr. Philipp Hofeneder (Wien), Mag. Marita Holzner (Wien), Prof. Raimund Karl (Bangor), Prof. Francisco Marco Simón (Zaragoza), Prof. Kim McCone (Maynooth), Prof. Marjeta Šašel Kos (Ljubljana), Prof. Barbara Scardigli (Siena), Prof. Peter Scherrer (Graz), Prof. Wolfgang Spickermann (Erfurt) und Doz. Dr. Bernhard Woytek (Wien).

Einen ganz besonderen Dank schulde ich schließlich meiner Frau Veronika, die ungeachtet ihrer leidigen Erfahrungen mit den zwei ersten Bänden abermals die mühevolle Arbeit des Korrekturlesens auf sich nahm.

Einleitung

Dieser Band ist der dritte und letzte der dreibändigen Textsammlung *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*. Vorausgegangen sind ihm der 2005 publizierte erste Band, in dem die frühen Zeugnisse bis inklusive Caesar gesammelt, übersetzt und kommentiert wurden, und der 2008 erschienene zweite Band, der das Material von Cicero bis Florus umfaßt.[1] Von der Fachwelt sind diese beiden Bände sehr positiv aufgenommen und als ein für die Erforschung der keltischen Religion nützliches sowie unentbehrliches Arbeitsinstrument charakterisiert worden.[2] Ich hoffe daher, mit dem nun vorliegenden Buch ein langjähriges und sehr arbeitsintensives Projekt zu einem erfolgreichen Abschluß gebracht zu haben.

Die der Auswahl der Zeugnisse zugrundegelegten Richtlinien und die methodische Vorgangsweise bei der Gestaltung der Kommentare sind im Prinzip bereits in der Einleitung des ersten Bandes (Bd. I 10–15) dargelegt worden und müssen daher hier nicht wiederholt werden. Um jedoch etwaige Mißverständnisse auszuräumen, bedürfen einige Punkte noch der näheren Erklärung. Im dritten Band sind insgesamt 339 Zeugnisse von 108 verschiedenen Autoren versammelt, beginnend mit dem im 2. Jh. n. Chr. schreibenden Arrianos bis hin zu dem italienischen Humanisten Natalis Comes (* 1520, † 1582?). Die Autoren sind chronologisch geordnet, weswegen in unmittelbarem Anschluß an den zweiten Band Arrianos den Anfang macht. Die Reihenfolge der Schriftsteller bei Johannes Zwicker mußte massiv umgestellt werden, da er heute (und zum Teil schon zu seiner Zeit) überholten Datierungen gefolgt ist.[3] Auch sind einige der Autorenzuweisungen in den *Fontes* veraltet und entsprechend dem aktuellen Forschungsstand korrigiert worden.[4] Wie in den beiden Vorgängerbänden habe ich jedem Autor sowie den einzelnen Testimonia eine Nummer zugewiesen, wobei das alte Numerierungssystem

[1] Andreas Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung, Band I: Von den Anfängen bis Caesar (= Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW, Bd. 59), Wien 2005; Andreas Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung, Band II: Von Cicero bis Florus (= Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW, Bd. 66), Wien 2008. Auf diese beiden Bände wird künftig nur mehr mit „Bd. I“ respektive „Bd. II“ verwiesen.

[2] Zu Bd. I sind mir folgende Besprechungen bekannt: Herman Clerinx, Ollodagos 20,2 (2006) 296–299, Bart Jaski, Kelten 34 (2007) 12, Bernhard Maier, AAHG 58.3–4 (2005) 216–218, Holger Müller, in: H-Soz-u-Kult, 27.02.2006, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-132, Blanca María Prósper, Emerita 75 (2007) 365–367, Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, AC 79 (2010) 546 f., Karl Horst Schmidt, ZcPh 56 (2008) 180–183, Claude Sterckx, Latomus 67 (2008) 1140, Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, BJ 206 (2006) 419–421, Dagmar S. Wodtko, Kratylos 53 (2008) 230 f. – Zu Bd. II: Patrice Lajoye, Ollodagos 24.2 (2010) 299 f., Holger Müller, in: H-Soz-u-Kult, 08.09.2008, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-3-143, Claude Sterckx, Latomus 68 (2009) 837, Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, BJ 208 (2008) 406–408.

[3] Vgl. dazu die Stellenkonkordanzen am Ende des Bandes sowie die Einführungen zu(m/r) Paradoxographus Vaticanus [**77**], anonymen Gedicht aus der Anthologia Palatina [**101**] (s. auch Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 1**]), Pseudo-Kaisarios [**140**], Damigeron-Evax [**145**], Physica Plinii Sangallensis [**146**], Ioannes von Antiocheia [**149**], λεξικὸν περὶ πνευμάτων [**155**], Zonarae lexicon [**167**].

[4] Vgl. dazu etwa die Einführungen zu(m/r) Paradoxographus Vaticanus [**77**], Pseudo-Plutarchos [**78**], Ulpianus und Pseudo-Ulpianus [**82**], Anonymus Cyzicenus [**133**], Pseudo-Kaisarios [**140**], David von Armenien [**144**], Damigeron-Evax [**145**], Physica Plinii Sangallensis [**146**], Tzetzes [**162**], Eustathios Makrembolites [**165**], Michael Choniates [**166**], Zonarae lexicon [**167**], Pseudo-Psellos [**169**], Konstantinos Palaiokappa [**170**], Pseudo-Nikephoros Blemmydes [**171**].

beibehalten und nahtlos fortgesetzt wurde. So hat etwa das bekannte Zeugnis des Cassius Dio, in dem vom keltischen Gott *Grannos* die Rede ist (Cass. Dio 77, 15,5–7), die Nummer [**85 T 13**], d. h., Cassius Dio ist der 85. Autor der Gesamtsammlung, diese Stelle die dreizehnte unter den Texten aus Cassius Dio. Diese durchgehende Numerierung der Zeugnisse hat den Vorteil, daß ich ein übersichtliches Netzwerk von Quer- und Rückverweisen in die Kommentare einfügen konnte. Auf diese Weise konnten unnotwendige Wiederholungen vermieden werden, was sich vor allem bei jenen Stellen als nützlich erwies, die lediglich ältere und schon bekannte Informationen wiedergeben.[5]

Um die Produktionskosten für das Buch nicht noch weiter zu steigern, wurde auf den Wiederabdruck der 90-seitigen Bibliographie des ersten Bandes verzichtet. Diese ist jedoch auch für den dritten Band grundlegend und für die Auflösung der in den Anmerkungen verwendeten Kurzzitate heranzuziehen. In den bibliographischen Ergänzungen (s. dazu unten S. 577–585) wurden in erster Linie Neuerscheinungen, in geringerem Ausmaß auch Übersehenes aufgenommen. Damit der Benutzer nicht in allen drei Bänden nachschlagen muß, sind dort diejenigen Titel aus den bibliographischen Ergänzungen des zweiten Bandes (Bd. II 615–620) erneut aufgenommen, die auch im dritten Band verwendet werden. Um die Auffindung der Vollzitate zu erleichtern, sind bei den neuen Kurzzitaten die Jahreszahlen nicht in runde, sondern in eckige Klammern gesetzt. So ist beispielsweise die Auflösung für das Kurzzitat für Marco Simón [2007b] in den bibliographischen Ergänzungen, die für Marco Simón (1998) hingegen in der alten Bibliographie zu finden.

Keineswegs leicht zu entscheiden war die Frage, mit welchem Zeitpunkt die Sammlung enden sollte. Die Beschränkung auf die antiken literarischen Zeugnisse ist bereits im Titel impliziert. Freilich konnte und wollte ich hier keine zeitlich klare Trennlinie, etwa mit dem Jahr 500 n. Chr., ziehen. Zahlreiche Zeugnisse wesentlich jüngeren Datums beruhen nämlich nachweislich auf älteren antiken Quellen oder stehen zumindest in einer zweifelsfrei antiken Tradition. Dies gilt beispielsweise für die bis weit in spätbyzantinische Zeit reichenden Nachrichten über das den Kelten nachgesagte Wasserordal im Rhein, das erstmals sicher datiert in einer Rede des Caesar Iulianus (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**][6]) belegt ist. In die gleiche Kategorie fallen die byzantinischen und frühneuzeitlichen Bezeugungen von mythischen Genealogien für keltische Völker, die in gleicher oder ähnlicher Form auch bei älteren Autoren überliefert sind.[7] Es erschien mir widersinnig, diese Zeugnisse nur aufgrund ihrer späten Zeitstellung auszuschließen. Die in der Suda (s. v. δρυΐδαι [**158 T 2**]) und im sog. *Zonarae lexicon* (s. v. δρυΐδαι [**167 T 1**]) bewahrten Lemmata zu den Druiden, um nur zwei weitere Beispiele zu nennen, sollten m. E. in einer Sammlung der antiken literarischen Zeugnisse zur Religion der Kelten nicht fehlen. Ich habe daher für den letzten Band den bewußt vagen Untertitel „bis zum Ausklang der Antike“ gewählt, und nicht etwa „bis zum Ende (oder Ausgang) der Antike“.

Keine Berücksichtigung gefunden hat dagegen das reiche mittelalterliche Material lateinischer Sprache. Es handelt sich hierbei in erster Linie um hagiographische Quellen. Wie bereits andernorts dargelegt (Bd. I 10), nehmen von den gut 300 Seiten der älteren Sammlung Zwickers die Passagen aus mehr als 170 Heiligenviten fast zwei Drittel ein. Dazu kommen noch einige christliche geprägte Texte, die aus anderen literarischen Genera als der Hagiographie stammen und gleichfalls nicht aufgenommen wurden. Betroffen sind hiervon etwa einige Stellen aus Schriften des Gregorius von Tours, aus Predigten des Caesarius von Arelate oder aus diversen Werken des Giraldus Cambrensis.[8] Ebenso fehlen Passagen aus *de correctione*

[5] Beispielsweise Cass. Dio 7, 25,5 f. [**85 T 1**]; 54, 22,1–3 [**85 T 6**], Iust. 24, 8,10–12 [**108 T 4**], Iul. Paris 2, 6,11 [**118 T 3**]; 6, 1, ext. 2 [**118 T 4**], Iordan. Romana 131 [**141 T 2**]; 135 [**141 T 3**]; 179 [**141 T 4**] oder etwa die auf Dionysios Periegetes (orbis descriptio 570–579 [**61 T 1**]) beruhenden Nachrichten über die Bacchantinnen auf einer im Mündungsgebiet der Loire liegenden Insel bei Avien. descriptio orbis terrae 750–757 [**96 T 1**], Prisc. periegesis 585–587 [**136 T 1**], Eustath. in Dionysium Periegeten 566 [**164 T 4**], Ps.-Nikephoros Blemmydes, γεωγραφία συνοπτική, ad Dionysii Perieg. v. 554–619 [**171 T 1**].

[6] Im dortigen Kommentar sind sämtliche Parallelstellen angeführt.

[7] Vgl. etwa Zon. epit. hist. 1, 5 C [**161 T 1**], scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**], Etymologicum Magnum s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**] und s. v. Κελτοί [**163 T 3**], Eustath. in Dionysium Periegeten 69 [**164 T 1**]; 281 [**164 T 2**], Zonarae lexicon s. v. Κελτοί [**167 T 2**], Natalis Comes myth. 9, 8 [**172 T 1**]. – Nicht aufgenommen habe ich dagegen die Zeugnisse über *Scotta* (oder ähnlich), die eponyme Ahnherrin der *Scotti* und vermeintliche Tochter eines ägyptischen Pharao. Diese genealogische Konstruktion findet sich nämlich erst in mittelalterlichen Quellen belegt, und zwar in Cormac’s Glossar, in der *chronica de origine antiquorum Pictorum*, in der Vita Sancti Abbani, in den sog. Metrica prophetica und bei Giraldus Cambrensis sowohl in der *topographia Hibernica* als auch in *de instructione principum* (s. Zwicker 249, 255, 269 f., 270, 276, 277 f. und den index nominum auf S. 329, s. v. Scotta, Scota, Scotia n. pr.).

[8] Die Zeugnisse von Giraldus Cambrensis (Zwicker 275–278) sind trotz gegenteiliger Ankündigung (Bd. I 98 A. 502) nicht aufgenommen.

rusticorum des Martinus von Braga und diversen *canones*, die ein interessantes Schlaglicht auf die kirchliche Bekämpfung des Heidentums werfen. Natürlich wäre es wünschenswert, daß auch dieses mittelalterliche Material eines Tages systematisch erschlossen und wissenschaftlich aufgearbeitet würde.[9] Freilich bedürfte es hierzu intensivster Anstrengungen, die aber von einer Einzelperson unmöglich geleistet werden könnten. Diese Aufgabe ließe sich nur mit einem mehrköpfigen Projektteam bewältigen, an dem ausgewiesene Experten für mittelalterliche Geschichte, Religionsgeschichte, Hagiographie, lateinische Paläographie und mittellateinische Literaturgeschichte beteiligt sein müßten. Hinsichtlich des Zeugniswertes dieser späten Quellen sollte man sich allerdings keinen falschen Illusionen hingeben. Für unsere Kenntnis der altkeltischen Religion sind diese Nachrichten so gut wie wertlos. Interesse verdienen sie hingegen als Dokumente für das Fortleben (oder besser Ableben) der keltoromanischen Mischreligion, die im Zuge der Christianisierung zunehmend unter Druck geriet und letztlich unterging. Es wäre ein zweifellos lohnendes Unterfangen, dieses von der Forschung stark vernachlässigte Quellenmaterial erstmals vollständig zu erfassen und gründlich zu untersuchen. Freilich sähen sich die potentiellen Bearbeiter auch mit einer Reihe von kaum überwindbaren Schwierigkeiten konfrontiert, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Genannt seien aber wenigstens zwei zentrale Probleme: Zum einen liegen viele der relevanten Heiligenviten nur in heute längst veralteten und völlig unbefriedigenden Editionen vor; neue Ausgaben sind weder geplant noch in absehbarer Zeit zu erwarten. Zum anderen ist die Hagiographie wie kaum eine zweite Literaturgattung von stereotypen Gemeinplätzen geprägt. So zählt es zu den kanonischen Tugenden der Gottesmänner und -frauen, daß sie erfolgreich gegen heidnische Kultpraktiken vorgehen sowie pagane *fana* und *templa* zerstören. Diese Berichte, besonders wenn sie aus späten Heiligenbiographien stammen, stehen natürlich im Verdacht, einzig literarischer Konvention geschuldet zu sein. Als religionshistorische Quelle sind sie daher von sehr zweifelhaftem Wert.[10]

Wenden wir uns aber wieder dem Inhalt des vorliegenden Buches zu. Nachdrücklich sei betont, daß auch für diesen Band die von Johannes Zwicker in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts veröffentlichten *Fontes Historiae Religionis Celticae* maßgeblich waren. An dem Prinzip, alle bei Zwicker gesammelten antiken oder in einer antiken Tradition stehenden Stellen zu berücksichtigen, habe ich mit wenigen Ausnahmen (s. dazu weiter unten) und trotz einiger Bedenken festgehalten. Unter diesen Texten finden sich nämlich wahrlich nicht wenige, die ohne oder von sehr fragwürdiger Relevanz für die keltische Religion sind. Ausnahmslos dieser Kategorie sind etwa die Testimonia zuzuordnen, die Zwicker aus *de medicamentis* von Marcellus Empiricus entnommen hat.[11] Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich anführen, ich beschränke mich auf zwei. An einer Stelle aus *de nuptiis Philologiae et Mercurii* heißt es von Thrakien, *cuius incolae bardi habent appetitum maximum mortis* (Mart. Cap. 6, 656 [**125 T 1**]). Diese Nachricht findet sich auch in den *Fontes*, da dort alle literarischen Belege für die *bardi* genannten keltischen Sänger berücksichtigt wurden. Allerdings hat Zwicker übersehen, daß das Lateinische *bardus* nicht nur als Substantiv in der Bedeutung ‚(gallischer) Sänger', ‚Dichter' kennt, sondern auch als Adjektiv, das soviel wie ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd', ‚unvernünftig' heißt. Martianus hat natürlich letzteres gemeint, wenn er die *incolae* Thrakiens als *bardi* beschimpft. Als weiteres Beispiel für ein Falsum sei eine Passage aus der *Kirchengeschichte* des Sozomenos angeführt (hist. eccl. 6, 6,3–5 [**129 T 1**]). Bei isolierter Betrachtung dieser Stelle könnte man zu dem Schluß gelangen, Sozomenos bezeuge einen in Gallien praktizierten Lustralritus, bei dem die Besucher eines (nicht näher bestimmten) Tempels „gemäß paganem Brauch" (νόμῳ Ἑλληνικῷ) vom Priester durch Besprengung mit Wasser gereinigt wurden. Johannes Zwicker hat die Nachricht jedenfalls ernst- und als Zeugnis in seine Sammlung aufgenommen. Das ist freilich höchst problematisch, denn ein kurzer Blick auf die Parallelüberlieferung macht deutlich, daß den Angaben des Kirchenhistorikers nicht das geringste Vertrauen zu schen-

[9] S. dazu die Bemerkung in der Rez. zu meinem ersten Band von Sterckx, a.a.O. 1140: „Au contraire du corpus de Zwikker, ceux-là ne s'étendront pas aux textes hagiographiques du haut Moyen Âge. M. Hofeneder s'en excuse en arguant qu'ils relèvent d'autres compétences que des siennes. Sans doute, mais cela ne conduit-il pas à formuler le souhait que d'autres courageux, dûment compétents pour ceux-là ou encore pour les documents celtes postérieurs – irlandais, gallois, etc. – entreprennent un jour de fournier pour tous ceux-là le même outil que celui ici sous rubrique, et qui mérite d'être signalé comme un outil désormais indispensable à tous ceux qui s'attachent sérieusement au décryptage de la religion et des mythes des Celtes préchrétiens."

[10] Zur weiteren Orientierung verweise ich nur auf Dieter von der Nahmer, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994.

[11] Marc. Emp. de med. 3, 9 [**114 T 1**]; 8, 28 [**114 T 2**]; 8, 64 [**114 T 3**]; 8, 193 [**114 T 5**]; 12, 24 [**114 T 9**]; 20, 66 [**114 T 12**]; vgl. auch die Einleitung zu Marcellus Empiricus [**114**].

ken ist. Ungeachtet solcher Extremfälle erscheint es mir nach wie vor opportun, auch diese Texte erneut abzudrukken, vor allem weil ihre Problematik oft nicht hinreichend bekannt ist und sie daher gelegentlich immer noch unkritisch herangezogen werden. Diese fraglichen Zeugnisse werden nicht nur ausführlich besprochen, sondern wie in den zwei ersten Bänden durch Zusatzzeichen hinter der Testimoniumsnummer als Falsa (= **[F]**), vermutliche Falsa (= **[F ?]**) und Dubia (= **[?]**) gekennzeichnet.

Meine Sammlung verfolgt das erklärte Ziel, für das antike Material Zwicker endgültig zu ersetzen. Hätte ich die irrelevanten Testimonia einfach kommentarlos ausgeschieden, wäre ich diesem Anspruch nicht gerecht geworden. Nur in einigen wenigen Fällen schien es mir nicht angebracht, dem Vorbild der *Fontes* zu folgen. So habe ich abweichend von Zwicker darauf verzichtet, die mehr als zehn Erwähnungen des von den Galliern *dusius* genannten Dämons als eigene Testimonia aufzunehmen. Diese Texte wiederholen im Prinzip nur ältere Informationen. Es ist daher vollkommen ausreichend, wenn im Kommentar zu Augustinus (de civ. Dei 15, 23 [**122 T 3**]), der als erster auf die *dusii* zu sprechen kommt, die späteren Zeugnisse geschlossen behandelt werden. Zusammen behandelt werden auch die mehrfach in verschiedenen lateinischen Glossaren genannten und als *sacerdotes rustici* glossierten *egones* (und Varianten); ich beschränke mich auf eine einzige Belegstelle (Corpus Glossariorum Latinorum V p. 633,68 Goetz [**151 T 9**]), da hinter dem augenscheinlich verderbten Glossenwort aller Wahrscheinlichkeit nach die italisch-etruskischen *agones* (‚Opferpriester') und nicht etwaige keltische Kultfunktionäre zu suchen sind.

Gleichfalls nicht aufgenommen habe ich eine Reihe von Texten, die über die Ausbreitung des Christentums in keltischen Ländern berichten. Da meine Sammlung auf die antiken Zeugnisse zur altkeltischen und keltoromanischen Religion beschränkt ist, muß dieser Themenkomplex ausgespart bleiben. Folgende von Zwicker berücksichtigte Nachrichten sind von diesem Ausschluß betroffen: Eine Stelle aus der Frühschrift *adversus Iudaeos* des Apologeten Tertullianus (entstanden um 197 n. Chr.), in der das siegreiche Vordringen des neuen Glaubens illustriert wird mittels einer Auflistung von bekehrten Völkern, unter denen nebst vielen anderen auch die Hispanier, Gallier und Britannier genannt sind.[12] Die frühchristliche Literatur bediente sich des öfteren solcher Völker- oder Länderlisten[13], und in genau dieser Tradition steht auch eine Notiz aus der *Kirchengeschichte* des Sozomenos (geschrieben zwischen 443 und 450). Dieser berichtet davon, daß unter Kaiser Constantinus I. das Christentum sogar bis zu den Barbaren vorgedrungen sei, und führt unter den konvertierten Völkern die Stämme beiderseits des Rheins an, ferner die Κελτοί (hier wohl ein Archaismus für ‚Germanen') und diejenigen der Gallier, die diesseits als letzte am Ozean wohnen.[14] Übrigens hätte Zwicker konsequenterweise, außer den Nachrichten des Tertullianus und Sozomenos, noch je eine Stelle des Eirenaios von Lyon (um 180/185) und des Arnobius (um 300) in seine *Fontes* aufnehmen müssen, da auch diese christlichen Apologeten in ihren Katalogen bekehrter Völker gleichfalls keltische Völker nennen.[15] Ausgeschieden habe ich ferner eine knappe Notiz des Origines (ca. 185/186 – 253/254) über die Ankunft des Christentums in Britannien. Sie stand in einer heute verlorenen

[12] Tert. adv. Iud. 7,4 (= p. 204–208 Hauses; Zwicker 86): *in quem enim alium universae gentes crediderunt, nisi in Christum, qui iam venit*? *cui etenim crediderunt gentes*, „*Parthi et Medi et Elamitae et qui habitant Mesopotamiam Armeniam Phrygiam Cappadociam, incolentes Pontum et Asiam Pamphyliam, immorantes Aegypto et regiones Africae quae est trans Cyrenen inhabitantes Romani et incolae*", *tunc et in Hierusalem Iudaei et ceterae gentes, ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Brittanorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus*? – Zu diesem Werk des Tertullianus s. Hermann Tränkle, Q. S. F. Tertulliani adversus Iudaeos. Mit Einleitung und kritischem Kommentar, Wiesbaden 1964, XI–CCXXVIII, Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, spez. 452–455 und jüngst Regina Hauses, Tertullian, Adversus Iudaeos – Gegen die Juden (= Fontes Christiani 75), Turnhout 2007, 9–159.

[13] S. dazu Ursula Maiburg, «Und bis an die Grenzen der Erde …». Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, Jahrbuch für Antike und Christentum 26 (1983) 38–53.

[14] Sozom. hist. eccl. 2, 6,1 (= p. 58,8–11 Bidez – Hansen; Migne PG LXVII c. 948 f. = Zwicker 127): πληθυνούσης δὲ τῆς ἐκκλησίας τοῦτον τὸν τρόπον ἀνὰ πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων οἰκουμένην καὶ δι᾽ αὐτῶν βαρβάρων ἡ θρησκεία ἐχώρει. ἤδη γὰρ τά τε ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον φῦλα ἐχριστιάνιζον, Κελτοί τε καὶ Γαλατῶν ἔνδον τελευταῖοι οἳ τὸν ὠκεανὸν προσοικοῦσι ...; s. dazu die Bemerkungen von Maiburg, a.a.O. 52, Günther Christian Hansen, in: Herrmann (1988–1991) IV 543, Günther Christian Hansen, Sozomenos, Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte, übersetzt und eingeleitet, 4 Bde. (= Fontes Christiani 73,1–4), Turnhout 2004, I 32–34, 222 A. 117.

[15] Iren. haer. 1, 10,2 (Gallier); Arnob. nat. 2, 12 (kleinasiatische Galater); zu diesen Stellen s. Maiburg, a.a.O. 38, 47–49, 51 f.

exegetischen Homilie zum Buch *Ezechiel*, die um 241/242 im palästinischen Caesarea geschrieben wurde und uns nur mehr in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus (verfaßt in Konstantinopel zwischen 379 und 381) erhalten ist.[16] Von letzterem stammt auch ein weiteres Zeugnis, das ich ausgeschlossen habe. Es handelt sich um die in einem Brief an Ktesiphon (Ende 414/Anfang 415) enthaltene Bemerkung, wonach „weder Britannien, die an Tyrannen so fruchtbare Provinz, noch die Stämme Skythiens, noch irgendeines der Barbarenvölker rund herum bis zum Ozean von Moses und den Propheten Kenntnis gehabt haben."[17] Von mir nicht berücksichtigt ist schließlich eine von Ioannes Chrysostomos während seiner Zeit als Patriarch von Konstantinopel gehaltene Predigt (um 400), in der beiläufig die christliche Mission auf den britischen Inseln erwähnt wird.[18]

Um die ohnehin große Zahl an irrelevanten Stellen nicht unnötig zu erhöhen, habe ich auch drei Nachrichten bei zwei astrologischen Fachschriftstellern ausgeschlossen, die ZWICKER der Aufnahme in seine Sammlung für würdig befunden hat. Zwei dieser drei im *Catalogus Codicorum Astrologorum Graecorum* (= CCAG) publizierten Texte bringt ZWICKER unter dem Namen des im 5./6. Jh. n. Chr. lebenden Astrologen Palchos[19], womit er der zu seiner Zeit üblichen Autorenzuweisung folgt.[20] Wie jedoch David PINGREE zeigen konnte, gehören die in den astrologischen Handschriften unter der Marke „Palchos" kursierenden Texte nicht einem Astrologen dieses Namens (arab. *Balḫī* ist vielmehr ein Toponym), sondern stammen aus einem Kompendium, das Eleutherios von Elis 1388/1389 aus älteren Quellen zusammengestellt hat.[21] Die dort gebotenen Informationen können jedoch nur mit der allergrößten Zurückhaltung verwertet werden, jedenfalls solange Eleutherios' Vorlagen und Arbeitsweise nicht näher untersucht sind. Die dritte Nachricht stammt von Rhetorios, einem unter Kaiser Anastasios (498–518) wirkenden astrologischen

[16] Hieron. translatio homiliarum Origenis in Ezechielem, homilia 4, 1 (= Origenes Werke VIII p. 362,17 f. BAEHRENS = MIGNE PL XXV c. 723 = ZWICKER 116): *quando enim terra Britanniae ante adventum Christi in unius Dei consensit religionem*? – ZWICKER hat die Stelle übrigens zweimal angeführt, einmal unter dem Namen des Origenes (S. 86), einmal unter dem seines Übersetzers Hieronymus (S. 116). – Zu dieser Homilie vgl. Francesco PIERI, Ezechiele, in: Adele MONACI CASTAGNO (Hg.), Origene. Dizionario (la cultura, il pensiero, le opere), Rom 2000, 154–156.

[17] Hieron. epist. 133, 9,4 (= CSEL LVI p. 255,19–21 HILBERG = ZWICKER 117): *neque enim Britanni, fertilis provincia tyrannorum, et Scythiae gentes omnesque usque ad oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant*. Mit *fertilis provincia tyrannorum* spielt Hieronymus auf die vielen Kaiser und Gegenkaiser an, die in Britannien auf den Thron gehoben wurden. – Die von FREEMAN (2001a) 100 f. auch seiner Übersetzung zugrundegelegte Lesart *Scoticae* (statt *Scythiae*) beruht auf Konjektur und findet in den Handschriften keine Stütze.

[18] Ioann. Chrysost. homilia VIII habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus postquam presbyter Gothus conconiatus fuerat 1 (= MIGNE PG LXIII c. 501 = ZWICKER 125): οὐ μέχρι δὲ τούτων, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω προῆλθον [sc. apostoli Christiani], καὶ τῇ καθ᾽ ἡμᾶς οὐκ ἀρκεσθέντες οἰκουμένῃ, πρὸς αὐτὸν ἐξέβησαν τὸν ᾽Ωκεανόν, καὶ τὰς βαρβαρικὰς χώρας καὶ τὰς Βρεττανικὰς νήσους εἴσω τῶν οἰκείων δικτύων ἔλαβον.

[19] Es handelt sich zum einen um CCAG V 1 p. 179 CUMONT – BOLL = cod. Angelicus 29 saec. XIV. fol. 97 r. [Πάλχου] περὶ καταρχῶν = ZWICKER 165: πρὸς δὲ πολλὴν ἀσφάλειαν φυλάττου καὶ τὰς μαλίνας τῆς Σελήνης καθὰ οἱ Γάλλοι φυλάττουσιν· ἀπὸ οὖν κζ´ τῆς Σελήνης ἕως γ᾽ ἥμισυ ἡμερῶν [ἤτοι ζ´ ἥμισυ] αὗται καλοῦνται μαλῖναι. ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν δεῖ πράττειν. ἀπὸ δὲ γ´ ἥμισυ τῆς Σελήνης ἕως ια´ καλοῦνται λιδοῦναι· ἐν ταύταις πάντα δεῖ πράττειν. ἀπὸ δὲ ιβ´ ἕως ιη´ ἥμισυ πάλιν μαλῖναι. ἀπὸ ιθ´ ἕως κς´ λιδοῦναι. αἱ δὲ λοιπαὶ πᾶσαι ἕως γ᾽ ἥμισυ τῆς Σελήνης μαλῖναι. δεῖ δὲ ἐν ταῖς λιδούναις πάντα πράττειν Σελήνης οὔσης ὑπογείου καὶ μὴ ὑπεργείου. Zum anderen um CCAG V 3 p. 126 HEEG = cod. Vaticanus graecus 1056 saec. XIV. fol. 163 v. [Πάλχου περὶ καταρχῶν] = ZWICKER 166: φυλάττου δὲ καὶ τὰς γ´ ἐννεάδας τῆς Σελήνης καὶ τὰς δ᾽ ἑβδομάδας καὶ παντὸς μηνὸς κατὰ ῾Ρωμαίους τὴν η´ ἡμέραν καὶ τὴν ιη´ καὶ τὴν κη´· πρὸς δὲ πολλὴν ἀσφάλειαν καὶ τὰς ληδούνας καὶ τὰς μαλίνας τῆς Σελήνης καθὼς οἱ Γαλλοὶ φυλάττουσιν· ἀπὸ οὖν κς´ τῆς Σελήνης ἕως τρεῖς ἥμισυ γίνονται ἡμέραι ζ´ ἥμισυ· αὗται καλοῦνται μαλῖναι. ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν δεῖ πράττειν· ἀπὸ δὲ γ´ ἥμισυ τῆς Σελήνης ἕως ια´ καλοῦνται ληδοῦναι· ἐν ταύταις πάντα δεῖ πράττειν· ἀπὸ δὲ ιβ´ ἕως ιη´ ἥμισυ πάλιν μαλῖναι· ἀπὸ δὲ ιθ´ ἕως κς´ ληδοῦναι· αἱ δὲ λοιπαὶ μαλῖναι ἕως τρεῖς ἥμισυ τῆς Σελήνης· δεῖ δὲ ἐν ταῖς ληδούναις πάντα ποιεῖν Σελήνης οὔσης ὑπὸ γῆν καὶ μὴ ὑπὲρ γῆν.

[20] ZWICKER 165: „Palchus astrologus (quinto vel sexto saeculo vixit)". – Diese Zuordnung findet sich auch bei Franz CUMONT, L'astrologue Palchos, Gand 1897, Wilhelm ENSSLIN, Palchos, RE XVIII.3 (1949) 82, Frederick H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics (= Memoirs of the American Philosophical Society 37), Philadelphia 1954, 1, 127, 145, 186 f., 190 f., Wilhelm GUNDEL – Hans Georg GUNDEL, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (= Sudhoffs Archiv. Vierteljahresschrift für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, der Pharmazie und der Mathematik, Beiheft 6), Wiesbaden 1966, 251–254.

[21] S. dazu ausführlicher David PINGREE, Gnomon 40 (1968) 276–280 [= Rez. von GUNDEL – GUNDEL, a.a.O.], spez. 279 und David PINGREE, The Astrological School of John Abramius, Dumbarton Oaks Papers 25 (1971) 189–215, spez. 203 f. – Zustimmend Herbert HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 234.

Fachschriftsteller.[22] In dem verderbt überlieferten Text werden οἱ χαλ^{δου} (?) genannt, hinter denen man, und zwar lediglich auf der Basis der vermeintlich älteren Zeugnisse des „Palchos“, οἱ Γάλλοι vermutet hat.[23] Das muß freilich sehr hypothetisch bleiben. Aber wie dem auch sei, die bei „Palchos“ (und Rhetorios) erhaltenen Angaben sind für unser Thema ohne Bedeutung und allenfalls für das keltische Kalenderwesen von Interesse.[24]

Soweit die Streichungen, die ich gegenüber Zwicker vorgenommen habe. Andererseits enthält auch der dritte Band viele Stellen, die in den *Fontes* noch nicht berücksichtigt wurden. Von den insgesamt 339 hier versammelten Zeugnissen fehlten dort noch 102, das Material konnte also bedeutend vermehrt werden (vgl. dazu die Stellenkonkordanzen). Als besonders ergiebig erwiesen sich in dieser Hinsicht Ptolemaios, das Itinerarium Antonini, die Tabula Peutingeriana und der Kosmograph von Ravenna. Von den dort für die Keltiké bezeugten theophoren Ortsnamen hat Zwicker nämlich nur einen verschwindend geringen Anteil in seine Sammlung aufgenommen.[25] Völlig unberücksichtigt blieb bei ihm Appians Ἰβηρική, obwohl sie gleich mehrere religionshistorisch relevante Nachrichten für die (kelt)iberische Halbinsel enthält.[26] An wichtigen Texten, die bei Zwicker noch fehlen, sind beispielsweise zu nennen: Eine Stelle bei Aelianus (de nat. animal. 10, 22 [**86 T 1**]) über die keltiberische Sitte der Leichenaussetzung von Kriegern oder das Zeugnis aus dem *panegyricus* des Jahres 310 (Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4 [**92 T 3**]), in dem ein Besuch des Kaisers Constantinus im *templum toto orbe pulcherrimum* (wahrscheinlich das Heiligtum des *Apollo Grannus* in Grand) erwähnt wird. Ferner ein weiteres Zeugnis für die keltische Sitte, den Feinden den Kopf abzuschlagen, bei Iustinus (24, 5,5 f. [**108 T 2**]) oder die in einem Pariser Codex und in der Suda bewahrte Gründungslegende von *Virunum* (cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9v–10r [**157 T 1**], Suda s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**]). Neben solchen Texten von zweifelsfreier Relevanz für unser Thema wurden auch Nachrichten neu aufgenommen, die in der Forschung zwar gelegentlich für die keltische Religion herangezogen wurden, die sich aber bei näherer Betrachtung als problematisch erweisen.[27] Bei der Auswahl derartiger Testimonia wurde wie in den anderen Bänden nach dem Prinzip „besser zu viel als zu wenig“ vorgegangen.

Die hier versammelten Texte stammen aus einem Zeitraum von annähernd eineinhalb Jahrtausenden, gehören den verschiedensten literarischen Genera an, sind von höchst unterschiedlichem Zeugniswert und daher nur sehr bedingt miteinander vergleichbar. Vergleicht man jedoch dieses Material mit den älteren Zeugnissen zur Religion der Kelten, dann muß man konstatieren, daß die Suppe dünner wird. Die meisten der behandelten Autoren schrieben nämlich über eine Religion, die schon lange der Vergangenheit angehörte. Dementsprechend beruhen die Nachrichten über die Religion der Kelten vor der römischen Eroberung nicht auf eigener Anschauung, sondern auf Informationen aus zweiter und dritter Hand. Hinzu kommt, daß sich auf den ersten Blick vielversprechende Texte bei näherer Betrachtung als höchstgradig problematisch erweisen. Dies gilt etwa für die an drei Stellen in der Historia Augusta (HA Alex. Sev. 60,6 [**112 T 5**], Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**], Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]) genannten „Druidinnen“, bei denen es sich allem Anschein nach um eine Erfindung des Kaiserbiographen handelt. Auch die berühmte Beschreibung eines Bildes des keltischen Gottes *Ogmios* bei Lukianos (Herc. 1–7 [**73 T 1**])

[22] Zu ihm vgl. Wilhelm Kroll, Rhetorios, RE S V (1931) 731, Cramer, a.a.O. 1, 186 f., 190 f., Gundel – Gundel, a.a.O. 249–251, Wolfgang Hübner, Rhetorios, DNP X (2001) 987 f.

[23] CCAG VIII 4 p. 36 Boudreaux = cod. astrologus Parisinus gr. 2425 saec. XV. fol. 180 = Zwicker 181 f.: ἄλλως περὶ καταρχῆς κατὰ Ῥητόριον (α´ ἐπὶ πάσης ἀρχῆς ...) ιβ´ Φυλάττου δὲ καὶ τὰς ληδῆνας καὶ τὰς μαληνᾶς [sic] καθώς φησιν [sic] οἱ χαλ^{δου} [wozu Zwicker 182 unter Verweis auf die zwei oben zitierten Stellen vermerkt: „sic secunda manus ex Γάλλοι“].

[24] Vgl. dazu die Diskussionsbeiträge von Franz Cumont – Camille Jullian – Auguste Bouché-Leclercq, A propos du calendrier astrologique des Gaulois, REA 4 (1902) 298 f. und die Bemerkung von Mondry Beaudouin, Revue critique d’histoire et littérature 60 (1905) 253–255 [= Rez. von Franz Cumont – Franz Boll, Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum V 1 (= codicum Romanorum pars 1), Brüssel 1904], der darauf hingewiesen hat, daß sich hinter den Worten μαλῖναι und λιδοῦναι/ληδοῦναι bei „Palchos“ die spätlateinischen Fachausdrücke *malina* und *ledona* für die höchste respektive die niedrigste Flut (Springflut resp. Nippflut) verbergen. S. dazu auch Zwicker 166 app. crit.

[25] Von den 26 Zeugnissen aus Ptolemaios finden sich bei Zwicker 69 f. nur vier: Ptol. geogr. 2, 6,51 [**68 T 15**]; 2, 6,52 [**68 T 16**]; 2, 6,73 [**68 T 17**] und 2, 10,1 [**68 T 23**]. Von den jeweils sieben Stellen aus dem Itinerarium Antonini und der Tabula Peutingerina hat Zwicker keine einzige, von den neun aus der Kosmographie nur eine: Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,30 Schnetz [**153 T 5**] = Zwicker 208. – Zu den von mir verfolgten Kriterien bei der Auswahl theophorer ONN s. die Einführung zu Ptolemaios [**68**].

[26] App. Ib. 48 [**66 T 6**]; Ib. 52 [**66 T 7**]; Ib. 60 [**66 T 8**]; Ib. 74 f. [**66 T 9**]; Ib. 82 [**66 T 10**]; Ib. 85 [**66 T 11**].

[27] Beispielsweise die Stelle aus dem Paneg. Lat. 11 (3), 3,3–5 [**92 T 1**], in der einige Forscher – m. E. wenig überzeugend – die Beschreibung einer Iuppitergigantensäule erkennen wollten.

ist als religionsgeschichtliche Quelle nur mit großer Vorsicht zu genießen. Aber trotz solcher Problemfälle ist auch im vorliegenden Band eine Fülle an äußerst wichtigen, ja zentralen Testimonia zu finden, etwa der aus Timagenes geschöpfte Gallienexkurs bei Ammianus Marcellinus (15, 9,1–8 [**111 T 1**]) oder der Bericht über die Seelenschiffer am Ärmelkanal bei dem byzantinischen Historiker Prokopios (de bello Gothico 4, 20,42–58 [**142 T 1**]). Besonders aussagekräftig sind vor allem jene Texte, in denen die gelebte keltoromanische Religion thematisiert wird. Nicht zufällig werden die meisten aus der antiken Literatur bekannten keltischen Götter erstmals in Nachrichten aus der (hohen) römischen Kaiserzeit genannt, so etwa *Belenus*, *Epona*, *Ogmios*, *Grannos*, *Andraste* und *Neto*(*s*).[28] Verwiesen sei abschließend auch noch auf den Beleg für den keltischen Eichenkult bei Maximos von Tyros (λόγοι 2 (8),8 [**76 T 1**]) oder die hochinteressante, im pseudo-ulpianischen *liber singularis regularum* (22,6 [**82 T 2**]) bewahrte Nachricht, daß der indigene Gott *Mars* in Gallien zu jenen wenigen Göttern zählt, die zu Erben eingesetzt werden konnten.

[28] *Belenus*: Tert. ad nat. 2, 8,5 [**80 T 2**]; apol. 24,8 [**80 T 5**], Herodian. 8, 3,8 [**89 T 2**], Auson. comm. prof. Burd. 4,7–14 [**107 T 1**]; comm. prof. Burd. 10,22–30 [**107 T 2**], HA Maxim. 22,1–3 [**112 T 6**]. – *Epona* wird, außer an der bereits in Bd. II behandelten Stelle aus Iuv. 8,155–157 [**60 T 3**] (und den dazugehörigen Scholien ad Iuv. sat. 8,157 [**60 T 9**]; ad Iuv. sat. 8,156 f. [**60 T 10**]; ad Iuv. sat. 8,157 [**60 T 11**]), erwähnt bei Apul. met. 3, 27 [**71 T 1**], Ps.-Plut. parall. min. 29B [**78 T 1**], Tert. ad nat. 1, 11,6 [**80 T 1**]; apol. 16,5 [**80 T 4**], Minuc. Fel. Octav. 28,7 [**81 T 3**], Prudent. apoth. 197 [**110 T 1**], Fulgent. expositio sermonum antiquorum 11 [**135 T 1**] und im Anecdotum Latinum p. XII ex. Nr. 189 PIECHOTTA [**137 T 1**]. – *Ogmios*: Lukian. Herc. 1–7 [**73 T 1**], λεξικὸν περὶ πνευμάτων p. 206 VALKENAER [**155 T 1**], Zonarae lexicon s. v. Ὄγμιος [**167 T 3**]. – *Grannos*: Cass. Dio 77, 15,5–7 [**85 T 13**]. – *Andraste*: Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3 [**85 T 8**]. – *Neto*(*s*): Macrob. Sat. 1, 19,1; 4 f. [**124 T 1**].

65. Arrianos

Die Biographie des Arrianos[29] läßt sich in den Grundzügen rekonstruieren, wenngleich viele Detailfragen offen bleiben müssen. L. Flavios Arrianos Xenophon, wie er mit vollem Namen hieß, ist zwischen 85 und 90 n. Chr. im bithynischen Nikomedeia geboren. Seine Familie zählte zweifellos zur wohlhabenden Munzipialaristokratie und war seit mehreren Generationen im Besitz des römischen Bürgerrechts. Nach der standesgemäßen Ausbildung ging Arrianos für einige Jahre nach Nikopolis, um bei Epiktet Philosophie zu studieren, dessen Lehren ihn tief beeindruckten und später von ihm auch publiziert wurden. Die Anfänge von Arrianos' politischer Karriere liegen im dunkeln, sicher bezeugt ist er durch eine delphische Inschrift um 112/113 als Mitglied des *consilium* des Senators C. Avidius Nigrinus, der damals *corrector* in der Provinz *Achaia* war. Hernach dürfte er im Stab Traians am Partherfeldzug teilgenommen haben. Unter Kaiser Hadrian folgten ein praetorisches Prokonsulat in der *Baetica* (ca. 125/126), das Amt eines *consul suffectus* (höchstwahrscheinlich 129) und als krönender Abschluß eine mindestens sechsjährige Funktionsperiode als *legatus Augusti pro praetore* in der Provinz *Cappadocia* (ca. 130/132–137), die er erfolgreich gegen Einfälle der Alanen verteidigte. Weitere Posten in der Reichsverwaltung sind für ihn nicht nachgewiesen. Arrianos verbrachte seinen Lebensabend in Athen, wo er Bürger und 145/146 eponymer Archon wurde. Nach diesem Datum verliert sich seine Spur; sein Todesjahr ist nicht bekannt, er könnte aber durchaus noch die Regentschaft Marc Aurels miterlebt haben.

Arrianos war ein ausgesprochen vielseitiger und produktiver Schriftsteller, von dessen umfangreichem (nur teilweise erhaltenem) Œuvre für die keltische Religion lediglich drei Werke von Bedeutung sind, die jeweils eine relevante Nachricht enthalten: Zum einen ein Fragment aus einer meteorologischen Abhandlung (de rebus physicis F 3 = Stob. 1, 29,2 [**65 T 1**]), die höchstwahrscheinlich unserem Arrianos zuzuweisen und vielleicht als Jugendwerk anzusprechen ist. Zum zweiten die bekannte Stelle aus der *Anabasis* (1, 4,6–8 [**65 T 2**]), an der eine Gesandtschaft von Kelten Alexander dem Großen erklärt, sie würden sich einzig und allein vor einem Himmeleinsturz fürchten. Zum dritten ein Abschnitt aus dem Κυνηγετικός (34,1 – 35,1 [**65 T 3**]), einem in Athen entstandenen Spätwerk des Arrianos, der an besagter Stelle über einen mit der Jagd zusammenhängenden Opferbrauch der Kelten informiert.[30]

[29] Zu seinem Leben und Werk s. die knappen Bemerkungen bei Duval (1971) 428–431, Gerhard Wirth, Arrianus (2.), KlP I (1979) 605 f., Lendle (1992) 250 f. und Ernst Badian, Arrianos [2], DNP II (1997) 28 f.; an ausführlicheren Darstellungen seien genannt die Monographie von Philip A. Stadter, Arrian of Nicomedia, Chapel Hill, North Carolina 1980 und die Arbeiten von Sir Ronald Syme, The Career of Arrian, Harvard Studies in Classical Philology 86 (1982) 181–211 und Albert Brian Bosworth, Arrian and Rome: the Minor Works, ANRW II 34.1 (1993) 226–275.

[30] Für weiterführende Informationen zu den drei genannten Werken vgl. die jeweiligen Kommentare. – Zwicker 74 f., in dessen Sammlung Arrianos nach Appianos eingeordnet ist, bringt die drei Nachrichten in der Reihenfolge *Anabasis – cynegeticus – de rebus physicis*. Meine Anordnung (de rebus physicis F 3 = Stob. 1, 29,2 [**65 T 1**] – Anab. 1, 4,6–8 [**65 T 2**] – cyneg. 34,1 – 35,1 [**65 T 3**]) bemüht sich, der (im Detail unsicheren und umstrittenen) relativen Chronologie dieser Werke Rechnung zu tragen. Außerdem setze ich Arrianos [**65**] vor Appianos [**66**] an, da man in der jüngeren Forschung nicht mehr geneigt ist, die Entstehung der *Anabasis* in die letzten Lebensjahre Arrianos' zu datieren. Mein dritter Band beginnt daher, entgegen diverser Vorankündigungen, nicht mit Appianos, sondern mit Arrianos.

65 T 1 [?] **Arrianos** *de rebus physicis* F 3

Ioannes Stob. Anthol. 1, 29,2 = p. 62 Brinkmann – Herter = II p. 190,12–15 Roos – Wirth; I p. 238,9–13 Wachsmuth = Zwicker 75:[31]

εἰ γάρ τοι καὶ ἐν χώραις ὅσαι νιφετώδεις καὶ ψυχραὶ καὶ ὅσαι αὖ κεκαυμέναι ὑπὸ ἡλίου κατασκήπτουσιν, οἱ κατασκήψαντες ἐν θαύμασιν ἀναφέρονται, καθάπερ ἐν Κελτοῖς καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίοις.

Wenn sie jedoch in Ländern einschlagen, die schneereich und kalt sind oder in solchen wiederum, die von der Sonne verbrannt werden, werden die eingeschlagenen Blitze als Wunder betrachtet, wie bei den Kelten und den Ägyptern.

Im Florilegium des Stobaios sind drei längere Fragmente eines Arrianos überliefert, die von meteorologischen Phänomenen (wie Kometen, Donner, Blitz, Niederschlägen und dergleichen) handeln. Ioannes Philoponos und Priscianus Lydus nennen ebenfalls einen Arrianos als Autor einer Schrift περὶ μετεώρων und bei Photios wird ein gleichnamiger Verfasser eines Werkes περὶ κομητῶν φύσεώς τε καὶ συστάσεως καὶ φασμάτων angeführt. In der älteren Forschung hat man die Meinung vertreten, dieser Arrianos sei in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren.[32] Jedoch hat bereits Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff dieser Einordnung in hellenistische Zeit widersprochen; auch sprachliche Überlegungen veranlaßten ihn, den Physiker in das 2. Jh. n. Chr. zu setzen.[33] Etwa zwei Jahrzehnte später konnte schließlich August Brinkmann in einer ausführlichen Stiluntersuchung den Nachweis erbringen, daß der in den spätantiken Quellen genannte Ἀρριανός nicht nur ein Zeitgenosse des bithynischen Historikers, sondern niemand anderer als L. Flavius Arrianus ist.[34] Diesem Ergebnis schloß sich auch die Forschung nach Brinkmann an.[35] Für eine genauere Datierung innerhalb von Arrians Œuvre liefern die erhaltenen Bruchstücke der Meteorologie keinen Anhaltspunkt. Es ist daher zu Recht von Philip A. Stadter betont worden, daß Arrian sie prinzipiell in allen Phasen seiner literarischen Tätigkeit geschrieben haben kann, wobei Stadter sich vorsichtig für eine Einordnung in die Zeit um 115 n. Chr. ausgesprochen hat.[36]

Der vorliegende Satz stammt aus einem längeren Abschnitt, in dem sich Arrian ausführlicher mit Blitzen beschäftigt. Nach einer Aufzählung der unterschiedlichen Blitzarten bespricht er die Entstehungsbedingungen dieses atmosphärischen Phänomens. Er vermerkt bei dieser Gelegenheit, daß sich Blitze sowohl bei großer Kälte als auch bei großer Hitze nur selten bilden. Diese Erklärung findet sich auch in anderen einschlägigen Fachwerken der Antike.[37] So heißt es etwa bei Plinius im zweiten Buch der *naturalis historia*: „Im Winter und Sommer sind, aus entgegengesetzten Ursachen, Blitze selten. Im Winter wird nämlich die ohnehin verdichtete Luft durch die dickere Wolkendecke noch mehr verdichtet und alle Ausdünstung der Erde ist kalt und eisig und läßt, was sie an feuriger Hitze empfängt, erlöschen. Dieser Grund macht Skythien und die umliegenden kalten Länder frei von niederfahrenden Blitzen, in Ägypten dagegen bewirkt es die allzu große Hitze; denn die heißen und trockenen Dünste der Erde verdichten sich nur selten und dann nur zu einer dünnen und

[31] Mein Text folgt August Brinkmann, in: August Brinkmann – Hans Herter, Die Meteorologie Arrians, RhM 74 (1925) 25–63, spez. 46 f. und 62, der das handschriftliche τοιγάρτοι zu εἰ γάρ τοι verbessert hat und das überlieferte ἡλίου beibehält. Anders noch Zwicker 75, der den Text der alten Stobaiosedition von Wachsmuth abdruckt.

[32] So etwa noch Georg Wissowa, Arrianus (12.), RE II.1 (1895) 1247.

[33] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Der Physiker Arrian, Hermes 41 (1906) 157 f.

[34] August Brinkmann – Hans Herter, Die Meteorologie Arrians, RhM 73 (1924) 373–401; RhM 74 (1925) 25–63.

[35] Vgl. etwa Gerhard Wirth, Arrianus (2.), KlP I (1979) 605 f., spez. 606, Philip A. Stadter, Arrian of Nicomedia, Chapel Hill, North Carolina 1980, 29–31, 202 A. 19.

[36] Stadter, a.a.O. 30.

[37] Vgl. etwa Lucret. 6,357–378, Plin. nat. hist. 2, 135 (vgl. 2, 195), Lyd. ost. 43. – Einen sehr guten Überblick zu den antiken Vorstellungen den Blitz betreffend bietet Wolfgang Speyer, Gewitter, RAC X (1978) 1107–1172.

schwachen Wolkendecke."[38] Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß diese Begründung aus heutiger Sicht verfehlt ist. Freilich hat man erst in der Neuzeit mit der Entdeckung der Elektrizität die wahren und weit komplexeren Ursachen für die Entstehung von Blitzen erkannt. Richtig ist allerdings, daß Gewitter in den unterschiedlichen Gebieten in verschiedener Häufigkeit und Stärke auftreten. Sie sind etwa in Kleinasien, Griechenland und Italien weit häufiger als in Ägypten, da sie sich in küstennahen Landstrichen oder großen Ebenen weit seltener als in gebirgigen Gegenden bilden. Für unsere Fragestellung entscheidend ist jedoch, daß Arrian zufolge bei den Kelten und Ägyptern die Blitze wegen ihrer Seltenheit als Wunder betrachtet wurden (ἐν θαύμασιν ἀναφέρονται). Man hat Arrian so verstanden, daß bei diesen Völkern Blitze als Prodigien aufgefaßt wurden.[39] Tatsächlich war in der Antike der Glaube weitverbreitet, Blitze würden zukünftige, und zwar vornehmlich schlechte Dinge ankündigen.[40] Es nimmt auch nicht Wunder, daß diese gleichermaßen eindrucksvollen wie rätselhaften Lichterscheinungen die Menschen des Altertums mit Schrecken erfüllten und als machtvolle Offenbarungen der Götter interpretiert wurden. Nur sind derartige Vorstellungen gerade für Gebiete bezeugt, in denen Gewitter mit einer gewissen Regelmäßigkeit auftreten. Man wird daher Arrians Behauptung, die Kelten würden die Blitze wegen der Seltenheit als Wunder erachten, kaum Glauben schenken.[41] Ferner macht er mit ἐν Κελτοῖς eine sehr vage Angabe: Alle möglichen keltischen Völkerschaften konnten unter diesem Namen verstanden werden, auch die Κελτοί im Alpenraum, bei denen Gewitter eine alltägliche Erscheinung waren.[42] August Brinkmann hat sich die berechtigte Frage gestellt, wie Arrian dazu kam, „gerade die Kelten statt des überkommenen Beispiels der Skythen in diesem Zusammenhange neben dem ebenso bekannten Beispiele der Ägypter zu nennen"[43]. Eine Erklärung für die Abweichung von der Tradition sieht er in Arrians „besondere[m] Interesse für dieses Volk, das sowohl in der Anabasis als auch in den meisten der kleinen Schriften zutage tritt." Nach dieser Deutung wäre das vorliegende Testimonium für die keltische Religion belanglos. Aber auch wenn man Brinkmann hierin nicht folgen will, verdient die Notiz Arrians wenig Vertrauen, wie allein die Existenz des in weiten Teilen der Keltiké verehrten Donnergottes *Taranis* zeigt.[44]

[38] Übersetzung von Roderich König, in: Gerhard Winkler – Roderich König, C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Buch II, ²Zürich-München 1997, 111 von Plin. nat. hist. 2, 135: *hieme et aestate rara fulmina contrariis de causis. quoniam hieme densatus aër nubium crassiore corio spissatur, omnisque terrarum exhalatio rigens ac gelida quicquid accipit ignei vaporis exstinguit. quae ratio inmunem Scythiam et circa rigentia a fulminum casu praestat, e diverso nimius ardor Aegyptum; siquidem calidi siccique halitus terrae raro admodum tenuesque et infirmas densantur in nubes*. – Ferner hat man in der Antike die Beobachtung gemacht, daß auch Erdbeben häufig von Donner und Blitz begleitet werden. Dementsprechend galten der extrem heiße Süden sowie der extrem kalte Norden als frei von diesen Phänomenen. Man vgl. etwa Plin. nat. hist. 2, 195: *et autumno ac vere terrae crebrius moventur, sicut fulmina. ideo Galliae et Aegyptus minime quatiuntur, quoniam hic aestatis causa obstat, illic hiemis*; Plut. de superstitione 13 p. 165 D–E: οὐ φοβεῖται [...] οὐδὲ σεισμὸν ὁ ἐν Γαλάταις οὐδὲ κεραυνὸν ὁ ἐν Αἰθίοψιν; s. dazu die Erläuterungen von Jean Defradas – Jean Hani – Robert Klaerr, Plutarque. Œuvres morales, tome II (Les Belles Lettres), Paris 1985, 346 A. 3.

[39] Zwicker 75 adn. bemerkt zur Stelle: „ἐν θαύμασιν i.e. prodigiorum loco." – Duval (1971) 213 paraphrasiert: „D'après Stobée, Arrien attestait que dans les pays froids (c'est-à-dire l'Europe nord et ouest) et les pays chauds (l'Égypte), la chute de la foudre, très rare, était considérée comme un prodige." – Bereits Cougny – Lebègue (1986–93) III 278 übersetzten ἐν θαύμασιν mit „comme un prodige".

[40] S. dazu Speyer, a.a.O. 1128–1130 mit Beispielen aus dem griechischen und dem etruskisch-römischen Bereich.

[41] Berechtigte Zweifel bereits bei Brinkmann – Herter, a.a.O. 401.

[42] Bei dem von Arr. cyneg. 34,1–3 [**65 T 3**] beschriebenen Κελτῶν νόμος handelt es sich vermutlich um einen Jagdbrauch im keltischen *Noricum*. Auch die in der Nähe der Adria lebenden Balkankelten, die eine Delegation zu Alexander dem Großen entsandten, werden von Arr. Anab. 1, 4,6–8 [**65 T 2**] als Κελτοί bezeichnet.

[43] Dieses und das folgende Zitat aus: Brinkmann – Herter, a.a.O. 401.

[44] Für *Taranis* s. den ausführlichen Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**]. – Eine neue Etymologie des Theonyms bietet jetzt Michael Janda, Die Musik nach dem Chaos. Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit (= IBK N.F. 1), Innsbruck 2010, 113 f., der *Taranis* zur Wurzel **terh₂* ‚überwinden' stellt.

65 T 2 Arrianos *Anabasis* 1, 4,6–8

I p. 9,15 – 10,4 Roos = Zwicker 74:

ἐνταῦθα ἀφίκοντο πρέσβεις ὡς Ἀλέξανδρον παρά τε τῶν ἄλλων ὅσα αὐτόνομα ἔθνη προσοικεῖ τῷ Ἴστρῳ, καὶ παρὰ Σύρμου τοῦ Τριβαλλῶν βασιλέως· καὶ παρὰ Κελτῶν δὲ τῶν ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ ᾠκισμένων ἧκον· μεγάλοι οἱ Κελτοὶ τὰ σώματα καὶ μέγα ἐπὶ σφίσι φρονοῦντες· πάντες δὲ φιλίας τῆς Ἀλεξάνδρου ἐφιέμενοι ἥκειν ἔφασαν. (7) καὶ πᾶσιν ἔδωκε πίστεις Ἀλέξανδρος καὶ ἔλαβε· τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ ἤρετο, ὅ τι μάλιστα δεδίττεται αὐτοὺς τῶν ἀνθρωπίνων, ἐλπίσας ὅτι μεγὰ ὄνομα τὸ αὐτοῦ καὶ ἐς Κελτοὺς καὶ ἔτι προσωτέρω ἥκει καὶ ὅτι αὐτὸν μάλιστα πάντων δεδιέναι φήσουσι. (8) τῷ δὲ παρ᾽ ἐλπίδα ξυνέβη τῶν Κελτῶν ἡ ἀπόκρισις· οἷα γὰρ πόρρω τε ᾠκισμένοι Ἀλεξάνδρου καὶ χωρία δύσπορα οἰκοῦντες καὶ Ἀλεξάνδρου ἐς ἄλλα τὴν ὁρμὴν ὁρῶντες ἔφασαν δεδιέναι μήποτε ὁ οὐρανὸς αὐτοῖς ἐμπέσοι, Ἀλέξανδρόν τε ἀγασθέντες οὔτε δέει οὔτε κατ᾽ ὠφέλειαν πρεσβεῦσαι παρ᾽ αὐτόν. καὶ τούτους φίλους τε ὀνομάσας καὶ ξυμμάχους ποιησάμενος ὀπίσω ἀπέπεμψε, τοσοῦτον ὑπειπὼν ὅτι ἀλαζόνες Κελτοί εἰσιν.

Darauf kamen zu Alexander Gesandte von anderen Völkern, die in Unabhängigkeit am Istros wohnten, dazu auch von Syrmos, dem König der Triballer, sowie den Kelten, die am Ionischen Golf lebten. Die Kelten sind von wuchtigem Körperbau und gewaltigem Selbstbewußtsein. Sie sagten ausnahmslos, sie kämen, weil sie nach einem Freundschaftsvertrag mit Alexander strebten, und es wurden mit ihnen allen gegenseitige Abmachungen beschworen. Diese Kelten fragte Alexander auch, was sie von allen Dingen, die den Menschen zustoßen könnten, am meisten fürchteten, denn er hoffte, sein Name besitze bereits einen furchtbaren Klang nicht nur unter ihnen, sondern auch bei den entfernteren Stämmen, und sie würden antworten, ihn fürchteten sie am meisten von allem. Wider Erwarten aber lautete die Antwort der Kelten folgendermaßen: Da sie weit entfernt und in schwer zugänglichem Gebiete wohnten, obendrein auch, weil sie erkannten, daß Alexanders Absichten in andere Richtung gingen, sagten sie, sie fürchteten sich lediglich davor, daß der Himmel über sie hereinbreche. Sie seien zwar voller Bewunderung für Alexander, doch wenn sie Gesandte zu ihm schickten, so geschehe dies weder aus Furcht noch weil sie sich Nutzen davon versprächen. Diese Leute nun nannte er Freunde und machte sie zu Bundesgenossen. Dann schickte er sie heim und bemerkte zur ganzen Sache nur, die Kelten seien Prahler.

Dieses Zeugnis aus Arrianos' *Anabasis*[45] über die Angst der Kelten vor einem Himmeleinsturz ist bereits im Kommentar zu Ptolemaios (FGrHist 138 F 2 = Strab. Geogr. 7, 3,8 [**7 T 1**]) ausführlich behandelt worden.

65 T 3 Arrianos *Cynegeticus* 34,1 – 35,1

II p. 100,17 – 101,5 Roos – Wirth; Zwicker 74:

Κελτῶν δὲ ἔστιν οἷς νόμος καὶ ἐνιαύσια θύειν τῇ Ἀρτέμιδι, οἳ δὲ καὶ θησαυρὸν ἀποδεικνύουσιν τῇ θεῷ. καὶ ἐπὶ μὲν λαγωῷ ἁλόντι δύ᾽ ὀβολὼ ἐμβάλλουσιν ἐς τὸν θησαυρόν, ἐπὶ δὲ ἀλώπεκι δραχμήν, ὅτι ἐπίβουλον τὸ χρῆμα, καὶ τοὺς λαγὼς διαφθείρει· τούτου ἕνεκα πλέον ἐμβάλλουσιν, ὡς ἐπὶ πολεμίῳ ἁλόντι. ἐπὶ δὲ δορκάδι τέσσαρας

Bei einigen Kelten ist es der Brauch, der Artemis jährlich ein Opfer darzubringen. Sie weihen der Göttin auch einen Schatz und legen in diesen für einen gefangenen Hasen zwei Obolen ein; für einen Fuchs aber eine Drachme, weil das hinterlistige Ding auch unter den Hasen Schaden anrichtet: aus diesem Grund legen sie für ihn, als für einen gefangenen Feind, mehr

[45] Es ist hier nicht der Ort, die seit langem umstrittene Datierung der *Anabasis* zu diskutieren. Vermerkt sei nur, daß die zeitlichen Einordnungen zwischen den Extrempolen 115 und 160 schwanken. S. dazu ausführlicher Philip A. Stadter, Arrian of Nicomedia, Chapel Hill, North Carolina 1980, 179–187 (mit einem Referat der divergierenden modernen Positionen und eigenen Überlegungen).

δραχμάς, ὅτι μέγα τὸ ζῷον καὶ ἡ θήρα ἐντιμοτέρα. (2) περιελθόντος δὲ τοῦ ἔτους ὁπόταν ⟨τὰ⟩ γενέθλια ἥκῃ τῆς Ἀρτέμιδος, ἀνοίγνυται μὲν ὁ θησαυρός, ἀπὸ δὲ τοῦ συλλεχθέντος ἱερεῖον ὠνοῦνται, οἳ μὲν οἶν, οἳ δὲ αἶγα, οἳ δὲ μόσχον, εἰ οὕτω προχωροίη. (3) θύσαντες δὲ καὶ τῶν ἱερείων ἀπαρξάμενοι τῇ Ἀγροτέρᾳ, ὡς ἑκάστοις νόμος, εὐωχοῦνται αὐτοί τε καὶ αἱ κύνες. τὰς κύνας δὲ καὶ στεφανοῦσιν ἐν τῇδε τῇ ἡμέρᾳ, ὡς δῆλον εἶναι διότι ἐπ᾽ αὐταῖς ἑορτάζουσιν. (35,1) καὶ ἐγὼ ἅμα τοῖς συνθήροις ἕπομαι τῷ Κελτῶν νόμῳ, καὶ ἀποφαίνω ὡς οὐδὲν ἄνευ θεῶν γιγνόμενον ἀνθρώποις ἐς ἀγαθὸν ἀποτελευτᾷ.

ein; für ein Reh aber vier Drachmen, weil es ein großes Tier und wertvollere Jagdbeute ist. (2) Nach Umlauf des Jahres, wenn das Geburtsfest der Artemis gekommen ist, wird der Schatz geöffnet, und von dem Gesammelten kaufen sie ein Opfertier, mal ein Schaf, mal eine Ziege, mal einen Jungstier, wenn es dafür ausreicht. (3) Nachdem sie geopfert und den der Agrotera gebührenden Anteil an den Opfertieren dargebracht haben, wie es bei den einzelnen Brauch ist, sättigen sie sich selbst wie auch ihre Hunde. Überdies bekränzen sie die Hunde an diesem Tag, um deutlich zu machen, daß sie ihretwegen das Fest feiern. (35,1) Auch ich folge mit meinen Jagdgefährten dem Brauch der Kelten und ich erkläre, daß nichts ohne die Götter für die Menschen zu einem guten Ende führt.[46]

Arrianos ist unter anderem Verfasser eines Κυνηγετικός, einer kurzen Abhandlung über die Jagd.[47] Verfaßt hat er das Werk wahrscheinlich in Athen, nach Beendigung seiner politischen Karriere, in den 140er Jahren.[48] Mit dieser Schrift folgt er dem attizistischen Geschmack seiner Zeit und stellt sich überdies literarisch in die Tradition seines großen Vorbildes Xenophon, dem ebenfalls ein gleichnamiges Werk zugeschrieben wird.[49] Arrianos liefert mit seinem Κυνηγετικός eine Art Appendix zu Xenophons Traktat, den er aktualisiert, indem er den zwischenzeitlichen Veränderungen und Verbesserungen in der Jagd Rechnung trägt. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei den keltischen Jagdbräuchen und im speziellen den keltischen Hunderassen (wie dem *vertragus* und dem *segusius*), die aufgrund ihrer hervorragenden Eigenschaften als Jagdhunde in der Antike sehr geschätzt wurden.[50]

Vorliegendes Testimonium ist ein wertvolles, weil einzigartiges Zeugnis für einen mit der Jagd zusammenhängenden keltischen Opferbrauch. Daß hier authentische Informationen zugrundeliegen, scheint unbestritten, allerdings ist es sehr schwierig, die Angaben des Textes zu dechiffrieren, weil sie von Arrianos nach dem Verfahren der *interpretatio graeca* in seine Sprache übersetzt wurden. Da hier von einem lokalen keltischen Brauch die Rede ist (Κελτῶν δὲ ἔστιν οἷς νόμος), erhebt sich zunächst die Frage, auf welches von Kelten besiedelte Gebiet diese Nachricht zu beziehen sei. Camille JULLIAN dachte ursprünglich an die Galater, vermutlich weil er bei dem Bithynier Arrianos nur Kenntnis des Ostens vorauszusetzen glaubte.[51] Diese Ansicht wurde auch von anderen Forschern und bis in die jüngste Zeit vertreten[52], obgleich JULLIAN selbst seine eigene Position später in aller Form revidierte und den Brauch

[46] Meine Übersetzung schließt sich eng an die von GRASSL (1988) 11 an, der wiederum jene von Adolf ZEISING, Xenophons Werke. Gastmahl [u. a.] (= Langenscheidtsche Bibliothek, Bd. 61) Berlin 1907, 126 f. mit leichten Veränderungen übernommen hat. – In ZEISINGS Übertragung ist δορκάδι in § 2 noch mit ‚Gazelle' wiedergegeben (so auch CLEMEN (1941/42) 135 in seiner Paraphrase der Stelle), obwohl δορκάς hier zweifelsfrei ‚Reh' bedeuten muß.

[47] Zu diesem Werk s. die knappen Bemerkungen von DUVAL (1971) 428–430, LESKY (1971) 947, Ernst BADIAN, Arrianos [2], DNP II (1997) 28 f., spez. 28 und ausführlicher Philip A. STADTER, Arrian of Nicomedia, Chapel Hill, North Carolina 1980, 50–59, Albert Brian BOSWORTH, Arrian and Rome: the Minor Works, ANRW II 34.1 (1993) 226–275, spez. 233–242, A. A. PHILLIPS – Malcolm Maurice WILLCOCK, Xenophon & Arrian on Hunting (ΚΥΝΗΓΕΤΙΚΟΣ). Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster 1999.

[48] Zur unsicheren Datierung vgl. STADTER, a.a.O. 180, BOSWORTH, a.a.O. 228, 233, PHILLIPS – WILLCOCK, a.a.O. 23.

[49] Dessen Echtheit ist in der modernen Forschung allerdings nicht unumstritten, s. dazu LESKY (1971) 695.

[50] Zu diesen keltischen Hundenamen s. DOTTIN (1920) 285, 298, DUVAL (1971) 430, DELAMARRE (2003) 317. – Für weitere Details zu den keltischen Hunden s. Jacques AYMARD, Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica) (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 171), Paris 1951, 264–270, Walter Hatto GROSS, Vertragus, RE VIII A 2 (1958) 1662–1668, BIRKHAN (1997) 1106–1108.

[51] JULLIAN (1903a) 128: „Les chasseurs de Galatie, notamment, célébraient un sacrifice annuel à leur Artémis …" Vgl. auch JULLIAN (1903b) 64, 68 Camille JULLIAN, Notes gallo-romaines XIX. Remarques sur la plus ancienne religion gauloise, REA 5 (1903) 253.

[52] Ebenfalls an die Kelten Galatiens dachten Sir James FRAZER, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Part I. The Magic Art and the Evolution of the King, ³London 1911, II 126: „The Celts to whom Arrian, a native of Bithynia, here refere were probably the Galatians of Asia Minor, but doubtless the custom he describes was imported by these barbarians ..."; ferner MACCULLOCH (1911) 42, 242, MACCULLOCH (1948) 53 f. und noch jüngst LAJOYE [2008] 74 A. 288.

im gallischen Kernland lokalisierte.[53] Gleichfalls für Gallien als die wahrscheinlichste, wenngleich nicht wirklich beweisbare Lösung optierte Paul-Marie Duval.[54] Für das Gebiet von *Noricum* sprach sich hingegen mit durchaus beachtenswerten Argumenten Herbert Grassl aus. Zum einen habe Arrianos diese Provinz vermutlich aus eigener Anschauung gekannt, er dürfte sich dort vermutlich im Jahr 121 n. Chr. im Gefolge des Kaisers Hadrian aufgehalten haben.[55] Zum anderen aber kommt Grassl nach einigen numismatischen Erwägungen zu der Schlußfolgerung, wonach „Arrian sich auf tatsächlich im Umlauf befindliche Geldsorten bezieht, nämlich das westnorische Kleingeld, hier als Obolen bezeichnet, und den Denar (von Arrian der Drachme geglichen). Dies entspricht exakt den Währungsverhältnissen in der Okkupationszeit Noricums, nach dem Ende der Großsilberprägung (ca. 15 v. Chr., mit Beginn der römischen Okkupation des Landes) und vor Ende des Umlaufs von norischem Kleinsilber (wohl unter Claudius, dem Zeitpunkt der Provinzialisierung). Es ist anzunehmen, daß der Bithynier für seine Schilderung auf Informationen aus keltischer Hand zurückgegriffen hat, denn zu seinen Lebzeiten wird keltisches Kleinsilber wohl kaum mehr im Umlauf gewesen sein.“[56] Folgt man dieser Argumentation, dann läßt sich der geschilderte Brauch chronologisch und geographisch recht genau eingrenzen, nämlich auf das Gebiet von *Noricum* um die Zeitenwende. Freilich muß es m. E. fraglich bleiben, ob die doch recht vagen Angaben des Κυνηγετικός derartig konkrete Schlüsse rechtfertigen. Außerdem vermittelt Arrians Bericht den Eindruck, daß es sich um ein noch aktuell praktiziertes Brauchtum handelt (cf. cyneg. 35,1: καὶ ἐγὼ ἅμα τοῖς συνθήροις ἕπομαι τῷ Κελτῶν νόμῳ …).[57] Kenntnis hiervon setzt allerdings nicht zwingend eigene Anschauung voraus, sondern kann auch auf anderem Wege gewonnen sein.[58] Jedenfalls spricht kein zwingender Grund gegen eine Verortung des Jagdbrauchs in Gallien.

Schwierig, wenn nicht gar unmöglich zu beantworten ist die Frage, welche keltische Jagdgottheit hinter der griechischen *Artemis* steckt. Der Hinweis auf ein Geburtsfest und *Agrotera* besagt wenig, da hier Arrianos offensichtlich an das athenische Fest am 6. Boedromion zum Dank für den Sieg bei Marathon und dem dabei der *Artemis Agrotera* dargebrachte Opfer von fünfhundert Ziegen dachte.[59] Epigraphisch und/oder bildlich sind uns einige wenige keltische Göttinnen belegt, die einen engeren Bezug zur Jagd aufweisen. Zu nennen sind hier etwa *Abnoba*[60], *Arduinna*[61] und möglicherweise *Artio*[62], von denen aber nur die in den Randzonen des Schwarzwaldes verehrte *Abnoba* in Inschriften ausdrücklich mit *Diana* geglichen wird.[63] Der Kult für all diese Göttinnen war jedenfalls auf einen engen Raum beschränkt. Da sich aber der von Arrianos beschriebene Brauch nicht sicher lokalisieren läßt, kann auch die

[53] Jullian (1926) II 162 f. A. 3: „J'ai eu tort d'appliquer aux Galates [...] tout ce qu'Arrien dit des Celtes: il s'agit bien des Celtes de la Gaule propre.“

[54] Duval (1971) 429.

[55] Zur Tätigkeit Arrians in *Noricum* s. Stadter, a.a.O. 15 f., Herbert Grassl, Arrian im Donauraum, Chiron 12 (1982) 245–252, spez. 251 + A. 59, Grassl (1988) 11.

[56] Grassl (1988) 14. – Dieser Aufsatz ist in einer nur schwer zugänglichen Festschrift für den Numismatiker Alexander Jeločnik publiziert und daher so gut wie nicht rezipiert worden. Zustimmende Referate von Grassls Aufsatz finde ich nur bei dem Numismatiker Dembski (1998) 16 und bei Šašel Kos (2000) 28 f. (vgl. Šašel Kos (1999) 18 f.), der Frau des Festschriftherausgebers Peter Kos.

[57] Grassl (1988) 14 A. 14 räumt allerdings selbst ein: „Sollte der von Arrian beschriebene Jagdbrauch noch im 2. Jh. n. Chr. ausgeübt worden sein, muß man an anderes Kleingeld denken (1 Obolos = 1 Dupondius?).“ – Auch für Brunaux (1996) 181 ist diese „pratique cultuelle certainement postérieure à la conquête“.

[58] Ganz richtig urteilt Stadter, a.a.O. 16: „It is true that if Arrian was as devoted to the hunt as he states, he would have had ample opportunity to have learned of different hunting practices, especially the popular Gallic method, without actually being in the countries where they originated. He need not have seen all he describes. It is worth noting, however, that Hadrian had been in all these areas.“

[59] So Zeising, a.a.O. 127 A. 4 mit Verweis auf Xenoph. Anab. 3, 2,12.

[60] Zu *Abnoba* vgl. de Vries (1961) 90, Bauchhenss (1984c) 849, 854 f., Maier (1994) 1 f., 184, Birkhan (1997) 683, Claude Sterckx, Les épiclèses indigènes de la Diane gallo-romaine, in: Pol Defosse (Hg.), Hommages à Carl Deroux, IV. – Archéologie et Histoire de l'Art, Religion (= Collection Latomus 277), Brüssel 2003, 540–546, spez. 542–545, Lajoye [2008] 74, NIL 315 A. 19, Gerhard Bauchhenss, Abnoba und Vosegus, in: Arenas Esteban [2010] 228–241.

[61] Zu *Arduinna* vgl. de Vries (1961) 90, 114, Bauchhenss (1984c) 849, 855, Maier (1994) 23, 184, Birkhan (1997) 683, Sterckx, a.a.O. 545 f. (der die Is. ILS 4633 aus Rom für eine Fälschung erachtet).

[62] Eine Gleichsetzung der arrianischen *Artemis* mit *Artio* hat Pisani (1971) 438 in Erwägung gezogen; zu *Artio* s. auch de Vries (1961) 113 f., Maier (1994) 27 f., 184, Karin Stüber, Schmied und Frau. Studien zur gallischen Epigraphik und Onomastik (= Archaeolingua. Series Minor 19), Budapest 2005, 15 f., NIL 345 A. 12.

[63] Zur keltischen *Diana* allgemein vgl. de Vries (1961) 90 f., Bauchhenss (1984c) 849–855, Maier (1994) 97, Sterckx, a.a.O. 540–546, Lajoye [2008] 73–79.

von ihm genannte *Artemis* (= *Diana*) mit keiner der uns bekannten keltischen Jagdgöttinnen identifiziert werden.[64]

Dem skrupulös geregelten Opferbrauch liegt jedenfalls die weitverbreitete Vorstellung zugrunde, daß die bei der Jagd gewonnene Beute einen Diebstahl an der Natur darstellt, den es bei der dafür zuständigen Gottheit zu kompensieren galt.[65] Als kultische Obliegenheit ist auch die Bekränzung der Hunde am Tage des Opferfestes zu werten. Sir James Frazer hat vermutet, daß dies den Zweck hatte, „to purge them of the stain they had contracted by killing the creatures of the goddess."[66] Die Hunde zu bekränzen, ist jedenfalls eine nicht nur hier belegte Praxis, sondern unter anderem auch für das Kultfest der *Diana* am Nemisee bei *Aricia* überliefert.[67]

Zu Beginn des 35. Kapitels bekennt Arrianos, dem Brauch der Kelten zu folgen, und betont dann, daß die Götter aufgrund ihres für die Menschen segensreichen Wirkens zu ehren seien. Das ist nicht als leerer Topos zu werten, sondern Ausdruck einer ernstgemeinten religiösen Überzeugung. Arrianos selbst war ein passionierter Weidmann, der dem fürstlichen Vergnügen leidenschaftlich nachging[68], aber auch die damit verbundenen religiösen Verpflichtungen wichtig nahm. Das zeigt nicht nur der Κυνηγετικός, sondern findet überdies eine schöne Bestätigung durch ein aus Córdoba stammendes Altarepigramm.[69] Hierbei handelt es sich um eine metrische Weihinschrift, die von einem Ἀρριανὸς ἀνθύπατος, zweifellos unserem Arrianos in seiner Eigenschaft als *proconsul* der *Baetica* (ca. 125/126 n. Chr.), an die Göttin Artemis gerichtet ist und folgendermaßen einsetzt: „Ich bringe dir, Artemis, unsterbliche Geschenke der Musen dar, besser als Gold und Silber, und um vieles besser als Jagdbeute."[70] Albert Brian Bosworth hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß dieser Altar „may well have been the centrepiece of such a celebration [sc. wie die cyneg. 34 beschriebene], with Arrian's epigram adding a touch of literary sophistication; the poem is better than the money which financed the festival and much more so than simple dedication of the spoils."[71]

[64] Aus dem österreichischen Raum sind mir nur vier Darstellungen der *Diana Nemesis* bekannt. Hierbei dürfte es sich um eine indigene Göttin handeln, die aber keinen konkreten Bezug zur Jagd erkennen läßt; s. dazu Kenner (1989) 902–905.

[65] Vgl. Brunaux (1986) 99.

[66] Frazer, a.a.O. II 126.

[67] S. dazu mit Belegen und weiteren Beispielen Aymard, a.a.O. 506.

[68] Stadter, a.a.O. 50: „Hunting was one of the major delights of Arrian's life, and his pleasure in his dogs and in the chase suffuses every page of this essay."

[69] Zu diesem interessanten Epigramm s. die ausführlichen Bemerkungen bei Stadter, a.a.O. 10, 52 und Bosworth, a.a.O. 238–242 (beide mit weiterer Literatur).

[70] Ich zitiere nur den Anfang des Gedichts (dessen VV. 3 f. fragmentarisch überliefert und dementsprechend schwer verständlich sind): κρέσσονά σοι χρυσοῖο καὶ ἀργύρου ἄμβροτα δῶρα/Ἄρτεμι, καὶ θήρης πολλὸν ἀρειότ[ερα]/Μουσάων …

[71] Bosworth, a.a.O. 239.

66. Appianos

Von Appianos[72] wissen wir nur durch knappe Informationen aus seinem eigenen Werk und durch den Briefwechsel mit seinem Freund M. Cornelius Fronto. Am Ende des Prooemiums seiner *Römischen Geschichte* sagt er über sich selbst, daß er aus Alexandreia stamme, wo er zu den höchsten Stellen gelangt sei, und weiters, daß er in Rom als Advokat wirkte und schließlich als Statthalter tätig war. Wer mehr über seine Person erfahren wolle, so existiere darüber eine Schrift. Diese am Schluß genannte Autobiographie ist jedoch leider verschollen. Man nimmt an, daß Appianos um 95 n. Chr. geboren und gegen 165 n. Chr. gestorben ist. Mit Statthalter ist der Titel (nicht das Amt) eines *procurator Augusti* (resp. *Augustorum*) gemeint, welcher dem Historiker durch Vermittlung Frontos übertragen wurde, wahrscheinlich unter der Samtherrschaft von Marc Aurel und Lucius Verus (161–169 n. Chr.). Für diese Funktion war das römische Bürgerrecht und der Ritterstand Voraussetzung, in welchen Appianos wohl unter Hadrian erhoben wurde. Appianos verfaßte im Alter eine umfangreiche *Römische Geschichte* (Ῥωμαϊκά) von den Anfängen bis in seine eigene Zeit. Neuartig an seiner Darstellung ist die (über weite Strekken) geographische Disposition des Stoffes, womit die übliche synchronistische Erzählung der Ereignisse aufgegeben wird. Nach der Behandlung der Königszeit, der Italischen und Samnitischen Geschichte in den Büchern 1–3 (Βασιλική, Ἰταλική, Σαυνιτική) folgt die Geschichte der einzelnen Völker (κατὰ ἔθνος ἕκαστον) in der Reihe ihres Zusammenstoßes mit Rom: Κελτική (4), Σικελικὴ καὶ νησιωτική (5), Ἰβηρική (6), Ἀννιβαϊκή (7), Λιβυκή (Καρχηδονιακὴ καὶ Νομαδική) (8), Μακεδονικὴ καὶ Ἰλλυρική (9), Ἑλληνικὴ καὶ Ἰωνική (10), Συριακή (11), Μιθριδάτειος (12), Ἐμφύλια (13–17), Αἰγυπτιακά (18–21), Ἑκατονταετία (22), Δακική (23), Ἀράβιος (24). Ein Buch mit allgemeinen Informationen und eines über Traians Partherkriege (Παρθική) sind offenbar nicht mehr vollendet worden. Von den oben genannten 24 Büchern sind allerdings nur der Anfang des 1., die Bücher 6–8, Teile des 9. und die Bücher 11–17 erhalten. Vom Rest besitzen wir lediglich byzantinische Exzerpte.

In der Moderne hat Appianos die längste Zeit keinen sehr guten Ruf gehabt. Er galt als ein unkritischer Kompilator älterer Quellen, die er ohne Verständnis ausgeschrieben habe. Vielfach stand die Frage nach den von ihm benützten Vorlagen so sehr im Vordergrund, daß der Schriftsteller selbst dahinter zu verschwinden drohte. Erst im letzten Vierteljahrhundert hat eine wirkliche Neubewertung eingesetzt: Appianos wird heute wesentlich positiver beurteilt und nicht mehr als unselbständiger Abschreiber abqualifiziert. Forscher wie Bernhard Goldmann, Martin Hose, Gregory Stephen Bucher und Barbara Kuhn-Chen, um nur einige wenige zu nennen, haben wesentlich zu einer

[72] Zu Leben und Werk s. die Lexikonartikel von Eduard Schwartz, Appianus, RE II.1 (1895) 216–237, Jürgen Werner, Appianos, KlP I (1979) 463–465 und Domenico Magnino, Appianos, DNP I (1996) 903–905 sowie die knappe Einführung von Lendle (1992) 251–254. An ausführlicheren Arbeiten seien genannt: Bernhard Goldmann, Einheitlichkeit und Eigenständigkeit der Historia Romana des Appian (= Beiträge zur Altertumswissenschaft 6), Hildesheim-Zürich-New York 1988, Kai Brodersen, Appian und sein Werk, ANRW II 34.1 (1993) 339–363, Martin Hose, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 45), Stuttgart-Leipzig 1994, 142–355, Gregory Stephen Bucher, The Origins, Program, and Composition of Appian's *Roman History*, TAPhA 130 (2000) 411–458, Barbara Kuhn-Chen, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2002, 31–34, 41–129.

Revision der herkömmlichen Einschätzung beigetragen. Die Frage nach den Quellen der Ῥωμαϊκά läßt sich in vielen Fällen nicht beantworten, da einerseits Appianos – wie es antiker historiographischer Konvention entspricht – mit Quellenangaben sehr zurückhaltend ist und andererseits die möglichen Vorlagen zum Großteil verloren sind. Man ist daher zu Recht mit Zuweisungen an bestimmte Autoren vorsichtiger geworden.[73]

Für die keltische Religion ist Appianos ein keineswegs unwichtiger und nicht immer hinreichend gewürdigter Informant. Wichtig sind vor allem die leider nur in spärlichen Fragmenten erhaltene Κελτική und die vollständig überlieferte Ἰβηρική, die von Johannes ZWICKER eigentümlicherweise überhaupt nicht berücksichtigt wurde, obwohl sie gleich mehrere religionshistorisch relevante Nachrichten über die (kelt)iberische Halbinsel enthält.[74]

66 T 1 [?] Appianos *Samn.* F 6,1–4

I p. 34,19–26; 35,7–12 VIERECK – ROOS; cf. I p. 34,10–16; 35,1–6 MENDELSSOHN; Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de legationibus Romanorum ad gentes, περὶ πρέσβεων Ῥωμαίων πρὸς ἐθνικούς) I.1 p. 68,8–14; 21–25 DE BOOR; ZWICKER 72[75]:

ὅτι Κελτῶν Σενόνων πολὺ πλῆθος Τυρρηνοῖς συνεμάχουν κατὰ Ῥωμαίων. Ῥωμαῖοι δ' ⟨ἐς⟩ τὰς Σενόνων πόλεις ἐπρέσβευον καὶ ἐνεκάλουν, ὅτι ὄντες ἔνσπονδοι μισθοφοροῦσι κατὰ Ῥωμαίων. (2) τούσδε τοὺς πρέσβεις Βριτόμαρις μετὰ τῶν κηρυκείων καὶ τῆς ἱερᾶς στολῆς κατέτεμεν ἐς πολλὰ καὶ διέρριψεν ἐγκαλῶν, ὅτι αὐτοῦ ὁ πατὴρ ἐν Τυρρηνίᾳ πολεμῶν ἀνῄρητο ὑπὸ Ῥωμαίων. (3) [... (4) ...] καὶ – πολλῶν μεταξὺ γενομένων – οἱ Σένονες οὔτε πατρίδας ἔχοντες, ἐς ἃς διαφύγωσιν, ὀργιζόμενοί τε τῶν γεγονότων, ἐνέπιπτον τῷ Δομετίῳ, καὶ διεφθάρησαν πολλοί, τὸ δὲ λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς διεχρῶντο μανικῶς. καὶ δίκη μὲν ἤδη παρανομίας ⟨ἐς⟩ πρέσβεις ἐγένετο Σένοσιν.

Eine große Zahl keltischer Senonen kämpfte gemeinsam mit den Etruskern gegen die Römer. Die Römer aber schickten Gesandte in die Städte der Senonen und beklagten sich darüber, daß jene trotz ihres Bündnisses (mit Rom) gegen die Römer als Söldner dienten. (2) Obwohl diese Gesandten den Heroldstab und das heilige Gewand trugen, ließ sie Britomaris in viele Stücke hauen und diese verstreuen, wobei er den Vorwurf erhob, daß sein eigener Vater, als er in Etrurien Krieg führte, von den Römern getötet worden sei. (3) [... (4) ...] Und die Senonen, die keine Heimstätten mehr hatten, in die sie fliehen konnten – zwischenzeitlich war viel geschehen –, warfen sich erzürnt über die Geschehnisse auf Domitius und hatten dabei hohe Verluste. Die übrigen aber nahmen sich in ihrem Wahn selbst das Leben. So traf die Senonen die gerechte Strafe für den Frevel an den Gesandten.

Dieses Fragment aus Appians *Samnitischer Geschichte* (Σαυνιτική) ist in den *excerpta de legationibus Romanorum ad gentes* des Konstantinos VII. Porphyrogennetos bewahrt. Es handelt von den kriegerischen Konflikten, die zwischen den auf etruskischer Seite kämpfenden gallischen Senonen und Rom in den 80er Jahren des 3. Jh.s v. Chr. ausgetragen

[73] An wichtiger Literatur zu dieser Problematik sei genannt: Emanuel HANNAK, Appianus und seine Quellen, Wien 1869, SCHWARTZ, a.a.O. 216–237, ZECCHINI (1978) passim, István HAHN, Appian und seine Quellen, in: Gerhard WIRTH (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Johannes Straub gewidmet), Berlin-New York 1982, 251–276, BRODERSEN, a.a.O. 356–359, HOSE, a.a.O. 165 f., 174–177, Luciano CANFORA, Fonti latine e uso del latino in Appiano, in: Filellenismo e tradizionalismo a Roma nei primi due secoli dell'Impero. Convegno internazionale (Roma, 27–28 aprile 1995) (= Atti dei Convegni Lincei 125), Rom 1996, 85–95, BUCHER, a.a.O. 452 f., KUHN-CHEN, a.a.O. 44–50. – Speziell für die Frage nach den Quellen der Ἰβερική vgl. die zwei jüngsten Ausgaben von Paul GOUKOWSKY, Appien, Histoire Romaine II, livre VI (L'Ibérique) (Les Belles Lettres) Paris 1997, VII–LXXV und John S. RICHARDSON, Appian, Wars of the Romans in Iberia (*Iberike*), with an introduction, translation and commentary, Warminster 2000, 4–7.

[74] App. Celt. F 2,3 [**66 T 2**]; Celt. F 6,1–3 [**66 T 3**]; Celt. F 11,1–4 [**66 T 4**]; Celt. F 12,1–3 [**66 T 5**]; Ib. 48 [**66 T 6**]; Ib. 52 [**66 T 7**]; Ib. 60 [**66 T 8**]; Ib. 74 f. [**66 T 9**]; Ib. 82 [**66 T 10**]; Ib. 85 [**66 T 11**]. Dazu kommen noch eine Nachricht aus der Σαυνιτική (Samn. F 6,1–4 [**66 T 1**]), zwei aus der Ἰλλυρική (Illyr. 2,3 f. [**66 T 12**] und 5,12 [**66 T 13**]) und eine aus dem ersten Buch der Ἐμφύλια (civ. 1,110 [**66 T 14**]).

[75] Mein Text folgt der Ausgabe von Paul VIERECK – Antoon Gerard ROOS, Appiani Historia Romana I, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecti Emilio GABBA, Leipzig 1962, die anstelle der handschriftlich überlieferten Formen Σεσόνων, Σέσονες, Σέσοσιν die konjizierten Formen mit ν haben. – ZWIKKER bringt nur §§ 1 f. des Appianfragments, ich habe auch noch den Schluß des § 4 aufgenommen, da er App. Celt. F 11,4 [**66 T 4**] entspricht.

wurden. Dieselben Ereignisse beschreibt Appianos mit ganz ähnlichen Worten auch in seiner Κελτική, wie ein gleichfalls in den *excerpta de legationibus Romanorum ad gentes* überliefertes Bruchstück lehrt (Celt. F 11,1–4 [**66 T 4**]). Überdies besitzen wir noch eine ganze Reihe von weiteren Nachrichten bei anderen antiken Autoren, die ebenfalls auf diese Vorgänge zu sprechen kommen.[76] Appianos ist freilich der einzige der erhaltenen Autoren, der auch Einzelheiten über die Ermordung der römischen Gesandten preisgibt. Ihm zufolge ließ der Anführer der Senonen, Britomaris[77], erzürnt wegen der Ermordung seines Vaters durch die Römer, deren Gesandten trotz der Insignien ihrer Unverletzlichkeit in Stücke hauen und die Leichenteile über die Felder verstreuen.[78] Wie ich bereits in den Kommentaren zu den einschlägigen Stellen bei Polybios (2, 19,8 f. [**16 T 1**]) und Livius (per. 12 [**36 T 22**]) ausführlicher dargelegt habe, verdient die Überlieferung von der Ermordung der römischen Gesandten wenig Vertrauen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Annalistik diese krasse Verletzung des Völkerrechts erfunden, um die Senonen ins Unrecht zu setzen.[79] Folglich sollte man auch die Details bei Appianos nicht ernstnehmen. Problematisch ist daher die Interpretation von Jean-Louis Brunaux[80], der die Zerstückelung der Gesandten und Verteilung der Leichen als einen rituellen Akt bewertet hat, weil: „découper soigneusement des corps et tout ce qui symbolise la fonction pour le disposer quasi méticuleusement ne peut procéder que d'habitudes religieuses, que d'un schéma rituel à peine transposé. Il s'agit d'un véritable cordon magique que l'on a disposé autour de la ville comme pour empêcher ses occupants de le franchir."[81] Der von Brunaux zum Vergleich herangezogene Grabungsbefund im Heiligtum von Ribemont-sur-Ancre (dép. Somme) ist auch nicht geeignet, die Zuverlässigkeit von Appians Angaben zu erhärten. Seine Berichte sind ohne religionsgeschichtlichen Wert.[82]

66 T 2 [F] Appianos *Celt.* F 2,3

I p. 48,19–21 Viereck – Roos = I p. 48,8–10 Mendelssohn = Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de legationibus Romanorum ad gentes, περὶ πρέσβεων Ῥωμαίων πρὸς ἐθνικούς) I.1 p. 70,11 f. de Boor = Zwicker 72:

ἀποκριναμένων δὲ τῶν Κελτῶν, ὅτι ἀνθρώπων οὐδένα δεδίασιν οὔτε ἀπειλοῦντα σφίσιν οὔτε πολεμοῦντα, ...

Die Kelten aber antworteten, daß sie keinen Menschen fürchteten, möge er sie bedrohen oder bekriegen, ...

[76] Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**], Dion. Hal. ant. Rom. 19, 13,1 (18,5), Liv. per. 12 [**36 T 22**], Flor. 1, 8 = 1, 13,21, Cass. Dio 9, 39,2, Eutrop. 2, 10, Oros. 3, 22,12–14 [**121 T 1**], August. civ. 3, 17 [**122 T 1**]. – Außer den beiden Appianfragmenten hat Zwikker nur die Polybiosstelle aufgenommen. Der Vollständigkeit halber führe ich auch die Zeugnisse von Livius, Orosius und Augustinus an, da bei ihnen gleichfalls die Ermordung der Gesandten erwähnt wird.

[77] Zu ihm und seinem Namen s. die Bemerkungen bei Schmidt (1957) 156, Herbert Bannert, Viridomarus, RE S XV (1978) 917–929, spez. 919, Dobesch [2007] 107–109. – Zum historischen Ereignis und seiner quellenkritischen Auswertung vgl. die Kommentare zu Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**] und Liv. per. 12 [**36 T 22**].

[78] So heißt es ausdrücklich bei App. Celt. F 11,2 [**66 T 4**]: ... τὰ μέρη τῶν σωμάτων διέρριψεν ἐς τὰ πεδία.

[79] So schon Karl Julius Beloch, Römische Geschichte bis zum Beginn der Punischen Kriege, Berlin-Leipzig 1926, 454: „Daß aber die Gesandten ermordet worden wären, ist höchst wahrscheinlich erfunden um die Senonen ins Unrecht zu setzen; wenigstens hören wir nicht, daß den Gesandten auf der Rostra Statuen errichtet worden wären, wie den anderen, denen das gleiche begegnet war (Plin. *NH.* XXXIV 23. 24)." – Vgl. auch Edward Togo Salmon, Rome's Battles with Etruscans and Gauls in 284–282 B.C., CPh 30 (1935) 23–31, spez. 31 A. 39, Walbank (1957–1979) I 189, Bannert, a.a.O. 919, Hans Georg Gundel, Brittomaris, KlP I (1979) 949, Ellis (1998b) 139 f.

[80] Brunaux (1991) 11 f. + A. 33, der irrtümlich den Vorfall bei *Ariminium* (statt *Arretium*) lokalisiert und in das Jahr 285 v. Chr. (statt richtig 284 oder 283 v. Chr.) datiert. Überdies nennt er als Quelle für die Zerstückelung der Gesandten fälschlicherweise Oros. 3, 22,12–14 [**121 T 1**], der aber im Unterschied zu den beiden Appianfragmenten hiervon gar nichts berichtet; vgl. dazu auch die Kommentare zu Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**] und Liv. per. 12 [**36 T 22**].

[81] Brunaux (1991) 11; vgl. auch Brunaux (1994/95) 29. – Bereits Jullian (1903b) 81 A. 2, Jullian (1926) II 159 + A. 2 hat App. Celt. F 11,1–4 [**66 T 4**] als Beleg für rituelle *dilaceratio* bei den Kelten herangezogen; anders Bayet (1925) 194 A. 3.

[82] Abzulehnen ist daher auch die von Jullian (1903b) 53 + AA. 2 f. vertretene Ansicht, wonach es sich bei dem kollektiven Selbstmord der Senonen um „une sorte de délire sacré" handle. Die Wortwahl Appians (Samn. F 6,4 [**66 T 1**]: ... σφᾶς αὐτοὺς διεχρῶντνο μανικῶς; Celt. F 11,4 [**66 T 4**]: ... σφᾶς αὐτοὺς ὑπὸ ὀργῆς διεχρῶντο μανικῶς) reflektiert mit Sicherheit keine religiösen Vorstellungen der Kelten.

Ich kann nicht recht nachvollziehen, warum Johannes ZWICKER diesen Halbsatz in seine Sammlung aufgenommen hat. Er stammt aus dem zweiten Fragment der Κελτική, das in den konstantinischen *excerpta de legationibus Romanorum ad gentes* überliefert ist. Dieses Bruchstück handelt von der Einwanderung der Kelten nach Italien und deren Zug gegen Clusium.[83] Zunächst wird berichtet (Celt. F 2,1), daß nach Vollendung der 97. griechischen Olympiade (392–389 v. Chr.) ein ziemlich großer Teil der beiderseits des Rheins siedelnden Kelten aufgrund von Überbevölkerung zur Landsuche aufgebrochen sei, die Alpen überschritten habe und in das fruchtbare Gebiet von Clusium vorgestoßen sei.[84] Von den Clusinern heißt es weiter (Celt. F 2,2), sie hätten kurz zuvor mit Rom ein Bündnis abgeschlossen und sich daher dorthin um Hilfe gewandt, worauf die drei Fabier zu den Kelten als Gesandte geschickt wurden, um sie zur Räumung des mit Rom befreundeten Landes aufzufordern und ihnen im Fall der Weigerung zu drohen. Hierauf folgt die oben zitierte Antwort der Kelten, die ferner anführen, „daß sie nur Land wünschten und sich noch nie in die Angelegenheiten der Römer eingemischt hätten (χρῄζοντες δὲ γῆς οὔπω τὰ Ῥωμαίων πολυπραγμονοῦσιν).“ Daran anschließend (Celt. F 2,3 f.) wird berichtet, daß die Fabier die Clusiner zum Kampf gegen die Kelten veranlaßten und sich dann sogar persönlich daran beteiligten, wobei Q. Fabius Ambustus einen feindlichen Heerführer eigenhändig getötet haben soll.

Diese bekannte Episode aus der frühen Geschichte Roms findet sich in ähnlicher, wenngleich in den Details abweichender Form auch bei anderen antiken Autoren.[85] Ein allen Berichten gemeinsames Element ist die Forderung der Kelten nach Siedlungsland. Freilich sind die den Kelten in den Mund gelegten Reden von Livius, Plutarchos und Appianos jeweils etwas anders ausgestaltet worden.[86] So ist das Argument der Kelten, sich vor niemandem zu fürchten, nur bei Appianos bezeugt. Mit dieser Aussage soll zweifellos die keltische Anmaßung und *superbia* hervorgehoben werden. Diese negative Charakterisierung deckt sich auch mit der Gesamttendenz der Darstellung. Für diese dürfte der alexandrinische Historiker nämlich einer betont prorömischen Vorlage[87] gefolgt sein, läßt er doch anders als Livius die Römer mit Clusium verbündet sein, wodurch deren Eingreifen gerechtfertigt und das Verhalten der Fabier bis zu einem gewissen Grad exkulpiert wird.[88] Jedenfalls ist die Notiz bei Appianos, wie die Berücksichtigung des weiteren Kontextes gezeigt hat, für die keltische Religionsgeschichte ohne Wert. Furchtlosigkeit ist eine Eigenschaft, die den Kelten auch sonst in der antiken Literatur attestiert wird. Gelegentlich geben die Quellen für dieses Verhalten eine religiöse Motivation an oder legen eine solche Interpretation zumindest nahe. Ich verweise nur auf die Nachrichten über den Kampf der Kelten gegen die Fluten, der als Ausdruck irrationaler Furchtlosigkeit gedeutet wird[89]; oder die Stellen, welche die Todesverachtung der Kelten mit deren Wiedergeburtsglauben verknüpfen[90]; oder schließlich die berühmte Antwort der Kelten an Alexander,

[83] Ausführlich behandelt wird dieses Fragment bei Giacinto CAPOROSSI, Appiani Historia Romana: Keltiké. Edizione (introduzione, testo, traduzione italiana e commento storico) dei frammenti della Keltiké di Appiano di Alessandria, unpubl. tesi di laurea, Siena 1988, 67–82. – Da bis heute kein Kommentar zu Appianos' Κελτική in gedruckter Form vorliegt, bin ich für die Übermittlung dieser unpublizierten Arbeit Frau Prof. Barbara SCARDIGLI zu ganz besonderem Dank verpflichtet. Dieses Forschungsdefizit versuche ich übrigens aktuell im Rahmen eines vom FWF finanzierten Projektes mit dem Titel „Appians *Keltiké* – Ein historischer Kommentar“ (Projektnummer: P 22817-G 20) zu beheben.

[84] Zu Appianos' Version der Kelteneinwanderung s. die Bemerkungen bei DOBESCH (1989) 41, WILLIAMS (2001) 107, TOMASCHITZ (2002) 63 f. – Zur Datierung nach Olympiaden vgl. István HAHN, Appian und seine Quellen, in: Gerhard WIRTH (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Johannes Straub gewidmet), Berlin-New York 1982, 251–276, spez. 255 f., Martin HOSE, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 45), Stuttgart-Leipzig 1994, 175.

[85] S. dazu Liv. 5, 35,3 – 36,5, Plut. Cam. 17, Cass. Dio 7, 25,1 f. und CAPOROSSI, a.a.O. 78 f.

[86] Vgl. dazu meinen Kommentar zu Plut. Cam. 17,4–8 [**59 T 9**].

[87] Diese läßt sich, wie so oft bei Appianos, nicht bestimmen. Folgt man der Argumenation von HAHN, a.a.O. 256, dann hat Appianos aufgrund der Olympiadendatierung hier eine griechische Quelle verwendet.

[88] Liv. 5, 35,4: *quamquam adversus Romanos nullum eis* [sc. *Clusinis*] *ius societatis amicitiaeve erat*. – Von einem Bündnis zwischen Rom und Clusium spricht auch Flor. 1, 7 = 1, 13,6 [**64 T 1**]: *pro sociis ac foederatis Romanus intervenit*; *missi ex more legati*. Zu diesen widersprüchlichen Versionen vgl. CAPOROSSI, a.a.O. 75 f., HOSE, a.a.O. 380.

[89] Ephor. FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [**4 T 2**] (dort ausführlich zum religiösen Hintergrund), Arist. ethic. Eudem. 3, 1,25 [**5 T 1**], ethic. Nic. 3, 7,7 [**5 T 2**], Nic. Dam. FGrHist 90 F 109 = Stob. 3, 7,39 [**35 T 1**], Aelian. varia historia 12, 23 [**86 T 3**].

[90] Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [**20 T 9**], Caes. bell. Gall. 6, 14,5 [**23 T 15**], Pomp. Mela 3, 19 [**41 T 2**], Lucan. 1,454–462 [**45 T 2**] (vgl. die Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**]).

nichts zu fürchten außer den Einsturz des Himmels.[91] Vermutlich hat sich Johannes ZWICKER von diesen Zeugnissen verleiten lassen, auch die vorliegende Appianosstelle aufzunehmen. Zu Unrecht, wie ich meine.[92]

66 T 3 Appianos *Celt.* F 6,1–3

I p. 50,9–19 VIERECK – ROOS; I p. 49,24 – 50,8 MENDELSSOHN; Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de virtutibus et vitiis, περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας) II.2 p. 221,21 – 222,5 ROOS; ZWICKER 73:

ὅτι Κελτοὶ μηδεμιᾷ μηχανῇ δυνηθέντες ἐπιβῆναι τῆς ἀκροπόλεως ἠρέμουν ὡς λιμῷ τοὺς ἔνδον παραστησόμενοι. καί τις ἀπὸ τοῦ Καπιτωλίου κατέβαινεν ἱερεύς, ὄνομα Δόρσων, ἐπὶ ἐτήσιον δή τινα ἱερουργίαν ἐς τὸν τῆς Ἑστίας νεών στέλλων τὰ ἱερὰ διὰ τῶν πολεμίων εὐσταθῶς· (2) τὸν δὲ νεὼν ἐμπεπρησμένον ἰδὼν ἔθυσεν ἐπὶ τοῦ συνήθους τόπου καὶ ἐπανῆλθεν αὖθις διὰ τῶν πολεμίων αἰδεσθέντων ἢ καταπλαγέντων αὐτοῦ τὴν τόλμαν ἢ τὴν εὐσέβειαν ἢ τὴν ὄψιν ἱερὰν οὖσαν. (3) ὁ μὲν δὴ κινδυνεύειν ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἑλόμενος ὑπ᾽ αὐτῶν ἐσώζετο τῶν ἱερῶν. καὶ τόδε φησὶν ὧδε γενέσθαι Κάσσιος[93] ὁ Ῥωμαῖος.

Da die Kelten auf keine Weise die Burg ersteigen konnten, verhielten sie sich ruhig, um die Belagerten durch Aushungerung zu unterwerfen. Damals stieg ein gewisser Priester namens Dorson vom Kapitol herab, um ein bestimmtes jährliches Opfer im Tempel der Hestia [= Vesta] darzubringen, und marschierte mit den heiligen Geräten aufrecht mitten durch die Feinde. (2) Als er sah, daß der Tempel in Brand gesteckt war, opferte er am gewohnten Ort und kehrte wiederum mitten durch die Feinde zurück, die Achtung oder Angst vor seinem Mut oder seiner Frömmigkeit oder seiner göttlichen Erscheinung empfanden. (3) So wurde er, der um der heiligen Handlungen willen Gefahren auf sich genommen hatte, durch eben diese gerettet. Und daß dies sich so zugetragen hat, berichtet der Römer Cassius.

Dieses in der konstantinischen Exzerptensammlung *de virtutibus et vitiis* (περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας) bewahrte Fragment behandelt eine Episode aus der Zeit der Belagerung Roms durch die Gallier. Die auch von Livius, Valerius Maximus, Florus, Minucius Felix und Cassius Dio[94] überlieferte Anekdote wurde bereits im Kommentar zu Livius (5, 46,2 f. [**36 T 4**]) ausführlich besprochen, sodaß eine erneute Behandlung hier nicht nötig ist. Die von Appian tradierte Version weist zwar deutliche Differenzen zu den anderen Berichten auf[95], stimmt aber gerade in dem für unsere Fragestellung wesentlichen Detail, nämlich der den Galliern zugeschriebenen Reaktion auf das Verhalten des Römers, mit Livius und Cassius Dio überein. Auch dort werden zwei Erklärungen dafür geboten, warum die Belagerer Dorson (bei Livius: C. Fabius Dorsuo, bei Cassius Dio: Καίσων Φάβιος) unbehelligt passieren ließen: Bewunderung für seinen Mut oder religiöse Scheu.[96] Daß aus dieser ahistorischen Legende keine Einblicke in die tat-

[91] Ptolem. FGrHist 138 F 2 = Strab. Geogr. 7, 3,8 [**7 T 1**] und Arr. Anab. 1, 4,6–8 [**65 T 2**].

[92] Soweit ich sehe, wurde die Notiz des Appianos von der einschlägigen Forschung so gut wie nicht berücksichtigt. Lediglich bei SOPEÑA GENZOR (1995) 87 A. 5 finde ich sie zitiert als Parallele zum Verhalten der Kelten vor Alexander.

[93] Zu dieser nicht unumstrittenen Konjektur s. unten den Kommentar.

[94] Liv. 5, 46,2 f. [**36 T 4**], Val. Max. 1, 1,11 [**39 T 1**], Flor. 1, 7 = 1, 13,16, Minuc. Fel. Octav. 6,2 [**81 T 2**], Cass. Dio 7, 25,5 f. [**85 T 1**].

[95] Der auffälligste Unterschied besteht darin, daß Dorsuo seine Opferhandlung nicht auf dem Quirinal, sondern im zerstörten Vestatempel vornimmt. Diese Abweichung von der restlichen Überlieferung hat für einige Diskussionen in der Forschung gesorgt, auf die ich im Kommentar zu Liv. 5, 46,2 f. [**36 T 4**] bereits kurz eingegangen bin. Da diese Streitfrage unser eigentliches Thema nicht berührt, seien nur Literaturnachträge gebracht: Giacinto CAPOROSSI, Il sacrificio di Fabio Dorsuo (Appiano Celt. fr. 6), Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena 10 (1989) 147–152, Jürgen VON UNGERN-STERNBERG, Eine Katastrophe wird verarbeitet: Die Gallier in Rom, in: Christer BRUUN (Hg.), The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 B.C., Rom 2000, 207–222 = Jürgen VON UNGERN-STERNBERG, Römische Studien. Geschichtsbewußtsein – Zeitalter der Gracchen – Krise der Republik (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 232), München-Leipzig 2006, 113–131, spez. 120, Federicomaria MUCCIOLI, Interessi etnografici e tradizioni storiografiche nel *Libro celtico* di Appiano, in: Atti del Congresso „Storiografia Locale e Storiografia Universale“. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica (Bologna, 16–18 dicembre 1999), Como 2001, 347–377, spez. 368–371.

[96] Liv. 5, 46,3 [**36 T 4**]: *seu attonitis Gallis miraculo audaciae, seu religione etiam motis*, Cass. Dio 7, 25,6 [**85 T 1**]: ... ὅτι αὐτοῦ εἴτ᾽ οὖν διὰ τοὺς θεοὺς εἴτε καὶ διὰ τὴν ἀρετήν, ἐφείσαντο ... – In den kürzeren Darstellungen bei Valerius Maximus, Florus und Minucius Felix findet sich nur mehr das religiöse Motiv.

sächliche religiöse Vorstellungswelt der Kelten zu gewinnen sind, wurde auch schon gesagt.

Kurz besprochen werden muß hier noch die Quellenfrage, die Schwierigkeiten bereitet. Im codex Peirescianus (= Turonensis C 980), dem einzigen Textzeugen für *de virtutibus et vitiis*, heißt es am Ende des Berichts über die Heldentat des Dorson: „Und daß dies sich so zugetragen hat, berichtet der Römer Causius" (καὶ τόδε φησὶν ὧδε γενέσθαι Καύσιος ὁ Ῥωμαῖος). Da das handschriftlich überlieferte Καύσιος sinnlos ist, wurde es bereits 1634 von Henricus VALESIUS (Henri DE VALOIS) zu Κάσσιος verbessert, eine Konjektur, die sich weithin durchgesetzt hat.[97] Zumeist wird dieser Κάσσιος mit dem römischen Annalisten L. Cassius Hemina identifiziert[98], der um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. eine mindestens vier (vermutlich fünf) Bücher umfassende Geschichte Roms von den Anfängen bis in seine eigene Zeit verfaßte.[99] Keinesfalls auszuschließen ist jedoch eine andere Deutung, wonach Καύσιος in Κλαύδιος zu emendieren und mit dem Annalisten Q. Claudius Quadrigarius[100] gleichzusetzen sei.[101] Wieder eine andere Möglichkeit hat Gary FORSYTHE[102] in Erwägung gezogen: Die oben zitierten acht Worte des Fragments stammen nicht von Appian, sondern seien eine Zutat des byzantinischen Exzerptors, der mit Καύσιος = Κάσσιος auf den Historiker Cassius Dio verweise, dessen Bericht über die Dorsuo-Episode (Cass. Dio 7, 25,5 f. [**85 T 1**]) gleichfalls in der konstantinischen Sammlung de *virtutibus et vitiis* überliefert ist. Gegen diese Interpretation spricht freilich, daß Dios Darstellung des Ereignisses merklich von Appian abweicht und der aus Nikaia in Bithynien stammende griechische Historiker wohl kaum als ὁ Ῥωμαῖος bezeichnet werden kann.[103] Außerdem verkennt diese These die übliche Arbeitsweise der konstantinischen Exzerptoren, die ihre Vorlagen getreu und ohne derartige Zusätze wiederzugeben pflegten. Wer sich hinter Καύσιος verbirgt, sei es nun Hemina oder Quadrigarius, bleibt also eine nicht eindeutig geklärte Frage, wenngleich man gemeinhin Hemina den Vorzug gibt. Unsicher ist aber auch, ob Appian diesen Autor direkt oder nur über eine Zwischenquelle verwendet hat, wobei letzteres weit mehr Wahrscheinlichkeit besitzt.[104]

[97] Sie wurde auch von Horace WHITE, Appian's Roman History (Loeb), London 1912, 110 und Paul VIERECK – Antoon Gerard ROOS, Appiani Historia Romana I, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecti Emilio GABBA, Leipzig 1962, 50 in den Text aufgenommen.

[98] So etwa von Emanuel HANNAK, Appianus und seine Quellen, Wien 1869, 11, MOMMSEN (1879) 320, Eduard SCHWARTZ, Appianus (2.), RE II.1 (1895) 216–237, spez. 218, Friedrich MÜNZER, Fabius (68.), RE VI.2 (1909) 1768, OGILVIE (1970) 731, Marta SORDI, Il Campidoglio e l'invasione gallica del 386 a.C., in: Marta SORDI (Hg.), I Santuari e la Guerra nel Mondo Classico (= Contributi dell'Istituto di storia antica 10), Mailand 1984, 82–91, spez. 83, Giacinto CAPOROSSI, Appiani Historia Romana: Keltiké. Edizione (introduzione, testo, traduzione italiana e commento storico) dei frammenti della Keltiké di Appiano di Alessandria, unpubl. tesi di laurea, Siena 1988, 119 f., Carlo SANTINI, I frammenti di L. Cassio Emina. Introduzione, testo, tradizione e commento, Pisa 1995, 171 f., Luciano CANFORA, Fonti latine e uso del latino in Appiano, in: Filellenismo e tradizionalismo a Roma nei primi due secoli dell'Impero. Convegno internazionale (Roma, 27–28 aprile 1995) (= Atti dei Convegni Lincei 125), Rom 1996, 85–95, spez. 85, Martine CHASSIGNET, L'annalistique romaine. II. L'annalistique moyenne (fragments) (Les Belles Lettres), Paris 1999, xiv, 104 A. 5, MUCCIOLI, a.a.O. 368–371 + A. 76, WILLIAMS (2001) 152 A. 43, Hans BECK – Uwe WALTER, Die Frühen Römischen Historiker I. Von Fabius Pictor bis Cn. Gellius, ²Darmstadt 2005, 265.

[99] Ausführlicher zu L. Cassius Hemina, über dessen Leben und Werk nur wenige gesicherte Aussagen getroffen werden können: Udo W. SCHOLZ, Zu L. Cassius Hemina, Hermes 117 (1989) 167–181, Gary FORSYTHE, Some notes on the history of Cassius Hemina, Phoenix 44 (1990) 326–344, SANTINI, a.a.O. 11–70, CHASSIGNET, a.a.O. ix–xvi, BECK – WALTER, a.a.O. 242–245.

[100] Zu ihm s. Hans BECK – Uwe WALTER, Die Frühen Römischen Historiker II. Von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus, Darmstadt 2004, 109–111 (mit Angabe älterer Literatur).

[101] So Alfred KLOTZ, Appians Darstellung des Zweiten Punischen Krieges. Eine Voruntersuchung zur Quellenanalyse der dritten Dekade des Livius (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 20, Heft 2), Paderborn 1936, 8: „Celt. 6 ist ein verderbter Name überliefert: Καύσιος ὁ Ῥωμαῖος; man denkt gewöhnlich mit H. Peters HRF p. 71 an Cassius Hemina. Sicher ist das keineswegs, da dieser wenig gewirkt hat. Mit demselben Recht könnte man Claudius Quadrigarius einsetzen." Diese Möglichkeit fassen auch andere Forscher ins Auge, vgl. István HAHN, Appian und seine Quellen, in: Gerhard WIRTH (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Johannes Straub gewidmet), Berlin-New York 1982, 251–276, spez. 261 + A. 21, Kai BRODERSEN, in: Appian von Alexandria. Römische Geschichte. Erster Teil: Die römische Reichsbildung, übersetzt von Otto VEH, durchgesehen, eingeleitet und erläutert von Kai BRODERSEN, Stuttgart 1987, 438, FORSYTHE, a.a.O. 342, Kai BRODERSEN, Appian und sein Werk, ANRW II 34.1 (1993) 339–363, spez. 357 und James H. RICHARDSON, Dorsuo and the Gauls, Phoenix 58 (2004) 284–297, spez. 286.

[102] FORSYTHE, a.a.O. 342 f.

[103] Vgl. die Kritik bei SANTINI, a.a.O. 172, RICHARDSON, a.a.O. 286, BECK – WALTER, a.a.O. Bd. I 265.

[104] Als vermitteltes Zitat erachten die Stelle etwa HANNAK, a.a.O. 111, SCHWARTZ, a.a.O. 218, MÜNZER, a.a.O. 1768, BECK – WALTER, a.a.O. Bd. I 265.

66 T 4 [?] Appianos *Celt.* F 11,1–4

I p. 51,20 – 52,7; 14–18 Viereck – Roos; cf. I p. 51,9–17; 51,24 – 52,2 Mendelssohn; Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de legationibus Romanorum ad gentes, περὶ πρέσβεων Ῥωμαίων πρὸς ἐθνικούς) I.1 p. 70,20–27; 71,2–5 de Boor = Zwicker 73:

ὅτι τὸ τῶν Σενόνων ἔθνος ἔνσπονδον ἦν Ῥωμαίοις, καὶ ἐμισθοφόρουν κατὰ Ῥωμαίων. ἡ δὲ βουλὴ πρέσβεις ἔπεμψεν ἐγκαλέσοντας, ὅτι ὄντες ἔνσπονδοι μισθοφοροῦσι κατὰ Ῥωμαίων. (2) τούτους Βριτόμαρις ὁ Κελτὸς ἀγανακτῶν ὑπὲρ τοῦ πατρός, ὅτι συμμαχῶν Τυρρηνοῖς ὑπὸ Ῥωμαίων ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ διέφθαρτο, τά τε κηρύκεια φέροντας καὶ τὴν ἄσυλον ἐσθῆτα περικειμένους κατέτεμεν ἐς πολλὰ καὶ τὰ μέρη τῶν σωμάτων διέρριψεν ἐς τὰ πεδία. (3) [...] (4) ὕστερον δὲ Σένονες, οὐκ ἔχοντες ἔτι πατρίδας, ἐς ἃς διαφύγωσιν, συνέπεσον εἰς χεῖρας ὑπὸ τόλμης τῷ Δομετίῳ καὶ ἡττώμενοι σφᾶς αὐτοὺς ὑπὸ ὀργῆς διεχρῶντο μανικῶς. καὶ δίκη μὲν ἤδη παρανομίας ἐς πρέσβεις ἐγένετο Σένοσιν.

Obgleich der Stamm der Senonen mit den Römern verbündet war, dienten sie dennoch als Söldner gegen die Römer. Der Senat schickte daher Gesandte zu ihnen, die sich darüber beklagten, daß jene trotz ihres Bündnisses gegen die Römer als Söldner dienten. (2) Der Kelte Britomaris, erzürnt darüber, daß sein Vater als Bundesgenosse der Etrusker in eben diesem Krieg von den Römern getötet worden war, ließ die Gesandten, obwohl sie den Heroldstab trugen und das unverletzliche Gewand anhatten, in viele Stücke hauen und die Körperteile über die Felder verstreuen. (3) [...] (4) Später stürzten sich die Senonen, die keine Heimstätten mehr hatten, in die sie fliehen konnten, tollkühn in die Schlacht mit Domitius, wurden besiegt und nahmen sich in ihrem wütenden Wahn selbst das Leben. So traf die Senonen die gerechte Strafe für den Frevel an den Gesandten.

Für diese Nachricht siehe den Kommentar zum Fragment aus Appians *Samnitischer Geschichte* (Samn. F 6,1–4 [**66 T 1**]), das in ganz ähnlicher Formulierung auf dieselben Ereignisse zu sprechen kommt.[105]

66 T 5 Appianos *Celt.* F 12,1–3

I p. 52,20 – 53,8 Viereck – Roos = I p. 52,13–17 Mendelssohn = Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de legationibus gentium ad Romanos, περὶ πρέσβεων ἐθνῶν πρὸς Ῥωμαίους) I.2 p. 524,7–18 de Boor; Zwicker 73:

ὅτι οἱ Σαλύων ⟨δυνάσται⟩, τοῦ ἔθνους ἡττηθέντος ὑπὸ Ῥωμαίων, ἐς Ἀλλόβριγας κατέφυγον. καὶ αὐτοὺς ἐξαιτοῦντες οἱ Ῥωμαῖοι στρατεύουσιν ἐπὶ τοὺς Ἀλλόβριγας οὐκ ἐκδιδόντας, ἡγουμένου σφῶν Γναίου Δομετίου. (2) ᾧ παροδεύοντι ⟨τὴν⟩ τῶν Σαλύων ἐντυγχάνει πρεσβευτὴς Βιτοίτου βασιλέως τῶν Ἀλλοβρίγων, ἐσκευασμένος τε πολυτελῶς. καὶ δορυφόροι παρείποντο αὐτῷ κεκοσμημένοι καὶ κύνες· δορυφοροῦνται γὰρ δὴ καὶ πρὸς κυνῶν οἱ τῇδε βάρβαροι. (3) μουσικός τε ἀνὴρ εἵπετο, βαρβάρῳ μουσικῇ τὸν βασιλέα Βιτοῖτον, εἶτ᾽ Ἀλλόβριγας, εἶτα τὸν πρεσβευτὴν αὐτὸν ἔς τε γένος καὶ ἀνδρεῖαν καὶ περιουσίαν ὑμνῶν· οὗ δὴ καὶ μάλιστα ἕνεκα αὐτοὺς οἱ τῶν πρεσβευτῶν ἐπιφανεῖς ἐπάγονται. ἀλλ᾽ ὃ μὲν συγγνώμην αἰτῶν τοῖς Σαλύων δυνάσταις ἀπέτυχεν.[106]

Die Anführer der Salyer [= Salluvier] waren, nachdem dieses Volk von den Römern besiegt worden war, zu den Allobrogern geflohen. Da die Allobroger deren Auslieferung verweigerten, zogen die Römer unter der Führung des Cn. Domitius [Ahenobarbus] gegen sie ins Feld. (2) Als dieser das Gebiet der Salyer durchzog, kam ihm ein kostbar gekleideter Gesandter des Allobrogerkönigs [richtig: Arvernerkönigs] Bituitos entgegen. In dessen Gefolge waren gleichfalls geschmückte Leibwächter und Hunde; denn die dortigen Barbaren werden auch von Hunden beschützt. (3) Ferner folgte ihm ein Sänger, der in barbarischem Lied zunächst den König Bituitos, dann die Allobroger [= Arverner] und schließlich den Gesandten selbst in Bezug auf Herkunft, Tapferkeit sowie Reichtum pries. Hauptsächlich

[105] Vgl. ferner die Kommentare zu Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**] und Liv. per. 12 [**36 T 22**]. Von der Ermordung der römischen Gesandten berichten auch Oros. 3, 22,12–14 [**121 T 1**] und August. civ. 3, 17 [**122 T 1**].

[106] Zur Verdeutlichung des historischen Kontextes zitiere ich das Fragment in vollem Umfang; Zwicker hat hiervon nur den Abschnitt von δορυφοροῦνται bis ἐπάγονται aufgenommen.

aus diesem Grund führen besonders vornehme Gesandte solche Männer mit sich. Obwohl dieser Gesandte um Verzeihung für die Anführer der Salyer bat, erreichte er nichts.

Dieses wichtige Fragment aus Appianos' Κελτική ist in den *excerpta de legationibus gentium ad Romanos* (περὶ πρέσβεων ἐθνῶν πρὸς Ῥωμαίους) des Konstantinos VII. Porphyrogennetos überliefert. Berichtet wird hier eine Episode aus dem Krieg, den die Römer in den 20er Jahren des 2. Jh.s v. Chr. gegen diverse Stämme Südgalliens führten.[107] Nachdem C. Sextius Calvinus 122 v. Chr. die Salluvier unterworfen hatte, waren einige Anführer dieses Volkes zu den benachbarten Allobrogern geflohen. Deren Weigerung, die flüchtigen Salluvier auszuliefern, nahm Sextius' Nachfolger auf dem Kriegsschauplatz, Cn. Domitius Ahenobarbus, zum Anlaß, gegen die Allobroger zu marschieren. Noch bevor es Anfang 121 zur Schlacht kam, unternahm der Arvernerkönig Bituitos den vergeblichen Versuch, auf diplomatischem Weg zugunsten der Allobroger und der Salluvier zu intervenieren. Der Auftritt der arvernischen Gesandtschaft vor Domitius wird von Appianos besonders anschaulich geschildert. Wiederholt und wohl zu Recht hat man vermutet, daß diese detailreiche Beschreibung letztlich auf Poseidonios zurückgeht.[108] Freilich nicht diesem, sondern Appianos ist es anzulasten, wenn Bituitos irrtümlich zum König der Allobroger gemacht wird, eine Verwechslung, die auf mangelnder Kenntnis der historischen Gegebenheiten beruht.[109] Dessen ungeachtet bietet das Fragment einen wertvollen Einblick in die Lebenswelt des spätlatènezeitlichen Gallien. Der aus hohem Adel stammende Gesandte[110] präsentiert sich bei diesem offiziellen Anlaß vor den Römern in kostspieligem Prunk, in Begleitung seiner Leibwächter und Hunde.[111] Zu seiner Entourage gehört auch ein Sänger, der nicht nur auf Bituitos und die Arverner ein Loblied anstimmte, sondern auch die Verdienste seines Geldgebers gebührend hervorhob. Hierin manifestiert sich das keineswegs uneitle Selbstwertgefühl des gallischen Adels, wozu auch die demonstrative Zurschaustellung von Reichtum gehörte. Bei dem als μουσικός τε ἀνήρ bezeichneten Poeten handelt es sich natürlich um einen Barden, dessen zentrale Rolle in der gallischen Gesellschaft auch aus anderen Schriftzeug-

[107] Zum Historischen vgl. die Darstellungen bei Friedrich Münzer, Domitius (20.), RE V.1 (1903) 1322–1324, Ebel (1976) 64–74 und Malitz (1983) 175–177.

[108] S. dazu bereits Emanuel Hannak, Appianus und seine Quellen, Wien 1869, 116, ferner Malitz (1983) 177 + A. 56, 430 f., Dobesch – Wenk (1989) 103, Dobesch (1996) 56 = Dobesch (2001) II 644, Dobesch [2007] 92 A. 57, Zecchini [2009] 67.

[109] In der Parallelüberlieferung bei Liv. per. 61,5, Val. Max. 9, 6,3, Oros. 5, 14,1 wird Bituitos korrekt als König der Arverner bezeichnet. Auf den Irrtum bei Appianos machen u. a. Hannak, a.a.O. 116, Duval (1971) 439, Ebel (1976) 71 A. 31, Kai Brodersen, in: Otto Veh – Kai Brodersen, Appian von Alexandria. Römische Geschichte. Erster Teil: Die römische Reichsbildung, Stuttgart 1987, 438, Dobesch – Wenk (1989) 103, Dobesch (1996) 56 = Dobesch (2001) II 644, Dobesch [2007] 92 A. 57 aufmerksam. – Vergleichbare Flüchtig- und Ungenauigkeiten lassen sich auch sonst bei Appianos beobachten. Auffällig ist, daß er auch in einem anderen Fragment derselben Schrift (Celt. F 17a) irrtümlicherweise von Ἀλλοβρίγες spricht, obwohl die dort beschriebenen Kampfhandlungen Caesars gegen die Veneter gerichtet waren, wie Antoon Gerard Roos, Lesefrüchte (1. Ein Fragment der Κελτική Appians), Mnemosyne (3rd series) 2 (1935) 233–244, spez. 233–236 gezeigt hat. Zecchini (1978) 165 A. 62 hat in diesem Zusammenhang auf eine Stelle bei Cass. Dio 38, 43,3 hingewiesen, an welcher der Suebe Ariovistus als Ἀλλόβριξ bezeichnet wird. Daraus folgert er, „che tra gli storici greci del IIpex-IIIpin. pare diffusa quest'abitudine di chiamare Allobrogi altre popolazioni, galliche e non; …" Vgl. auch Giacinto Caporossi, Appiani Historia Romana: Keltiké. Edizione (introduzione, testo, traduzione italiana e commento storico) dei frammenti della Keltiké di Appiano di Alessandria, unpubl. tesi di laurea, Siena 1988, 12 + A. 19. – Daß Appianos hier den Text seiner Vorlage zumindest sprachlich überarbeitet hat, zeigt auch der Gebrauch von δὴ καὶ μάλιστα, einer ihm eigentümlichen Betonungsformel; s. dazu Bernhard Goldmann, Einheitlichkeit und Eigenständigkeit der Historia Romana des Appian (= Beiträge zur Altertumswissenschaft 6), Hildesheim-Zürich-New York 1988, 80 + A. 190.

[110] García Quintela (1999a) 210 [vgl. auch García Quintela [2003] 266] hat die Vermutung geäußert, der Gesandte sei wahrscheinlich ein Druide gewesen, wofür er auf die Ausführungen von Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 65, 87 f. verweist. Bei den französischen Keltologen ist jedoch nur allgemein davon die Rede (S. 87), daß „[l]es fonctions d'ambassadeurs […] sont réservées aux druides en conséquence de leurs capacités juridiques." – Hierbei handelt es sich freilich um eine durch nichts bewiesene Behauptung, mit der García Quintelas Annahme steht und fällt.

[111] Dobesch (1996) 56 A. 274 = Dobesch (2001) II 644 A. 247 betont zu Recht, daß es sich bei diesen Hunden „offenbar um speziell gezüchtete (nicht irgendwelche!), kostbare und eigens ausgebildete Tiere handelte."

nissen bekannt ist, namentlich aus – von mir bereits ausführlich kommentierten – Fragmenten des Poseidonios.[112] Die vorliegende Stelle zeigt sehr schön, daß solche Barden „für den, der sie belohnen konnte, ein ganz wesentlicher, ja unentbehrlicher Bestandteil der Ehre, der Repräsentation und des sozialen Ansehens“[113] waren.

66 T 6 Appianos *Ib.* 48

I p. 98,22–24 VIERECK – ROOS = p. 43 GOUKOWSKY:

Νεργόβριγες δέ, προσαγομένων αὐτοῖς μηχανημάτων ἅμα καὶ χωμάτων, κήρυκα πέμψαντες λυκῆν ἀντὶ κηρυκείου περικείμενον ᾔτουν συγγνώμην.

Die Nergobriges schickten, als Belagerungsmaschinen und gleichzeitig Erdwälle gegen sie herangeführt wurden, einen Herold, der anstelle des Heroldsstabes ein Wolfsfell trug, und baten um Verzeihung.

Erst die jüngere Forschung hat erkannt, daß diese auf den ersten Blick unauffällige Nachricht für die Religion der Keltiberer von Bedeutung ist. Zunächst aber ein Wort zum historischen Kontext.[114] Das geschilderte Ereignis fällt ins Jahr 152 v. Chr., in dem der Konsul M. Claudius Marcellus als Statthalter des dieseitigen Spanien einen für Rom erfolgreichen Feldzug in Keltiberien führte. Der bewährte Kriegsmann marschierte das Tal des Jalón aufwärts gegen die wichtige Stadt *Ocilis* (j. Medinaceli, prov. Soria), die ihm kampflos zufiel und nur einige Geiseln und dreißig Talente Silber stellen mußte. Aufgrund dieser milden Behandlung schickten auch die Bewohner von *Nertobriga* (j. Calatorao am unteren Jalón, 30 km nordöstlich von *Bilbilis*, prov. Zaragoza)[115] eine erste Gesandtschaft, um seine Friedensbedingungen in Erfahrung zu bringen. Marcellus forderte die Stellung von hundert Reitern, die auch an ihn abgeschickt wurden. Allerdings überfielen in der Zwischenzeit andere Einwohner der Stadt die Nachhut der Römer und erbeuteten einige Lasttiere. Als dann die Reiter bei Marcellus eintrafen, entschuldigten sie diesen Überfall damit, daß die Angreifer nichts von den Vereinbarungen gewußt hätten. Marcellus ging darauf jedoch nicht ein, nahm die Reiter gefangen, verkaufte deren Pferde, plünderte das Gebiet der *Nertobriges* und begann mit der Belagerung von deren Stadt. Hierauf sandten sie den in ein Wolfsfell gekleideten Unterhändler, der aber mit seiner Bitte um Verzeihung nichts erreichte, da Marcellus dies an die Bedingung knüpfte, daß auch alle *Aravaci*, *Belli* und *Titti* um Frieden ansuchten. Erst eine dritte Gesandtschaft der genannten keltiberischen Stämme konnte sich auf einen Waffenstillstand mit Marcellus verständigen.

Uns interessiert hier nur die zweite Gesandtschaft. Auffällig daran ist der von Appian eigens vermerkte Umstand, daß der Herold anstatt des Heroldsstabes (κηρύκειον) ein Wolfsfell trägt (λυκῆν … περικείμενον). Diese Aufmachung fällt zweifellos aus dem Rahmen des im diplomatischen Verkehr Üblichen, und zwar nicht nur aus der Perspektive eines Griechen oder Römers. Auch bei den Kelten (innerhalb wie außerhalb Hispaniens) war es nach Ausweis der Quellen Usance, daß Gesandte zum Zeichen

[112] Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 p. 246 C–D [**20 T 3**]; Poseid. FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F [**20 T 4**]; Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**], zu den Barden vgl. auch noch Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**], Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**].

[113] DOBESCH (1980) 426.

[114] S. dazu SIMON (1962) 30–34, CIPRÉS (1993) 111 f., SOPEÑA GENZOR (1995) 109, MUÑIZ COELLO [2001] 135–147.

[115] Zur Lokalisierung von *Nertobriga* s. Adolf SCHULTEN, Nertobriga (1.), RE XVII.1 (1936) 54, SIMON (1962) 33, TOVAR (1974/76/89) III 414, SOPEÑA GENZOR (1995) 109 A. 117, CAPALVO (1996) 155, Paul GOUKOWSKY, Appien. Histoire Romaine, tome II, livre VI (L'Ibérique) (Les Belles Lettres) Paris 1997, 127 A. 296, Pedro BARCELÓ, Nertobriga [1], DNP VIII (2000) 856, John S. RICHARDSON, Appian, Wars of the Romans in Iberia (Iberike), with an introduction, translation and commentary, Warminster 2000, 144 f., MUÑIZ COELLO [2001] 137 + A. 6, SOPEÑA GENZOR [2005] 355. – Die Νεργόβριγες (so die handschriftlich überlieferte Form) bei Appian sind zweifellos mit den Bewohnern von *Nertobriga* zu identifizieren; in der griechischen Unzialschreibung ist die Verwechslung von Τ mit Γ ein ganz geläufiges Phänomen.

des Friedens Zweige oder Stäbe mit sich führten.[116] Außerdem bestanden Gesandtschaften bei den Keltiberern und den Galliern im Normalfall aus mehreren Personen, während hier nur ein Bote auftritt, was vielleicht gleichfalls als Abweichung von der Norm zu betrachten ist.[117] Der in ein Wolfsfell gekleidete Herold entspricht jedenfalls nicht dem gewöhnlichen Bild eines Unterhändlers.[118] Ansprechend ist die Vermutung von Pilar CIPRÉS, wonach es sich bei diesem Abgesandten um einen Vertreter der nertobrigensischen *iuventus* (νέοι bei Appian) handelt, also um einen Krieger aus der wehrfähigen Bevölkerungsgruppe, die wohl auch für den Überfall auf die römische Nachhut verantwortlich war.[119] Auf eine militärische Funktion deute auch das Wolfsfell, das sich interpretieren läßt „como símbolo asociado al grupo que integra la fuerza militar celtibérica, mientras que el bastón podría ser representivo del ejercicio de otras formas funciones públicas."[120] Für diese Annahme lassen sich auch ikonographische Zeugnisse beibringen. So hat man in diesem Zusammenhang wiederholt auf die kantabrische Stele von Zurita (prov. Santander) hingewiesen, die mit dem Fell eines Caniden (Hund? Wolf?) bedeckte Krieger zeigt.[121] Aus dem keltiberischen Raum läßt sich eine numantinische Vase anführen, auf der ein mit einem Tierfell (Wolfsfell?) bedeckter Menschenkopf zu sehen ist.[122] Die Appianstelle hat in Kombination mit diesen (freilich nicht ganz sicheren) Darstellungen zu der interessanten Vermutung Anlaß gegeben, daß das Wolfsfell das Merkmal gewisser Kriegerverbände sein könnte, vergleichbar den kultisch-ekstatischen Maskenkriegern des germanischen Altertums.[123] In der altnordischen Literatur werden gemeinsam mit den besser bekannten *berserkir* (ein Kompositum aus *ber* ‚Bär' und *serkr* ‚Hemd', ‚Fell') auch noch die *ulfheðnar* (‚Wolfshäuter') genannt. In beiden Fällen handelt es sich um Krieger in Fellverkleidungen, die ihren Ursprung in *Odin* geweihten kultischen Kriegerbünden hatten.[124] Auch die Keltiberer könnten solche Männerbünde gekannt haben, die sich einem speziellen Gott weihten. Da das Wolfsfell ein charakteristisches Attribut des gallischen *Sucellus* ist, hat man an eine diesem ähnliche Unterweltsgottheit gedacht.[125] Man verweist in diesem Kontext gelegentlich auf den im vettonischen Heiligtum von Postoloboso (prov. Ávila) verehrten *Vaelicus*, ein vermutlich vom kelt. Wort für ‚Wolf' (**u̯ai̯los*; vgl. mir. *fáel*, als Namenselement aber schon seit uririscher Zeit belegt) abgeleitetes Theonym, das von Francisco MARCO SIMÓN als eine hi-

[116] Vgl. etwa die Beschreibung der keltischen Gesandten an Hannibal (218 v. Chr.) bei Pol. hist. 3, 52,3 [**16 T 6**], die „mit Zweigen und Kränzen entgegenkamen, was bei fast allen Barbaren ein Zeichen von Freundschaft ist, wie bei den Griechen das Kerykeion" (συνήντων αὐτῷ, θαλλοὺς ἔχοντες καὶ στεφάνους· τοῦτο γὰρ σχεδὸν πᾶσι τοῖς βαρβάροις ἐστὶ σύνθημα φιλίας, καθάπερ τὸ κηρύκειον τοῖς Ἕλλησιν). Für den hispanischen Bereich sei nur auf die Berichte bei Appian verwiesen: Die Bewohner der vakkäischen Stadt *Cauca* schicken 151 v. Chr. an L. Licinius Lucullus ihre Ältesten, die bekränzt sind und Ölzweige tragen (Ib. 52: στεφανωσάμενοί τε καὶ φέροντες ἱκετηρίας). Ölzweige tragen auch die Lusitanier, die 147 v. Chr. zum Praetor L. Vetilius gesandt werden (Ib. 61: σύν ἱκετηρίαις), und die Numantiner unter der Führung des Rectugenos, die bei anderen Städten der *Aravaci* um Unterstützung gegen Rom ansuchten (Ib. 94: σύν ἱκετηρίαις). Vgl. dazu auch SOPEÑA GENZOR (1995) 109–112, SOPEÑA GENZOR [2005] 368 f.

[117] Auf diesen ungewöhnlichen Umstand hat SOPEÑA GENZOR (1995) 109 hingewiesen.

[118] RICHARDSON, a.a.O. 145 vermerkt hierzu: „The use by the Nertobriges of a wolf-skin rather than a herald's staff is perhaps intended to demonstrate their barbarism of practice as opposed to their civilised use of the convention of herolds." Diese Erklärung greift sicher zu kurz. Appian konstatiert nur ein Faktum, nimmt aber keinerlei Wertung vor.

[119] CIPRÉS (1993) 111 f., vgl. auch die zustimmenden Bemerkungen bei MARCO SIMÓN (1998) 117 und SOPEÑA GENZOR [2005] 368 f. – Wenig vermag ich der Theorie von MUÑIZ COELLO [2001] 144–147 abzugewinnen, daß es sich bei diesem Herold möglicherweise um einen Priester gehandelt habe.

[120] CIPRÉS (1993) 112.

[121] S. dazu BLÁZQUEZ (1973) 810, BLÁZQUEZ (1975) 169, BLÁZQUEZ (1983) 275, PERALTA LABRADOR (1991) 93, CIPRÉS (1993) 111 f. + A. 71, MARCO SIMÓN (1993a) 497, SOPEÑA GENZOR (1995) 114, 119, 305 Abb. 48, LORRIO (1997a) 332, MARCO SIMÓN (1998) 117, BLÁZQUEZ (1999a) 310, MARCO SIMÓN [2005b] 332, SOPEÑA GENZOR [2005] 370.

[122] S. dazu CIPRÉS (1993) 111 + AA. 69 f., MARCO SIMÓN (1993a) 497, SOPEÑA GENZOR (1995) 114, 300 Abb. 29, MARCO SIMÓN (1998) 117, BLÁZQUEZ (1999a) 310, Francisco MARCO SIMÓN, *De Gallia in Hispaniam*: Notes on a brooch with the heads of a lion, a bull and human found in Celtiberia, in: Ancient West & East vol. 3, no. 2, Leiden-Boston 2004, 376–384, spez. 381 A. 25, SOPEÑA GENZOR [2005] 370.

[123] Vgl. MARCO SIMÓN (1993a) 497, SOPEÑA GENZOR (1995) 113–116, 119, 267, MARCO SIMÓN (1998) 117, MUÑIZ COELLO [2001] 142 f., 145, ÁLVAREZ-SANCHÍS (2003) 320, MARCO SIMÓN [2005b] 332.

[124] S. dazu SIMEK (1995) 47 f., 435.

[125] Vgl. BLÁZQUEZ (1962) 11, BLÁZQUEZ (1973) 810, BLÁZQUEZ (1975) 169, BLÁZQUEZ (1983) 275, MARCO SIMÓN (1987) 66, PERALTA LABRADOR (1991) 93, CIPRÉS (1993) 112, MARCO SIMÓN (1993a) 497, SOPEÑA GENZOR (1995) 116, LORRIO (1997a) 332, MARCO SIMÓN (1998) 117, BLÁZQUEZ (1999a) 310, ÁLVAREZ-SANCHÍS (2003) 320, SOPEÑA GENZOR [2005] 370. – In Hispanien ist *Sucellus* freilich nur sehr schlecht belegt, epigraphische Zeugnisse fehlen überhaupt; vgl. dazu meinen Kommentar zu Plin. nat. hist. 3, 10 [**48 T 3**].

spanische Variante des *Sucellus* angesehen wird.[126] Betont sei abschließend, daß all diese spannenden Überlegungen mangels eindeutiger Evidenz notgedrungen sehr hypothetisch bleiben müssen.[127]

66 T 7 Appianos *Ib.* 52

I p. 101,14–20 Viereck – Roos = p. 47 Goukowsky:

καταλαβόντων δ᾿ αὐτὰ τῶν δισχιλίων ἐσήγαγε τὴν ἄλλην στρατιὰν ὁ Λούκουλλος καὶ τῇ σάλπιγγι ὑπεσήμαινε κτείνειν Καυκαίους ἅπαντας ἡβηδόν. οἳ μὲν δὴ πίστεις τε καὶ θεοὺς ὁρκίους ἐπικαλούμενοι καὶ Ῥωμαίους ἐς ἀπιστίαν λοιδοροῦντες διεφθείροντο ὠμῶς, ἐκ δισμυρίων ἀνδρῶν κατὰ πύλας ἀποκρήμνους διαφυγόντων ὀλίγων.

Nachdem die 2000 Soldaten diese [sc. die Mauern] besetzt hatten, führte Lucullus den Rest seines Heeres hinein und gab durch ein Trompetenzeichen den Befehl, alle waffenfähigen Kaukaier umzubringen. Diese wurden, obgleich sie sich auf die Versprechungen beriefen, an die für Eide zuständigen Götter appellierten und die römische Treulosigkeit verfluchten, dennoch grausam hingeschlachtet; von den 20 000 Mann konnten nur wenige durch an abschüssigen Stellen gelegene Tore entkommen.

Appianos berichtet hier vom grausamen Vorgehen der Römer gegen die Bewohner von *Cauca*.[128] Diese zwischen den Flüssen Eresma und Voltoya liegende Stadt der keltischen *Vaccaei* (j. Coca, prov. Segovia) erfuhr 151 v. Chr. durch L. Licinius Lucullus, den Statthalter der *Hispania citerior*, eine besonders treulose Behandlung. Nach Kämpfen, die für die Römer nicht geringe Verluste gebracht hatten, kam es zu einem Friedensschluß, demzufolge die *Caucenses* nicht nur Geiseln, Geld und berittene Hilfstruppen stellen, sondern auch eine Besatzung in ihre Stadt aufnehmen mußten. Lucullus ließ zunächst 2000 ausgesuchte Soldaten auf den Mauern postieren, führte dann aber auch seine restlichen Truppen in die Stadt, deren wehrfähige Bevölkerung fast zur Gänze niedergemetzelt wurde. Unser Interesse verdient die Reaktion der überrumpelten *Caucenses*, die in ihrer Bedrängnis auch die für Eide zuständigen Götter angerufen haben sollen (καὶ θεοὺς ὁρκίους ἐπικαλούμενοι). Appianos bezeugt damit für das keltische Hispanien die Vorstellung, daß bestimmte Götter über die Einhaltung von Verträgen wachten und als Zeugen deren Unverletzlichkeit garantieren sollten.[129] Auch andere Völker der iberischen Halbinsel waren dieser Auffassung. So berichtet derselbe Autor von denjenigen Lusitaniern, die 150 v. Chr. von Servius Sulpicius Galba auf ähnlich erbarmungslose Weise wie ein Jahr zuvor die *Caucenses* niedergemacht wurden, sie hätten klagend die Namen der Götter angerufen und sich auf die vorher gemachten Versprechungen berufen.[130] Die Namen der für die Eide verantwortlichen Numina gibt Appianos nicht preis, doch hat man in der Forschung diese Götter mit einer Gruppe von inschriftlich in Hispanien belegten Theonymen (*Tongoe*, *Togae*, *Togoti* [alle Dat.], *Tokoitos* [Gen.]) in Verbindung gebracht, die alle von der Verbalwurzel **tong*- ‚schwören' abgeleitet werden.[131] Freilich ist diese Deutung alles ande-

[126] Marco Simón (1987) 66, Marco Simón (1993a) 497, vgl. auch Peralta Labrador (1991) 93, Ciprés (1993) 112, Blázquez (2001b) 74, Álvarez-Sanchís (2003) 320.

[127] Vgl. die zu Zurückhaltung mahnenden Worte von Sopeña Genzor (1995) 119 und 267.

[128] Zu *Cauca* vgl. Holder I 865 f. und die Lexikonbeiträge von Emil Hübner, Cauca, RE III.2 (1899) 1800 f., Robert Grosse, Cauca, KlP I (1979) 1092 f.; zum historischen Kontext vgl. Simon (1962) 49–52.

[129] Auf die vorliegende Appianosstelle wird in der religionshistorischen Literatur wiederholt hingewiesen, etwa von Blázquez (1962) 44, Blázquez (1983) 146, Marco Simón (1993b) 47, Marco Simón (1998) 48, 106, Francisco Marco Simón, Texto e imagen, *ethos* y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana, in: Julio Mangas (Hg.), Italia e Hispania en la crisis de la República romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20–24 de septiembre de 1993), Madrid 1998, 387–402, spez. 391, Marco Simón (1999b) 38, Solana – Hernández (2000) 180, Francisco Marco Simón, Figurativism and abstraction in the hospitality tesserae of Celtic Hispania, Acta Musei Nationalis Pragae, series A – Historia 56 (2002) 39–44, spez. 39, Marco Simón [2005b] 324, Marco Simón [2006a] 216 + A. 15.

[130] App. Ib. 60 [**66 T 8**]: ὀδυρομένους τε καὶ θεῶν ὀνόματα καὶ πίστεις ἀνακαλοῦντας. Diese Vorstellung findet sich auch für die Iberer belegt, s. dazu Liv. 27, 17,13, App. Ib. 33 und die Bemerkungen von Blázquez (1962) 44, Blázquez (1983) 145 f.

[131] S. dazu mit den Belegen Blázquez (1975) 173–176, Marco Simón, Texto a.a.O. 391, Marco Simón (1999b) 38, Solana – Hernández (2000) 180, Álvarez-Sanchís (2003) 311, Sopeña Genzor [2005] 354.

re als unumstritten. Die traditionellen Etymologien dieser GNN wurden nämlich jüngst von Blanca María Prósper als unbefriedigend verworfen.[132] Für *Tongoe* etwa schlägt sie als alternative Erklärung eine Ableitung von der Wurzel **teng*- ‚anfeuchten', ‚benässen' vor[133]; *Togae* interpretiert sie als ein von der Wurzel *(*s*)*teg*- ‚bedecken' abgeleitetes Verbalsubstantiv *(*s*)*togah*$_2$ ‚Bedeckung', ‚Schutz'.[134] Angesichts dieser Kontroversen müssen alle Versuche, Appianos' θεοί mit konkreten Göttern des einheimischen Pantheon zu identifizieren, höchst unsicher bleiben.

66 T 8 [?] Appianos *Ib.* 60

I p. 106,24 – 107,2 Viereck – Roos = p. 54 Goukowsky:

ὡς δ᾽ ἧκεν ἐπὶ τοὺς πρώτους, ἐκέλευεν ὡς φίλους θέσθαι τὰ ὅπλα, θεμένους δ᾽ ἀπετάφρευέν τε καὶ μετὰ ξιφῶν τινας ἐσπέμψας ἀνεῖλεν ἅπαντας, ὀδυρομένους τε καὶ θεῶν ὀνόματα καὶ πίστεις ἀνακαλοῦντας.

Als er zu den ersten kam, befahl er ihnen, als Freunde die Waffen niederzulegen. Nachdem sie die Waffen abgelegt hatten, sonderte er sie durch einen Graben ab und schickte einige mit Schwertern bewaffnete Männer hinein, die alle Leute töteten, obwohl diese wehklagten und die Namen der Götter anriefen und sich auf die Versprechungen beriefen.

Diese Episode stammt aus Appians Bericht über die Aktivitäten des Jahres 150 v. Chr. in Hispanien.[135] Damals war der Praetor der Provinz *Hispania ulterior*, Servius Sulpicius Galba, in das Gebiet der Lusitanier eingefallen. Diese schickten daraufhin zwecks Verhandlungen Gesandte an Galba, der ihnen im Falle ihrer Unterwerfung fruchtbares Siedlungsland versprach. Außerdem stellte er die Bedingung, daß sie sich in drei Gruppen aufteilten und an von ihm benannten Plätzen getrennt voneinander warten sollten, um sie anzusiedeln. Nachdem Galba die erste Gruppe dazu bewegen konnte, ihre Waffen niederzulegen, ließ er sie von seinen Soldaten erbarmungslos niedermachen.[136] In gleicher Weise ging er auch bei den beiden anderen Gruppen vor. Die Zahl der überfallenen Lusitanier läßt sich nach den widersprüchlichen Angaben in der Parallelüberlieferung[137] nicht eindeutig bestimmen. Sicher ist aber, daß Appianos übertreibt, wenn bei ihm alle (ἅπαντας) getötet werden, da nachweislich ein Teil in die Sklaverei verkauft wurde.[138] Unser Interesse verdient, wie die Lusitanier in dieser Situation reagierten, nämlich daß sie „die Namen der Götter anriefen und sich auf die Versprechungen beriefen." Ob sich die Lusitanier damals tatsächlich so verhalten haben[139] oder hier eine Zutat Appians (respektive seiner Quelle) vorliegt, läßt sich schwer sagen. Auffällig ist jedenfalls, daß Appianos wenige Kapitel zuvor ganz Ähnliches für die Bewohner der vakkäischen Stadt *Cauca* überliefert. Im Jahr 151 v. Chr. erteilte der römische Konsul und Statthalter der *Hispania citerior* L. Licinius Lucullus seinen Soldaten den Befehl, alle erwachsenen Einwohner von *Cauca* niederzumachen, „obgleich sie sich auf die Versprechungen beriefen, an die für Eide zuständigen Götter appellierten und die römische Treulosigkeit verfluchten."[140] Möglicherweise hat Appianos das Verhalten der Lusitanier in Analogie zu jenem der Vakkäer gestaltet. Allerdings ist die Annahme einer Duplette keineswegs zwingend, da solche Anrufungen der Götter wenig spezifisch sind und in beiden Fällen stattgefunden haben mögen.

132 So vermerkt Prósper (2002a) 161 zum GN *Tongoe*: „Pasando al aspecto sémantico, lo primero que hay que notar es que no resulta satisfactoria la idea de que una divinidad llevase el nombre de «juramento», que sería el resultado semántico probable para un derivado temático del verbo «jurar»." – Zu *Togae*, *Togoti* und *Tokoitos* vgl. ihre Bemerkungen auf S. 199 f.

133 Prósper (2002a) 162.

134 Prósper (2002a) 199.

135 Zu den historischen Ereignissen s. ausführlicher Friedrich Münzer, Sulpicius Galba (58.), RE IV A 1 (1931) 759–767, spez. 762, Simon (1962) 60 f., García Quintela (1999a) 266 f. und meinen Kommentar zu Liv. per. 49 [**36 T 23**].

136 Bei Oros. 4, 21,10 umstellen Galbas Soldaten die Lusitanier. Laut Appian soll Galba die Lusitanier hingegen mit einem Graben eingeschlossen haben (ἀπετάφρευέ), was für Simon (1962) 61 „weniger wahrscheinlich klingt" und vermutlich den von Appian knapp zuvor (Ib. 59) verwendeten „Ausdruck [...] unzulässig wiederholt".

137 Nach Suet. Galba 3,2 wurden 30 000 Lusitanier getötet (*triginta Lusitanorum milibus perfidia trucidatis*), während Val. Max. 9, 6,2 von insgesamt 8000 Menschen spricht, die zum Teil niedergemacht, zum Teil in die Sklaverei verkauft wurden (*octo milia* [...] *electa et armis exuta partim trucidavit, partim vendidit*); s. dazu Simon (1962) 61 + A. 81.

138 S. dazu Simon (1962) 61 + A. 80 und Liv. per. 49 [**36 T 23**].

139 Als authentisches Zeugnis wird diese Stelle von Blázquez (1962) 44, Blázquez (1983) 145 f. gewertet.

140 App. Ib. 52 [**66 T 7**]: οἱ μὲν δὴ πίστεις τε καὶ θεοὺς ὁρκίους ἐπικαλούμενοι καὶ Ῥωμαίους ἐς ἀπιστίαν λοιδοροῦντες; s. dort auch die religionshistorische Auswertung dieser Überlieferung.

66 T 9 Appianos *Ib.* 74 f.

I p. 118,4–14 Viereck – Roos = p. 68 f. Goukowsky:

καὶ εὐθὺς ἦν οἰμωγή τε καὶ πένθος ἀνὰ τὸ στρατόπεδον, ἀλγούντων τε ἐπ᾽ ἐκείνῳ καὶ περὶ σφῶν δεδιότων καὶ ἐνθυμουμένων, ἐν οἵοις εἰσὶ κινδύνοις καὶ οἵου στρατηγοῦ στεροῦνται. μάλιστα δὲ αὐτούς, ὅτι τοὺς δράσαντας οὐχ εὕρισκον, ὑπερήλγυνεν. (75) Οὐρίατθον μὲν δὴ λαμπρότατα κοσμήσαντες ἐπὶ ὑψηλοτάτης πυρᾶς ἔκαιον ἱερεῖά τε πολλὰ ἐπέσφαττον αὐτῷ, καὶ κατὰ ἴλας οἵ τε πεζοὶ καὶ οἱ ἱππεῖς ἐν κύκλῳ περιθέοντες αὐτὸν ἔνοπλοι βαρβαρικῶς ἐπῄνουν μέχρι τε σβεσθῆναι τὸ πῦρ παρεκάθηντο πάντες ἀμφ᾽ αὐτό. καὶ τῆς ταφῆς ἐκτελεσθείσης ἀγῶνα μονομάχων ἀνδρῶν ἤγαγον ἐπὶ τοῦ τάφου.

Und sogleich erfüllten Jammergeschrei und Wehklagen das Lager, sie trauerten um jenen und fürchteten um sich selbst, als sie bedachten, in welchen Gefahren sie schwebten und welchen Feldherrens sie beraubt wurden. Am allermeisten aber betrübte sie, daß sie seine Mörder nicht ausfindig machen konnten. (75) Viriatus aber schmückten sie auf das prächtigste, verbrannten ihn auf einem sehr hohen Scheiterhaufen und schlachteten auch viele Opfertiere zu seinen Ehren. Geordnet nach Einheiten liefen Fußsoldaten und Reiter in ihren Waffen im Kreis um ihn herum, sangen dabei nach Barbarenart sein Lob und saßen dann alle um ihn, bis das Feuer erloschen war. Nach Beendigung der Bestattung führten sie beim Grabmahl noch einen Wettkampf mit Gladiatoren durch.

Viriatus wurde im Jahr 139 v. Chr. auf Anstiften des römischen Konsuls Q. Servilius Caepio von drei seiner eigenen Leute heimtückisch in der Nacht in seinem Zelt erwürgt.[141] Als am nächsten Morgen diese Tat ans Licht kam, brach im lusitanischen Lager allgemeines Klagegeschrei über den Verlust des geliebten Anführers aus. Im Anschluß daran beschreibt Appianos die Trauerfeierlichkeiten, die zu Ehren des Viriatus ausgerichtet wurden. Hierüber berichten ansonsten nur noch eine knappe Notiz in den *periochae* des Livius[142] und ausführlicher ein Exzerpt aus dem 33. Buch Diodors, in dem es heißt: „Den Leichnam des Viriatus würdigten sie eines außergewöhnlichen und aufwendigen Begräbnisses, und zu Ehren seiner weitberühmten Tapferkeit richteten sie vor seinem Grabmahl einen Wettkampf mit zweihundert Paaren von Gladiatoren aus."[143] Diese Stelle liefert lediglich éin über Appianos hinausgehendes Detail, nämlich die Zahl der am Grab kämpfenden Gladiatorenpaare. Demgegenüber schildert die vorliegende Appianstelle den Ablauf des Begräbnisses weit genauer, was daran liegen mag, daß von Diodor nur ein Auszug erhalten ist. Vielleicht lag beiden Autoren eine gemeinsame Quelle zugrunde, die man in den *Historien* des Poseidonios vermutet hat.[144] Wie dem auch sei, die Beschreibung von Bestattungen (ταφαί) bildete schon immer einen fixen Bestandteil antiker Historio- und Ethnographie.[145] Zu betonen ist, daß es sich im Fall des Viriatus um ein außergewöhnliches Begräbnis für eine besonders hochstehende Persönlichkeit gehandelt hat, bezeichnet doch schon Diodor das ganze als ταφὴ παράδοξος. Der zu seinen Ehren betriebene Aufwand stellte mit Sicherheit eine seltene Ausnahme und nicht den Regelfall dar.[146] Den Worten Appians lassen sich die folgenden Elemente entnehmen:[147] Zunächst wurde der Leichnam des Viriatus prächtigst geschmückt und auf einem hohen Scheiterhaufen verbrannt. Ferner wurden ihm zu Ehren viele Opfertiere geschlachtet (ἱερεῖά τε πολλὰ ἐπέσφαττον αὐτῷ). In seinen Arbeiten

[141] Viriatus' Ermordung wird mehrfach in der antiken Literatur erwähnt: Diod. 33, 1,14; 33, 21, Liv. per. 54, Liv. epit. Oxyrh. lib. 54, Vell. Pat. 2, 1,3, Val. Max. 9, 6,4, Flor. 1, 33 = 2, 17,17, App. Ib. 74, Eutrop. 4, 16,2 f., de vir. ill. 71,3, Oros. 5, 4,14; s. dazu ausführlicher Simon (1962) 130–133.

[142] Liv. per. 54: *Viriathus a proditoribus consilio Servilii Caepionis interfectus est et ab exercitu suo multum comploratus ac nobiliter sepultus* (Viriatus wurde von Verrätern auf Veranlassung von Servilius Caepio ermordet und von seinem Heer sehr beklagt und feierlich bestattet.); s. dazu den Kommentar von Hans Jürgen Hillen, T. Livius, Römische Geschichte (Buch XLV. Antike Inhaltsangaben und Fragmente der Bücher XLVI–CXLII), München-Zürich 2000, 431 f.

[143] Diod. 33, 21a [**29 T 12**]: ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ὑριάτθου ταφῆς παραδόξου καὶ μεγαλοπρεποῦς ἠξίωσαν, καὶ διακοσίοις ζεύγεσι μονομάχων ἀγῶνα πρὸς τῷ τάφῳ συνετέλεσαν, τιμῶντες αὐτοῦ τὴν διαβεβοημένην ἀνδρείαν.

[144] So Norden (1923) 164 A. 4: „Ganz der Art des Poseidonios entspricht der Hinweis in c. 72 [nach der Kapitelzählung der Appianausgabe von Mendelssohn aus dem Jahr 1879] auf die βαρβαρικαὶ ἔπαινοι an der Bahre des Viriatus ...". Vgl. auch Simon (1962) 134 A. 65, 137 und den Kommentar zu Diod. 33, 21a [**29 T 12**].

[145] Trüdinger (1918) 22, Malitz (1983) 127 A. 238.

[146] Die Außergewöhnlichkeit betonen de Hoz (1992) 26 + A. 80 und Blázquez – Montero (1993) 77.

[147] Vgl. dazu Leite de Vasconcellos III 15.

zur Religion der iberischen Halbinsel hat José María Blázquez Martínez wiederholt vermerkt, daß sich aufgrund der von Appianos gewählten Formulierung nicht sagen ließe, ob es sich um Tier- oder Menschenopfer gehandelt habe.[148] Letzteres scheint mir aber sehr unwahrscheinlich, und ich möchte daher Francisco Marco Simón zustimmen, wenn er aufgrund der fehlenden Konkretisierung vermutet, daß Appianos hier auf Tieropfer Bezug nimmt.[149] Auf das Opfer folgte eine Militärparade. Sowohl Fuß- als auch Reiterkrieger liefen dabei geordnet nach Einheiten und in vollem Waffenschmuck rund um den Scheiterhaufen. Als Parallele hierzu verwies man auf das Begräbnis des Prokonsuls Ti. Sempronius Gracchus (212 v. Chr.), das nach einer von Livius berichteten Version von Hannibal ausgerichtet wurde und bei dem seine Truppen gleichfalls in Waffen um den Scheiterhaufen defilierten und seine spanischen Einheiten den ihnen eigenen Waffentanz aufführten.[150] Wie ansprechend vermutet wurde, besaßen diese Waffentänze wahrscheinlich kultischen Charakter.[151] Von Appianos erfahren wir ferner, daß die Soldaten hierbei nach Barbarenart Loblieder auf den Verstorbenen (βαρβαρικῶς ἐπῄνουν) anstimmten. Hernach setzten sich alle um den brennenden Leichnam, bis das Feuer erloschen war. Dann wurde der Leichenbrand offensichtlich in einem Grab beigesetzt[152], bei dem – den Abschluß der Feierlichkeiten bildend – noch ein Gladiatorenkampf mit zweihundert Paaren durchgeführt wurde. Wie José María Blázquez Martínez und Santiago Montero Herrero gezeigt haben, gehörten solche Zweikämpfe schon lange vor Ankunft der Römer auf der iberischen Halbinsel zum Begräbnisritual herausragender Persönlichkeiten. Bestätigt wird dies etwa durch die Kriegerstatuen des Heroons von Obulco (prov. Jáen) aus dem 5. Jh. v. Chr.[153] Bei den Leichenspielen anläßlich von Viriatus' Begräbnis handelt es sich also nicht um ein römisches *munus gladiatorium*, sondern um einen integrativen Bestandteil indigener Funeralpraktiken. Die besondere Wertschätzung für den Verstorbenen zeigt sich alleine an der extrem hohen Zahl von zweihundert Kampfpaaren. Als Kämpfer angetreten sind vermutlich Viriatus' eigene Soldaten und nicht etwa, wie bei den Römern, Berufsgladiatoren. Wenn dem so ist, dann sind diese – für viele tödlichen – Kämpfe als Ausdruck einer extremen, über den Tod hinausgehenden Form der Gefolgschaftstreue (sog. *devotio*) zu werten.[154]

66 T 10 Appianos *Ib.* 82

I p. 125,3–6 Viereck – Roos = p. 76 Goukowsky:

νυκτὸς δ᾽ ἐπιλαβούσης Ῥωμαῖοι μὲν ἐς τὰ πεδία ἑαυτοὺς ἐρρίπτουν ἀνὰ μέρος, ὡς τύχοιεν, ἄσιτοί τε καὶ κατάκοποι, οἱ δὲ Παλλάντιοι θεοῦ σφᾶς ἀποτρέποντος ἀνεχώρουν.

Mit Einbruch der Nacht aber warfen sich die Römer, hungrig und erschöpft, wo sie gerade waren, der Reihe nach auf die Erde, während die Einwohner von Pallantia abzogen, weil eine Gottheit sie zur Umkehr trieb.

148 Blázquez (1958a) 31, Blázquez (1962) 21, Blázquez (1975) 144, Blázquez (2001b) 77 f.; anders noch Blázquez (1957a) 27, wo die Stelle als Beleg für Tieropfer genannt wird. – Wiederholt zitiert er Juan Maluquer de Motes, Los pueblos de la España céltica, in: Ramón Menéndez Pidal (Hg.), Historia de España I.3. España Prerromana, Madrid 1954, 157, der hier an Menschenopfer dachte.

149 Marco Simón (1998) 95, Marco Simón [2005b] 317 f. – Diese Deutung ist eigentlich naheliegend, auch Hans Georg Gundel, Viriatus, RE IX A 1 (1961) 203–230, spez. 224 paraphrasiert die Stelle mit „zahlreiche Tiere wurden geopfert".

150 Liv. 25, 17,4 f.: *alii ab Hannibale – et ea volgatior fama est – tradunt in vestibulo Punicorum castrorum rogum exstructum esse*, (5) *armatum exercitum decucurrisse cum tripudiis Hispanorum motibusque armorum et corporum suae cuique genti adsuetis*, *ipso Hannibale omni rerum verborumque honore exsequias celebrante*; s. dazu Jakob Seibert, Hannibal, Darmstadt 1993, 292 f. A. 29. – Auf diese Stelle als Parallele zu Appian verweisen u. a. Malitz (1983) 127 A. 238, Blázquez – Montero (1993) 72, Paul Goukowsky, Appien. Histoire Romaine, tome II, livre VI (L'Ibérique) (Les Belles Lettres) Paris 1997, 69 A. 413.

151 So Blázquez (1962) 36, Blázquez (1973) 771, Blázquez (1975) 77, Blázquez (1977) 458.

152 Leite de Vasconcellos III 15 spricht von einer „desposição das cinzas num sepulcro". – Unverständlich ist mir, wie Benoît (1954) 41 + A. 45 die Appianstelle als Beleg für den Ritus „d'ensevelir le chef avec ses chevaux" heranziehen konnte. Davon ist im Text mit keinem Wort die Rede.

153 Blázquez – Montero (1993) 71–84, vgl. auch Blázquez (1990) 229, Blázquez (1999a) 311 und den Kommentar zu Liv. 28, 21,6–8 [**36 T 13**] (spez. Bd. II 185 A. 1231).

154 In diesem Sinn Álvarez-Sanchís (2003) 309: „Aquí, los lazos que vinculan al jefe con sus guerreros podrían interpretarse no como el resultado de un combate gladiatorio en su honor sino como un suicidio que lleva a pensar en una emulación por fidelidad ...". – Zur *devotio* auf der iberischen Halbinsel vgl. die Kommentare zu Sall. hist. F I 125 = Servius ad Verg. Georg. 4,218 [**27 T 1**], Strab. Geogr. 3, 4,18 [**37 T 3**], Val. Max. 2, 6,11 [**39 T 4**], Plut. Sert. 14,5 [**59 T 16**], Cass. Dio 53, 20,2–4 [**85 T 5**].

Die hier beschriebenen Ereignisse fallen in die Zeit des Krieges, den M. Aemilius Lepidus Porcina und D. Iunius Brutus Callaicus 136 v. Chr. gegen die hispanischen *Vaccaei* führten.[155] Als sich jedoch die Belagerung von deren Hauptort *Pal(l)antia* (j. Palencia)[156] zu sehr in die Länge zog, rückten die Römer wieder ab, wobei sie empfindliche Verluste von seiten der Pallantier erlitten. Bei Einbruch der Nacht stoppten diese jedoch ihre Angriffe und kehrten zurück, und zwar, wie Appianos sagt, „weil eine Gottheit sie zur Umkehr trieb" (θεοῦ σφᾶς ἀποτρέποντος). Diese kryptische Bemerkung wurde von Adolf SCHULTEN mit einer Mondfinsternis am 1. April 136 v. Chr. in Verbindung gesetzt, durch welche die *Vaccaei* erschreckt worden seien. Er sah folglich in dieser Appianstelle einen Hinweis auf Mondverehrung.[157] Ein vergleichbares Verhalten legten – nach Polybios (5, 78,1 f. [**16 T 10**]) – übrigens auch die im Sold des Attalos stehenden galatischen Aigosagen am 1. September 218 v. Chr. an den Tag, als sie anläßlich einer Mondfinsternis nicht mehr weiterziehen wollten. Die Meinung SCHULTENS wird von einigen Forschern zumindest für möglich gehalten.[158] Andere, wie Julio CARO BAROJA und José María BLÁZQUEZ, verbinden dieses Zeugnis zusätzlich mit einer Nachricht bei Strabon (Geogr. 3, 4,16 [**37 T 2**]), wonach die Keltiberer und ihre nördlichen Nachbarn einen namenlosen Gott verehrten, indem sie bei Vollmond die ganze Nacht vor ihren Häusern tanzten. Bei diesem namenlosen Gott handle es sich um den Mond selbst, dessen Name tabu sei und der bei diesen Völkern kultisch verehrt wurde.[159] Gegen eine solche Deutung der Strabonstelle sprach sich vehement Francisco MARCO SIMÓN aus, der diese Auslegung nicht nur für unzureichend, sondern für offensichtlich falsch hielt und die Existenz eines Mondkultes kategorisch ablehnte.[160] Auch mir scheinen Deutungen überzogen, die diese spärliche Evidenz als Beleg für einen Mondkult[161] heranziehen wollen. Appians θεοῦ σφᾶς ἀποτρέποντος muß mangels weiterer Informationen für uns dunkel bleiben.[162] Vielleicht verbirgt sich hinter diesen Worten gar kein reales Ereignis. Auffällig ist jedenfalls, daß sich der alexandrinische Historiker wiederholt ähnlicher Formulierungen (etwa θεοῦ παράγοντος) bedient, um das Versäumnis einer günstigen Gelegenheit zu erklären.[163]

66 T 11 Appianos *Ib.* 85

I p. 127,3–8 VIERECK – ROOS = p. 88 RICHARDSON:

ἐλθὼν δὲ ἐμπόρους τε πάντας ἐξήλαυνε καὶ ἑταίρας καὶ μάντεις καὶ θύτας, οἷς διὰ τὰς δυσπραξίας οἱ στρατιῶται

Bei seiner Ankunft vertrieb er [= Scipio] sämtliche Kaufleute, Dirnen, Wahrsager und Opferpriester, welche von den durch

155 Zu den historischen Ereignissen s. SCHULTEN (1914) 364 f., SIMON (1962) 164–168.

156 Zum Ort, dessen richtige Schreibung mit einem *l* epigraphisch belegt ist, s. TOVAR (1974/76/89) III 341 f., zu den *Vaccaei* ebd. III 98–103.

157 SCHULTEN (1914) 196, 365 A. 2, Adolf SCHULTEN, Geschichte von Numantia, München 1933, 78, Adolf SCHULTEN, FHA IV 56. – Zur spärlichen Evidenz für einen Mondkult bei den Kelten s. GREEN (1992a) 153 f.

158 SIMON (1962) 167 A. 60, Paul GOUKOWSKY, Appien, Histoire Romaine II, livre VI (L'Ibérique) (Les Belles Lettres) Paris 1997, 76 A. 461 und John S. RICHARDSON, Appian, Wars of the Romans in Iberia (Iberike), with an introduction, translation and commentary, Warminster 2000, 170 zitieren alle ohne Kommentar diese Meinung SCHULTENS.

159 Julio CARO BAROJA, Los pueblos del norte de la Península Ibérica, Madrid 1943, 73, CARO BAROJA (1946) 217, BLÁZQUEZ (1957a) 39 f., BLÁZQUEZ (1962) 27–29, BLÁZQUEZ (1971) 42, BLÁZQUEZ (1975) 119, BLÁZQUEZ (1977) 340, SALINAS DE FRÍAS (1984/85) 100, Adolfo J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, Algunas interpretaciones en torno a la religiosidad de los pueblos prerromanos del área cántabro-astur, in: Nicolás MARÍN DÍAZ (Hg.), In memoriam Agustín Díaz Toledo, Granada 1985, 53–75, spez. 66 [non vidi], BLÁZQUEZ (1986) 223, PERALTA LABRADOR (1991) 99, SOLANA SÁINZ (1992) 31, MAYA GONZÁLEZ (1999) 34.

160 MARCO SIMÓN (1987) 58 f., MARCO SIMÓN (1998) 25 f.; vgl. auch José María GOMÉZ FRAILE, Los celtas en los valles altos del Duero y del Ebro (= Memorias del seminario de historia antigua VIII), Alcalá 2001, 365 f., MARCO SIMÓN [2005b] 291. – Die Argumente beider Seiten werden im Kommentar zu Strab. Geogr. 3, 4,16 [**37 T 2**] referiert.

161 S. dazu auch die Ausführungen zu Pol. 5, 78,1 f. [**16 T 10**].

162 Auch BIRKHAN (1997) 592 A. 4 sieht SCHULTENS Deutung als unsicher an. CAPALVO (1996) 179 schreibt dazu: „Esta hipótesis de eclipse lunar puede ser correcta, pero θεοῦ σφᾶς ἀνεχώρουν [sic!] también podría ser alusión a un eclipse solar, o a otro tipo divinidad que no podemos identificar por falta de datos." – Die Mondfinsternis ist wenigstens für dieses Jahr nachgewiesen, von einer Sonnenfinsternis wissen wir aber nichts.

163 So Bernhard GOLDMANN, Einheitlichkeit und Eigenständigkeit der Historia Romana des Appian (= Beiträge zur Altertumswissenschaft 6), Hildesheim-Zürich-New York 1988, 43, der konkret auf die vorliegende Stelle als Beispiel für dieses Darstellungsmittel Appians verweist. Der Deutung von SCHULTEN (1914) 365 A. 2 steht er (S. 43 f. A. 102) skeptisch gegenüber.

περιδεεῖς γεγονότες ἐχρῶντο συνεχῶς· ἔς τε τὸ μέλλον ἀπεῖπε μηδὲν ἐσφέρεσθαι τῶν περισσῶν, μηδὲ ἱερεῖον ἐς μαντείαν πεποιημένον.[164]

die unglücklichen Unternehmungen sehr furchtsam gewordenen Soldaten dauernd zu Rate gezogen wurden. Er verbot für die Zukunft, irgend etwas Unnötiges [ins Lager] hereinzubringen, auch nicht ein Opfertier, vorbereitet für die Weissagung.

Zu dieser Stelle siehe den Kommentar zu Plutarch (apophthegmata reg. et imp., Σκιπίων ὁ νεώτερος 16 p. 201 B [**59 T 2**]), der über das gleiche Ereignis berichtet.

66 T 12 Appianos *Illyr*. 2,3 f.

I p. 327,5–19 Viereck – Roos; I p. 346,12 – 347,2 Mendelssohn; Zwicker 73 f.:

φασὶ δὲ τὴν μὲν χώραν ἐπώνυμον Ἰλλυριοῦ τοῦ Πολυφήμου γενέσθαι· Πολυφήμῳ γὰρ τῷ Κύκλωπι καὶ Γαλατείᾳ Κελτὸν καὶ Ἰλλυριὸν καὶ Γάλαν παῖδας ὄντας ἐξορμῆσαι Σικελίας, καὶ ἄρξαι τῶν δι᾽ αὐτοὺς Κελτῶν καὶ Ἰλλυριῶν καὶ Γαλατῶν λεγομένων· καὶ τόδε μοι μάλιστα, πολλὰ μυθευόντων ἕτερα πολλῶν, ἀρέσκει. (4) Ἰλλυριῷ δὲ παῖδας Ἐγχέλεα καὶ Αὐταριέα καὶ Δάρδανον καὶ Μαῖδον καὶ Ταύλαντα καὶ Περραιβὸν γενέσθαι, καὶ θυγατέρας Παρθὼ καὶ Δαορθὼ καὶ Δασσαρὼ καὶ ἑτέρας, ὅθεν εἰσὶ Ταυλάντιοί τε καὶ Περραιβοὶ καὶ Ἐγχέλεες καὶ Αὐταριεῖς καὶ Δάρδανοι ⟨καὶ Μαῖδοι⟩ καὶ Παρθηνοὶ καὶ Δασσαρήτιοι καὶ Δάρσοι. Αὐταριεῖ δὲ αὐτῷ Παννόνιον ἡγοῦνται παῖδα ἢ Παίονα γενέσθαι, καὶ Σκορδίσκον Παιόνι καὶ Τριβαλλόν, ὧν ὁμοίως τὰ ἔθνη παρώνυμα εἶναι.

Man sagt, das Land habe seinen Namen von Illyrios, dem Sohn des Polyphem, erhalten: Denn der Kyklop Polyphem und Galateia hatten drei Söhne, Keltos, Illyrios und Galas, die aus Sizilien auswanderten und über die nach ihnen Kelten, Illyrer und Galater benannten Völker herrschten. Obgleich viele andere mythische Geschichten von vielen anderen erzählt werden, gefällt mir diese am meisten. (4) Illyrios hatte die Söhne Encheleus, Autarieus, Dardanos, Maidos, Taulas, Perrhaibos sowie die Töchter Partho, Daortho, Dassaro und andere, von denen die Taulantier, Perrhaiber, Encheleer, Autariaten, Dardaner, ⟨Maider⟩, Parthener, Dassareten und Darser abstammen. Autarieus selbst soll einen Sohn Pannonios oder Paion gehabt haben, dieser wiederum die Söhne Skordiskos und Triballos, von denen gleicherweise die von ihren Namen abgeleiteten Völker stammen.

Nachdem Appianos zu Beginn seiner Ἰλλυρική (Illyr. 1,1 f.) die geographischen Abgrenzungen behandelt hat, kommt er im zweiten Kapitel auf die ἀρχαιολογία des Landes, also dessen mythische Frühgeschichte, zu sprechen.[165] Er bringt hier eine jener für die Griechen so typischen Genealogien, mit denen sie fremde Völker in die eigene mythische Vergangenheit zu integrieren suchten.[166] Eponymer Stammvater der Illyrier ist demnach Illyrios, der Sohn des Kyklopen Polyphem und der Nymphe Galateia.[167] Von denselben Eltern stammen auch zwei Brüder, Keltos und Galas, welche wiederum die namensgebenden Herrscher über die Kelten respektive Galater gewesen sind. Appianos vermerkt ausdrücklich, daß ihm die eben referierte Version am besten gefalle, es daneben aber noch andere mythische Geschichten über die Ursprünge der Illyrier gebe. Zu nennen wäre hier die schon bei Euripides und anderen erwähnte Abstammung des Illyrios von Kadmos und Harmoneia, den sagenhaften Herrschern von Theben.[168]

[164] Paul Goukowsky, Appien, Histoire Romaine II, livre VI (L'Ibérique) (Les Belles Lettres) Paris 1997, 79 verändert das handschriftlich überlieferte πεποιημένον zu πεπιασμένον (part. von πιανίω ‚mästen', ‚fett machen') und übersetzt dementsprechend ἱερεῖον ἐς μαντείαν πεπιασμένον mit „une victime engraissée pour un sacrifice divinatoire". Er begründet diese Konjektur auf S. LXXII: „Je ne vois pas ce que peut signifier le participe parfait passif πεποιημένον. S'agissant d'une victime destinée au sacrifice, on attend πεπιασμένον. Πιανίω s'employent volontiers à propos d'une bête que l'on engraisse, la correction m'a paru aller de soi."

[165] Zum Kontext vgl. Fanula Papazoglu, The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times. Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci and Moesians, Amsterdam 1978, 212, Gabriele Marasco, L''Illyriké' di Appiano, ANRW II 34.1 (1993) 463–495, spez. 465, Marjeta Šašel Kos, Appian and Illyricum (= Situla 43), Ljubljana 2005, 115, Marjeta Šašel Kos, Different countries and peoples: Appian's views about Illyricum, Živa Antica 55 (2005) 195–212, spez. 198.

[166] Zu diesem Phänomen vgl. den Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**]; dort auch ausführlicher zu den historischen Hintergründen der genealogischen Ableitung von Polyphem und Galateia.

[167] Diese Genealogie findet sich auch in einem Scholion zu Verg. Buc. 8,7 = Maximilian Ihm, Die Scholien im Codex Mediceus des Vergilius, RhM N.F. 45 (1890) 622–636, spez. 629: *Illyrii ... nomen habent ab Illyrio Polyphemi filio, qui genitus fuit e Cyclope et Galatea, ut ait Apronianus*.

Diese Genealogie eignete sich wohl deswegen nicht, da sie fast nur südillyrische Völker berücksichtigte, während Appianos die römerzeitlichen Verhältnisse zugrundelegte und daher unter *Illyricum* ein viel größeres, auch nicht-illyrische Völker umfassendes Gebiet verstand. Dieser veränderten Situation trägt auch der Illyrios-Stammbaum[169] Rechnung, in den insgesamt zwölf Völker aufgenommen sind, darunter auch die thrakischen Maider und Triballer sowie die keltischen Skordisker. Das Stemma reflektiert also keine ethnische, sondern eine rein geographische Sichtweise. Auffällig ist, daß die Triballer und Skordisker nicht der ersten, sondern der dritten Generation von Illyrios-Nachfahren angehören; vielleicht wurden sie erst zu einem späteren Zeitpunkt in die Genealogie integriert. Damit sind wir bei der kontrovers diskutierten Frage nach Appianos' Quelle angelangt. Seine Abstammungssage ist in stark reduzierter Form bereits in einem Fragment des sizilischen Historikers Timaios belegt, demzufolge das Land Γαλατία nach Galates, dem Sohn des Kyklopen (sc. Polyphem) und der Galateia benannt sei.[170] Ausgehend von dieser Nachricht hat Johannes Geffcken das bei Appianos überlieferte Γάλαν zu Γαλά⟨τη⟩ν verbessert, was freilich einen keineswegs notwendigen Texteingriff darstellt.[171] Ferner haben er und andere Forscher nach ihm vermutet, Timaios habe gleichfalls eine ausführlichere Genealogie geboten, in der neben Galates auch Keltos und Illyrios genannt waren. Daß diese Hypothese nicht unwidersprochen geblieben ist, habe ich andernorts bereits dargelegt.[172] Wie dem auch sei, Appianos' Genealogie kann allenfalls in ihrem Kern, nicht aber in der vorliegenden, äußerst elaborierten Form auf Timaios zurückgehen. Die Erweiterungen müssen einer jüngeren Vorlage entstammen, wobei Josef Dobiáš und Fanula Papazoglu an Timagenes von Alexandria gedacht haben.[173] Aber auch diese Annahme hat ihre Schwächen und wurde deswegen von Gabriele Marasco und jüngst von Marjeta Šašel Kos mit unterschiedlichen Argumenten zurückgewiesen.[174] Letztlich läßt sich, wie so oft bei Appianos, die Quelle der vorliegenden Stelle nicht sicher bestimmen.

66 T 13 [?] Appianos *Illyr.* 5,12

I p. 329,22 – 330,2 Viereck – Roos = I p. 349,4–8 Mendelssohn = Zwicker 74:

οὐ μὴν ἀπέσχοντο τῆς ἱεροσυλίας, ἀλλ᾽ αὖθις, ἅμα τοῖς Κελτοῖς, Ἰλλυριῶν οἱ Σκορδίσκοι μάλιστα καὶ Μαῖδοι καὶ Δάρδανοι τὴν Μακεδονίαν ἐπέδραμον ὁμοῦ καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ πολλὰ τῶν ἱερῶν καὶ τὸ Δελφικὸν ἐσύλησαν, ...

Sie ließen aber nicht ab vom Tempelraub, vielmehr drangen erneut gemeinsam mit den Kelten einige Illyrerstämme (besonders die Skordisker, Maider und Dardaner) gleichzeitig in Makedonien und Griechenland ein und plünderten viele Heiligtümer, darunter auch das Delphische, …

Johannes Zwicker hat in seine Sammlung eine Reihe von Texten aufgenommen, die von Übergriffen auf sakralrechtlich Geschütztes durch Kelten berichten, darunter auch die vorliegende Stelle aus dem fünften Kapitel der Ἰλλυρική. Berücksichtigung fanden bei ihm etwa die antiken Traditionen zum Überfall der Galater unter

[168] S. dazu ausführlich Šašel Kos, Appian a.a.O. 124–126 und Šašel Kos, Different countries a.a.O. 198.

[169] Im Detail braucht uns dieser Stammbaum hier nicht zu beschäftigen, hierfür sei auf die eingehenden Analysen von Papazoglu, a.a.O. 212–214, 348, Marasco, a.a.O. 465–467, Šašel Kos, Appian a.a.O. 120–123 und Šašel Kos, Different countries a.a.O. 198 verwiesen.

[170] Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**]: Γαλατία· χώρα· ὠνομάσθη, ὥς φησι Τίμαιος, ἀπὸ Γαλάτου, Κύκλωπος καὶ Γαλατ⟨ε⟩ίας υἱοῦ. – Vgl. auch das späte Zeugnis des Humanisten Natalis Comes, myth. 9, 8 [**172 T 1**]: *dicitur Polyphemus non modo amasse Galateam, sed etiam Galatum ex illa suscepisse, ut testatus est Bacchylides, cum quidam Celtum etiam Polyphemi filium fuisse inquiant, a quo dicti sunt Celtae, et Illyrius, a quo Illyris, et Henetus, ut quidam voluerunt, a quo regio postea Venetia, et Paphlagon, ut ait Dercyllus in libro de nominibus urbium et locorum*.

[171] Johannes Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (= Philologische Untersuchungen, Heft 13), Berlin 1892, 151 + app. crit., gefolgt von Felix Jacoby im Kommentar zu FGrHist 566 F 69. – Gegen diese Konjektur sprach sich Rudolfus Pfeiffer, Callimachus, volumen I: Fragmenta, ²Oxford 1965, 304 aus, vgl. auch Dobesch (1995) 41 A. 152 und Dobesch (2001) II 961 A. 81.

[172] Die divergierenden Positionen finden sich im Bd. I 58 + AA. 268 f., im Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**], verzeichnet. – Vgl. ferner Jullian (1903b) 92 f. A. 9, Pfeiffer, a.a.O. 304, Marasco, a.a.O. 466, Lightfoot (1999) 531 A. 357.

[173] Josef Dobiáš, Studie k Appianově knize Illyrské. Études sur le Livre Illyrien d'Appien, Prag 1930, 13–16 und 242 f. und Papazoglu, a.a.O. 213 f. + A. 252, 348; vgl. auch Velasco López (2002) 300 A. 13.

[174] Marasco, a.a.O. 465 f. und Šašel Kos, Appian a.a.O. 123, 126–128, 131 f.

Brennus auf das Heiligtum von Delphi (279 v. Chr.) und zur Schändung der makedonischen Königsgräber durch die in Aigai stationierten keltischen Söldner des Pyrrhos (274/273 v. Chr.).[175] Für die keltische Religionsgeschichte sind diese Nachrichten, wie ich bereits andernorts vermerkt habe[176], eigentlich ohne Wert. Denn diese Plünderungen dienten in erster Linie einem profanen Zweck, nämlich der Erbeutung von Wertgegenständen, namentlich von Edelmetall. Es läßt sich zwar vermuten, daß die Kelten mit diesen Aktionen gelegentlich die religiösen Gefühle des Feindes bewußt verletzen wollten[177], entscheidend war dieses Motiv aber zweifellos nicht. Jedenfalls lassen unsere Quellen etwaige religiöse Hintergründe für das Verhalten der Kelten nicht erkennen. Vielmehr manifestiert sich für die antiken Berichterstatter in diesen Übergriffen die Hybris der Barbaren, die bedenkenlos gegen alles Göttliche frevelten. Dies gilt auch für die vorliegende Nachricht, weswegen ich mich auf einige ganz knappe Bemerkungen zum historischen Kontext beschränken kann.[178] Mit dem geschilderten Ereignis ist der auch aus anderen Quellen bekannte Überfall auf das Heiligtum von Delphi in den 80er Jahren des 1. Jhs. v. Chr. (vermutlich 84 v. Chr.) gemeint.[179] Unmittelbar hierauf folgte eine Strafexpedition unter L. Cornelius Scipio Asiagenus, dem römischen Praetor von Makedonien und Achaia, der die Skordisker vernichtend schlagen konnte. Plutarch nennt als Verantwortliche für die Niederbrennung des Apollontempels von Delphi zwar einzig die thrakischen Maider[180], aber die keltischen Skordisker werden zweifellos auch an diesem Plünderzug teilgenommen haben.[181] Nicht ganz klar ist, wer unter den Kelten zu verstehen ist, die nach Appian gleichfalls daran partizipierten (ἅμα τοῖς Κελτοῖς). Die wohl wahrscheinlichste Erklärung hierfür hat Fanula Papazoglu geboten: Gemeint seien mit diesen Kelten die Skordisker. Da Appian letztere fälschlich den Illyrern zurechnet (Ἰλλυριῶν οἱ Σκορδίσκοι)[182], habe er eine seiner Quellen[183], in der die Skordisker ohne Namensnennung als Kelten erwähnt werden, mißverstanden, und diese Kelten als von den Skordiskern verschieden angesehen und irrtümlich nochmals hereingesetzt.[184]

[175] Delphi: Cic. Font. 13,30 – 14,31 [**24 T 2**], Liv. 38, 48,2 [**36 T 21**]; Aigai: Plut. Pyrrh. 26,11–13 [**59 T 18**], die parallele Nachricht bei Diod. 22, 12 [**29 T 8**] hat Zwicker freilich übersehen.

[176] S. dazu den Kommentar zu Diod. 22, 12 [**29 T 8**].

[177] Vgl. dazu die in Bd. II 80 A. 474 zitierte Bemerkung von Strobel (1996) 223.

[178] Die historische Auswertung des vierten (wie auch des fünften) Kapitels der Ἰλλυρική ist mit einer Vielzahl von Problemen verbunden, auf die hier nicht eingegangen werden muß. Ich verweise nur auf die wichtigen Arbeiten von Segre (1929) 632–637, Josef Dobiáš, Studie k Appianově knize Illyrské. Études sur le Livre Illyrien d'Appien, Prag 1930, 47–63, Fanula Papazoglu, The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times. Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci and Moesians, Amsterdam 1978, 314–332, Gerhard Dobesch, Die Kimbern in Illyrien und Appian, Illyrike 4, 8–11, in: Hansjörg Kalcyk – Brigitte Gullath – Andreas Graeber (Hgg.), Studien zur Alten Geschichte. Siefried Lauffer zum 70. Geburtstag am 4. August 1981 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, Bd. 1, Rom 1986, 171–206 = Dobesch (2001) II 935–967 (mit Zusätzen 1999), Gabriele Marasco, L''Illyriké' di Appiano, ANRW II 34.1 (1993) 463–495, spez. 468–471, Marjeta Šašel Kos, Appian and Illyricum (= Situla 43), Ljubljana 2005, 133–218, Marjeta Šašel Kos, The *Illyrian History* of Appian and Migrations of Peoples, in: Maria Gabriella Angeli Bertinelli – Angela Donati (Hgg.), Le vie della storia. Migrazioni di popoli, viaggi di individui, circolazione di idee nel Mediterraneo antico. Atti del II Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 6–8 ottobre 2004), Rom 2006, 175–192, spez. 182–185.

[179] Vgl. Plut. Num. 9,6 und Hieron. chron. p. 151 Helm. – Zur im Detail umstrittenen Chronologie s. die Ausführungen von Papazoglu, a.a.O. 319–323, Dobesch (2001) II 963 f., Šašel Kos, Appian a.a.O. 204–208.

[180] Plut. Num. 9,6: … ἐν Δελφοῖς δὲ τοῦ ναοῦ καταπρησθέντος ὑπὸ Μήδων, … – Daß das handschriftliche Μήδων in Μαίδων zu verbessern ist, hat bereits Gustav Zippel, Die römische Herrschaft in Illyrien bis auf Augustus, Leipzig 1877, 142 erkannt; vgl. dazu auch Šašel Kos, Appian a.a.O. 204.

[181] So ausdrücklich Šašel Kos, The *Illyrian History* a.a.O. 185.

[182] Vgl. auch die illyrische Genealogie bei App. Illyr. 2, 3 f. [**66 T 12**], in die auch die Skordisker integriert sind.

[183] In der Quellenfrage ist man, wie so oft bei Appian, zu keinem allgemein akzeptierten Ergebnis gelangt; vgl. dazu Papazoglu, a.a.O. 314–332, Dobesch (2001) II 963 f., Marasco, a.a.O. 469–471, Šašel Kos, Appian a.a.O. 213–218.

[184] So Papazoglu, a.a.O. 317 und zustimmend Šašel Kos, Appian a.a.O. 209 f., Šašel Kos, The *Illyrian History* a.a.O. 185. – Dobesch (2001) II 939 A. 9 hält Papazoglus Deutung für möglich, wenn auch mit gewissen Vorbehalten.

66 T 14 Appianos *civ.* 1,110 (§ 514)

II p. 675,26 – 676,6 MENDELSSOHN = p. 304 f. GABBA:

ἔλαφος δ᾽ ἦν λευκὴ χειροήθης τῷ Σερτωρίῳ καὶ ἄνετος· ἧς ἀφανοῦς γενομένης ὁ Σερτώριος οὐκ αἴσιον ἑαυτῷ τιθέμενος ἐβαρυθύμει τε καὶ ἐπ᾽ ἀργίας ἦν, καὶ ταῦτ᾽ ἐπιτωθαζόμενος ἐς τὴν ἔλαφον ὑπὸ τῶν πολεμίων. ὡς δ᾽ ὤφθη διὰ δρυμῶν δρόμῳ φερομένη, ἀνά τε ἔδραμεν ὁ Σερτώριος καὶ εὐθύς, ὥσπερ αὐτῇ προκαταρχόμενος, ἠκροβολίσατο ἐς τοὺς πολεμίους.

Sertorius besaß eine weiße Hirschkuh, die zahm war und frei herumlaufen durfte. Ließ sie sich nicht blicken, hielt Sertorius dies für unglückverheißend, er war schwermütig und verfiel in Untätigkeit, und das obwohl er von seinen Feinden wegen der Hirschkuh verspottet wurde. Wenn man sie jedoch durchs Gehölz laufen sah, dann sprang auch Sertorius auf und begann sogleich, als wollte er ihr die Erstlinge des Opfers weihen, mit den Feinden zu plänkeln.

Diese Stelle ist ein weiteres Testimonium für die berühmte Geschichte von Sertorius' Hirschkuh.[185] Generell ist das von Appian gezeichnete Bild des Sertorius (civ. 1,108–115) von allen erhaltenen Darstellungen das negativste.[186] Dementsprechend wird hier Sertorius als völlig abergläubig charakterisiert, der seine Entscheidungen einzig von der Hindin abhängig machte. Diese Deutung steht im krassen Gegensatz zu den restlichen Nachrichten, nach denen sich Sertorius den Aberglauben der Barbaren zunutze machte und ihnen lediglich vorspielte, daß die Hirschkuh gottgesandt sei und er durch sie über die Zukunft Bescheid wisse. In Appians Version sind also die Tatsachen völlig verkehrt.[187] Allem Anschein nach beruht er auf einer dezidiert antisertorianischen Quelle. Welche das ist, kann wie sooft bei Appian, nicht sicher gesagt werden, am wahrscheinlichsten ist jedoch Livius. Allerdings kann die stark negative Färbung auch von Appian selbst stammen.[188] Für die religionshistorische Bedeutung dieser Überlieferung siehe den ausführlichen Kommentar zu Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]).

[185] Die anderen Stellen sind Plin. nat. hist. 8,117 [**48 T 9**], Front. strat. 1, 11,13 [**50 T 2**], Plut. Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]; 20,1–5 [**59 T 17**], Polyaen. strat. 8, 22 [**67 T 1**], Aul. Gell. noct. Att. 15, 22,1–10 [**75 T 2**] und die Valerius Maximus-Epitomatoren Iul. Paris 1, 2,5 [**118 T 2**] und Nepotian. 1, 2,5 [**119 T 1**].

[186] So KONRAD (1994) lii.

[187] So richtig PAILLER (2000) 54.

[188] S. dazu SCHULTEN (1926) 13 + AA. 57 f., 15 + A. 65 und vor allem den knappen Forschungsüberblick bei KONRAD (1994) li–lii, wonach im Laufe der Zeit folgende Autoren vorgeschlagen wurden: Varro, Sallust, Timagenes, Livius oder eine relativ ausführliche Epitome des Livius. Recht unwahrscheinlich erscheint mir die Ansicht von LUZ NEIRA JIMÉNEZ (1986) 206: „Sin duda Apiano debió leer la Vida de Sertorio de Plutarco y se serviría de elle para mencionar asuntos y detalles dados por el biógrafo griego, mutando el tono y la interpretación que de ellos había hecho Plutarco."

67. Polyainos

Der gebürtigte Makedone Polyainos[189] lebte im 2. Jh. n. Chr. in Rom und war Verfasser einer Sammlung von Kriegslisten (στρατηγικά) in acht Büchern, die er 161 n. Chr. den Kaisern Marc Aurel und Lucius Verus anläßlich des Partherkrieges widmete. Polyainos war Rhetor und alles andere als ein Militär und sein Material hat er zur Gänze aus älteren (vor allem griechischen) Historikern und einschlägigen Sammlungen von *strategemata* ausgeschrieben und in attizistischem Stil ausformuliert. Sein Werk weist zahlreiche Übereinstimmungen mit den *strategemata* des Römers Frontinus [**50**] auf, der einzigen anderen erhaltenen Sammlung von Kriegslisten. Da Polyainos Frontinus jedoch nicht benützt hat, muß eine beiden zugrundeliegende gemeinsame (griechische) Quelle angenommen werden.[190] Die zwei folgenden für die keltische Religion relevanten Textstellen sind von sekundärer Bedeutung, da Polyainos hier nur Plutarch ausgeschrieben hat, der jedoch in beiden Fällen ausführlicher ist.

67 T 1 Polyainos *strategemata* 8, 22

p. 377,19 – 378,11 Wölfflin – Melber:

Σερτώριος, ἐν Ἰβηρίᾳ νεβρὸν ἐλάφου λευκῆς παρὰ κυνηγῶν δῶρον λαβὼν ἔθρεψε καὶ τιθασσὸν ἐποίησεν, ὥστε προόντι μὲν εἵπετο, ἐπὶ τὸ βῆμα δὲ ἀναβαίνοντι συνανέβαινεν καὶ δικάζοντι τὸ στόμα προσέφερεν. ἔπεισε δὴ τοὺς βαρβάρους, ὡς ἄρα τὸ ζῷον ἱερὸν Ἀρτέμιδος, καὶ ἡ θεὸς δι᾽ αὐτοῦ προλέγοι πάντα αὐτῷ τὰ μέλλοντα καὶ σύμμαχος ἐν τοῖς πολέμοις γίγνοιτο. ὅσα γε μὴν ὑπὸ κατασκόπων ἀπόρρητα ἠγγέλλετο ἀποκρυπτόμενος αὐτοὺς προέλεγεν ὡς διὰ τῆς νεβροῦ μανθάνων παρὰ τῆς θεοῦ, πολεμίων ἐφόδους, ἐνέδρας, αἰφνιδίους καταδρομάς· τούτων ἄγγελον ἔφασκεν ἔχειν τὴν νεβρόν. ὅσαι δὲ καὶ νίκαι πολέμων ἠλπίζοντο, καὶ ταῦτα διὰ τῆς νεβροῦ μανθάνειν παρὰ τῆς θεοῦ φάσκων ἐξέπλησσε τοὺς βαρβάρους καὶ προσεκυνεῖτο, καὶ πάντες αὐτῷ προσέφευγον ὡς δαιμονιωτέραν ἰσχὺν ἔχοντι.

In Spanien erhielt Sertorius von Jägern als Geschenk das Jungtier einer weißen Hirschkuh. Er zog es auf und machte es so zahm, daß es ihm folgte, wohin er ging, es bestieg die Rednertribüne, wenn er sie bestieg, und näherte sich mit dem Maul, wenn er Urteile fällte. Denn er überzeugte die Barbaren, daß dieses ein der Artemis heiliges Tier sei und daß die Göttin ihm alles Künftige durch diese vorhersage, und sie wurde seine Helferin in den Kriegen. Er verbarg die Geheimnisse, die ihm durch Spione hinterbracht wurden, und sagte feindliche Angriffe, Hinterhalte und unvorhergesehene Einfälle voraus, als ob er sie von der Göttin via die junge Hirschkuh erfahren hätte. Er behauptete, daß er die Hirschkuh als Botin für all dies habe. Indem er sagte, daß er von der Göttin durch die Hirschkuh erfahre, wie viele militärische Erfolge sie zu erwarten haben, beeindruckte er die Barbaren und wurde verehrt. Alle nahmen bei ihm Zuflucht, als ob er über eine übernatürlichere Macht verfüge.

[189] Zu Polyainos' Leben und Werk s. Friedrich Lammert, Polyainos (8.), RE XXI.2 (1952) 1432–1436, Duval (1971) 450 f., Lesky (1971) 952, Alfred Richard Neumann, Polyainos (2.), KlP IV (1979) 981 f. und jetzt ausführlich Maria Teresa Schettino, Introduzione a Polieno, Pisa 1998.

[190] S. dazu Gerhard Bendz, Frontin, Kriegslisten, ²Darmstadt 1978, 7.

Unter den von Polyainos verwendeten Autoren findet sich nachweislich auch Plutarch[191], der wohl auch hier die Vorlage gewesen sein dürfte. Da dieses Testimonium[192] keine zusätzlichen Informationen liefert, siehe den ausführlichen Kommentar zu Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]).

67 T 2 [?] Polyainos *strategemata* 8, 39

p. 401,10 – 402,11 Woelfflin – Melber = Zwicker 80:

τῶν ἐν Γαλατίᾳ τετραρχῶν ἦσαν Σινόριξ καὶ Σινάτος. τοῦ Σινάτου γυνὴ κάλλει σώματος καὶ ἀρετῇ ψυχῆς εὐκλεεστάτη Κάμμα· καὶ γὰρ ἦν Ἀρτέμιδος ἱέρεια, ἣν μάλιστα Γαλάται σέβουσι, καὶ ἦν ἔν τε πομπαῖς καὶ θυσίαις ἀεὶ μεγαλοπρεπῶς καὶ σεμνῶς κεκοσμημένη. ταύτης ἐρᾷ Σινόριξ· καὶ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς οὔτε πείσειν ἐλπίζων οὔτε βιάσεσθαι τὸν Σινάτον ἐδολοφόνησεν, οὐκ εἰς μακρὰν δὲ Κάμμαν ἐμνᾶτο. ἡ δὲ ἐπὶ πλεῖστον μὲν ἀντέλεγεν, οἰκείων δὲ καὶ φίλων ἐγκειμένων καὶ λιπαρῶς θεραπευόντων ὑπερκρίνατο συγκατατίθεσθαι. καὶ δὴ συνέθεντο· „ἡκέτω Σινόριξ εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος, καὶ παρὰ τῇ θεῷ τῆς συνθήκας τοῦ γάμου ποιησώμεθα.“ ἧκε Σινόριξ καὶ σὺν αὐτῷ πάντες ὅσοι Γαλατῶν ἐντελεῖς, ἄνδρες καὶ γυναῖκες. ἡ δὲ φιλοφρόνως αὐτὸν δεξαμένη προσάγει τῷ βωμῷ καὶ ἀπὸ χρυσῆς φιάλης ἔσπεισε καὶ τὸ μὲν ἐξέπιεν αὐτή, τὸ δὲ ἐκεῖνον ἐκέλευσεν (αὐτὸν) πιεῖν. ὁ δὲ οἷα δὴ νυμφίος παρὰ νύμφης λαβὼν ἡδέως πίνει. τὸ δὲ ποτὸν ἄρα ἦν μελίκρατον πεφαρμαγμένον. ἡ δὲ πεπωκότα ὡς εἶδεν, λαμπρὸν ἀνωλόλυξε καὶ τὴν θεὸν προσεκύνησεν εἰποῦσα· „χάριν οἶδά σοι, ὦ πολυτίμητε Ἄρτεμι, ὅτι μοι παρέσχες ἐν τῷ σῷ ἱερῷ δίκας ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς λαβεῖν ἀδίκως δι᾽ ἐμὲ ἀναιρεθέντος.“ ταῦτα εἰποῦσα παραχρῆμα αὐτή τε ἀπέθνησκε, καὶ ὁ νυμφίος αὐτῇ συναπέθνησκε παρὰ τῷ βωμῷ τῆς θεοῦ.

Sinorix und Sinatos waren Tetrarchen in Galatien. Die Frau des Sinatos, Kamma, war sehr berühmt für ihre körperliche Schönheit und ihre moralische Tugend. Denn sie war auch Priesterin der Artemis, welche die Galater besonders verehrten, und bei Umzügen und Opfern war sie immer pracht- und würdevoll geschmückt. Sinorix begehrte sie heftig. Ohne Hoffnung sie zu gewinnen oder gewaltsam zu erlangen, solange ihr Mann noch lebte, ermordete er Sinatos meuchlerisch. Nicht viel später warb er um Kamma. Die längste Zeit widersetzte sie sich, als aber ihre Verwandten und Freunde sie bedrängten und beharrlich zu gewinnen suchten, gab sie vor, zuzustimmen. Und sie legten fest: „Laßt Sinorix in den Tempel der Artemis kommen, und in der Gegenwart der Göttin laßt uns den Heiratsvertrag abschließen.“ Sinorix kam und mit ihm alle angesehenen Galater, Männer und Frauen. Nachdem Kamma ihn freundlich empfangen hatte, führte sie ihn zum Altar und machte eine Libation mit einer goldenen Schale. Sie trank aus dieser und befahl jenem zu trinken. Er nahm die Schale wie ein Bräutigam von der Braut und trank mit Vergnügen. Aber dieser Trank war ein vergiftetes Honiggemisch. Als sie sah, daß er getrunken hatte, jubelte sie hellauf, warf sich der Göttin vor die Füße und sprach: „Ich weiß dir Dank, hochverehrte Artemis, weil du mir erlaubst, in deinem Heiligtum Rache an meinem Mann zu nehmen, der meinetwegen zu Unrecht getötet wurde.“ Nach diesen Worten starb sie auf der Stelle und der Bräutigam starb ebenfalls beim Altar der Göttin.

Es besteht kein Zweifel daran, daß Polyainos hierfür auf Plutarch beruht, dessen Werk – wie das vorangehende Testimonium (strat. 8, 22 [**67 T 1**]) zeigt – auch sonst als Vorlage für die *strategemata* diente. Plutarch berichtet in zwei seiner Schriften (mulierum virtutes 20, p. 257 E – 258 C [**59 T 3**], Amatorius 22 p. 768 B–D [**59 T 6**]) über Kamma.[193] Die engeren Übereinstimmungen weist Polyainos hier mit der Stelle aus den *mulierum virtutes* auf, die er zum Teil wortwörtlich übernimmt. Die Abweichungen[194] hiervon fallen dagegen kaum ins Gewicht und gehen auf das Kon-

[191] Alfred Richard Neumann, Polyainos (2.), KlP IV (1979) 982.

[192] In den einschlägigen Arbeiten zum Thema wird das Zeugnis des Polyainos, wenn überhaupt, nur knapp erwähnt: Schulten (1926) 58 A. 288, Konrad (1994) lii, David Wardle, Valerius Maximus, Memorable Deeds and Sayings, Book I, translated with introduction and commentary, Oxford 1998, 141, Pailler (2000) 53 A. 20.

[193] Zur religionshistorischen Auswertung dieser Episode s. den Kommentar zu Plut. mul. virt. 20 p. 257 E – 258 C [**59 T 3**] und Hofeneder [2004] 705–711.

[194] So stirbt bei Plutarch Kamma erst einige Tage nach Sinorix. Auch von der Anwesenheit aller angesehenen Galater und Galaterinnen bei der Hochzeitszeremonie und der Verwendung einer goldenen Schale weiß Plutarch nichts zu berichten.

to künstlerischer Freiheit. Wie die Untersuchung von Philip A. STADTER überzeugend nachweisen konnte, hat Polyainos für diese und andere Geschichten im 7. und 8. Buch seiner *strategemata* direkt auf Plutarchs *mulierum virtutes* zurückgegriffen und nicht etwa, wie gelegentlich behauptet wurde, aus einer ihnen gemeinsamen Quelle geschöpft.[195] Das bedeutet jedoch zugleich, daß die Version des Polyainos keinen eigenständigen oder zusätzlichen Zeugniswert besitzt.

[195] STADTER (1965) 12–29.

68. Klaudios Ptolemaios

Über das Leben des berühmten Mathematikers, Astronomen, Astrologen und Geographen Klaudios Ptolemaios[196] sind wir nur sehr schlecht und fast ausschließlich durch Angaben in seinem eigenen Werk unterrichtet. Der Vorname Claudius (Κλαύδιος) verrät, daß er im Besitz des römischen Bürgerrechts war, das vermutlich einer seiner Vorfahren unter Kaiser Claudius erhalten hatte. Klaudios Ptolemaios' Lebenszeit läßt sich nur approximativ bestimmen. Er dürfte noch vor 100 n. Chr. geboren und um 170 n. Chr., jedenfalls erst unter Kaiser Marc Aurel, gestorben sein. Nach einer späten arabischen Quelle sei er 78 Jahre alt geworden, was eine unverdächtige und gleichermaßen unbeweisbare Angabe ist. Das gleiche gilt für die späte byzantinische Notiz, wonach er aus Ptolemaïs Hermeiou in der Thebaïs stamme. Sicher ist hingegen, daß er den überwiegenden Teil seines Lebens in der ägyptischen Metropole Alexandreia verbrachte. Ptolemaios hat ein umfangreiches wissenschaftliches Œuvre hinterlassen. Berühmtheit erlangte er vor allem mit seinen astronomischen Schriften, von denen hier nur das Hauptwerk, die zwischen 141 und 147 n. Chr. fertiggestellte sog. μεγάλη σύνταξις (besser bekannt unter dem arabischen Titel *Almagest*) genannt sei. Für unser Thema ist einzig sein zweites *opus magnum* von Relevanz, nämlich die acht Bücher umfassende γεωγραφικὴ ὑφήγησις. Diese *Einführung in die* (*darstellende*) *Erdkunde* (kurz *Geographie*) ist ein Spätwerk des Ptolemaios, an dem er offensichtlich sehr lange gearbeitet hat und das bei seinem Tod auch noch nicht endgültig redigiert war.[197] Gegliedert ist die *Geographie* in eine Einleitung, in der die theoretischen Grundlagen erörtert werden (geogr. 1, 1–24), einen Hauptteil mit einem ausführlichen Ortskatalog (geogr. 2, 2 – 7, 4) und einen abschließenden Kartenteil, in dem für insgesamt 26 Länderkarten die Umrisse sowie die Lage der wichtigsten Städte angegeben sind (geogr. 7, 5 – 8, 28). Im Ortskatalog verzeichnet Ptolemaios in etwa 8 000 Toponyme, wobei für knapp 6 400 Örtlichkeiten (Städte, Dörfer, Vorgebirge, Buchten, Flußmündungen, Berge, Seen usw.) die Längen- und Breitengrade mit einem Genauigkeitsanspruch von $\frac{1}{12}°$ (= 5 Bogenminuten) angegeben werden.[198] Hinzu kommen noch ungefähr 1 400 Völker- und Landschaftsbezeichnungen und 200 großflächige Länder- und Meeresbezeichnungen, für die keine Koordinatenangaben gemacht werden. Ganz allgemein ist die *Geographie* für unsere Kenntnis der antiken Topographie und Toponomastik von unschätzbarem Wert.[199] Das gilt natürlich auch im speziellen für die – nur oder erstmals – bei Ptolemaios überlieferten keltischen Ortsnamen, bei deren Erforschung gerade in den letzten Jahren erheb-

[196] Zu ihm s. die Lexikonartikel von Konrat Ziegler – Friedrich Lammert – Bartel Lendert van der Waerden, Ptolemaios (66.), RE XXIII.2 (1959) 1788–1859, Erich Polaschek, Klaudios Ptolemaios, RE S X (1965) 681–833, François Lasserre, Ptolemaios (B. 1), KlP IV (1979) 1224–1232, Felix Schmeidler, Ptolemaeus, Claudius, LMA VII (1995) 312, Menso Folkerts, Ptolemaios [65], DNP X (2001) 559–570. Vgl. ferner Otto Neugebauer, A History of Ancient Mathematical Astronomy, 3 Bde., Berlin-u. a 1975, II 834–836, die Monographie von Germaine Aujac, Ptolémée, astronome, astrologue, géographe, Paris 1993 und Alfred Stückelberger, Klaudios Ptolemaios, in: Wolfgang Hübner (Hg.), Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike, Bd. 2: Geographie und verwandte Wissenschaften, Stuttgart 2000, 185–208, Alfred Stückelberger, Einleitung, in: Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 9–47.

[197] Aufgrund dieser Datierung bringe ich die Zeugnisse aus Ptolemaios' *Geographie* zwischen denen aus Polyainos [**67**] und Ailios Herodianos [**69**]. Anders noch Zwicker 69 f., der Ptolemaios etwas zu früh („priore parte secundi saeculi vixit") zwischen Iuvenalis [**60**] und Dionysios Periegetes [**61**] ansetzte.

[198] Die Länge wird von dem durch die *insulae Fortunatae* (wohl die Kapverdischen Inseln) gehenden Nullmeridian gerechnet, die Breite vom Äquator aus.

[199] Vgl. auch das Itinerarium Antonini [**90**], die Tabula Peutingeriana [**126**] und den Kosmographen von Ravenna [**153**].

liche Fortschritte erzielt wurden.[200] Für die keltische Religion ist die *Geographie* insofern von Interesse, da sie eine Reihe von theophoren Ortsnamen enthält, und zwar weit mehr als von Johannes Zwicker in den *Fontes Historiae Religionis Celticae* berücksichtigt wurden.[201] Bei der Auswahl der Zeugnisse bin ich folgendermaßen vorgegangen: Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sind nicht sämtliche Belege eines relevanten ON als eigene Testimonia aufgenommen, sondern nur ein einziger, und zwar der älteste. Im Kommentar zu dieser Stelle werden dann alle weiteren literarischen Bezeugungen für diesen ON angeführt. So ein Fall ist beispielsweise die im Gebiet der *Turmogi* gelegene Stadt *Deobrigula*, die erstmals bei Ptolemaios (geogr. 2, 6,51 [**68 T 15**]) und dann noch zweimal im Itinerarium Antonini (449, 6; 454, 3) und einmal beim Kosmographen von Ravenna (4, 45 = p. 318,11 Pinder – Parthey in der verderbten Form *Tonobrica*) genannt wird. Gibt es mehrere Örtlichkeiten des gleichen Namens – wie etwa die *Deobriga* genannten Städte bei den *Vettones* (Ptol. geogr. 2, 5,7 [**68 T 10**]) und *Autrigones* (Ptol. geogr. 2, 6,52 [**68 T 16**]) –, sind diese selbstverständlich unter verschiedenen Zeugnisnummern behandelt. Betont sei an dieser Stelle, daß es oftmals schwer zu entscheiden ist, welche ONN als theophor oder sonstwie religiös bedeutsam zu betrachten sind. Vielfach basiert diese Annahme lediglich auf éiner von mehreren möglichen und daher keineswegs unumstrittenen Etymologien des Toponyms. Man operiert in diesem Bereich notgedrungen und mangels anderweitiger Zeugnisse mit vielen Unsicherheiten. Beispielsweise läßt sich das mehrfach belegte Hydronym *Deva* entweder als ‚die Göttin' oder aber auch ganz profan als ‚die Glänzende' interpretieren, wobei eine sichere Entscheidung für eine dieser Deutungen nicht getroffen werden kann (s. dazu Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**], vgl. auch geogr. 2, 3,4 [**68 T 4**]; 2, 3,11 [**68 T 8**]; 2, 6,8 [**68 T 11**]). – Zur Konstitution des griechischen Textes sei noch vermerkt, daß ich der vorbildlichen Neuedition von Alfred Stückelberger und Gerd Grasshoff folge, die dem im Vaticanus Graecus 191 (= codex X) bewahrten eigenständigen Überlieferungsstrang (Ξ-Rezension) mit seinen zahlreichen abweichenden Ortsnamen Rechnung tragen, indem sie diese divergierenden Formen in runden Klammern dem Text beigeben.[202] Dagegen halte ich mich bei der Paragraphenzählung an die alte, aber vielfach verwendete von Karl Müller, füge jedoch die Numerierung von Stückelberger und Grasshoff, die der noch älteren von Karl Friedrich August Nobbe folgen, in eckigen Klammern hinzu.[203] Auf die Wiedergabe der (für unsere Fragestellung irrelevanten) Koordinatenangaben wurde hier bewußt verzichtet.

68 T 1 Ptolemaios *Geographia* 2, 2,7 [2, 2,8]

p. 144 Stückelberger – Grasshoff:

Βουουίνδα (Βουβίνδα) ποταμοῦ ἐκβολαί	Mündung des Flusses Buvinda [= Boyne]

[200] Ganz wichtig sind die von Parsons – Sims-Williams (2000) und de Hoz et al. [2005] herausgegebenen Sammelbände mit einer Reihe von grundlegenden Artikeln. Unentbehrlich ist auch die Monographie von Sims-Williams [2006] über die *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia Minor*. Sehr nützlich ist ferner die von Isaac [2004] zusammengestellte CD-Rom *Place-Names in Ptolemy's Geography. An electronic data base with etymological analysis of the Celtic name-elements*. Schwer zugänglich, weil in russischer Sprache, ist der Aufsatz über keltische Ethnonyme in Ptolemaios' *Geographie* von Victor P. Kalygin, Кельтская этнонимика в «Географии» Клавдия Птолемея, in: Nicolaj N. Kazanskij (Hg.), Studies in Classical Philology and Indo-European Languages (= Colloquia Classica et Indogermanica III), Petersburg 2002, 367–378, den mir mein Bruder, Dr. Philipp Hofeneder, freundlicherweise übersetzt hat. – Speziell für die iberische Halbinsel ist jetzt García Alonso [2003] zu konsultieren, für Germanien die erst ein halbes Jahrhundert nach ihrer Vorlage publizierte Dissertation von Gerhard Rasch, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann Reichert, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios", herausgegeben von Stefan Zimmer unter Mitwirkung von Hasso Heiland (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005. – Von zentraler Bedeutung ist Ptolemaios auch für unser Wissen um die Geographie des antiken Irland; s. dazu Julius Pokorny, Die Geographie Irlands bei Ptolemaios, ZcPh 24 (1953) 94–120, James J. Tierney, The Greek Geographic Tradition and Ptolemy's Evidence for Irish Geography, PRIA 76C (1976) 257–265, Raftery (1997) 204–206, Freeman (2001a) 64–84.

[201] Nur vier der folgenden 26 Zeugnisse finden sich auch schon bei Zwicker 69 f.: Ptol. geogr. 2, 6,51 [**68 T 15**]; 2, 6,52 [**68 T 16**]; 2, 6,73 [**68 T 17**] und 2, 10,1 [**68 T 23**].

[202] Vgl. dazu Stückelberger – Grasshoff, a.a.O. 33.

[203] Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, 2 Bde. (vol. I.1–2), Paris 1883–1901, Karl Friedrich August Nobbe, Claudii Ptolemaei Geographia, 3 Bde., Leipzig 1843–1845 (ND Hildesheim 1966 und 1990); vgl. die Bemerkung bei Stückelberger – Grasshoff, a.a.O. 32.

Die Βουουίνδα wird mit dem heutigen Fluß Boyne identifiziert, der beim Carbury Hill in der Grafschaft Offaly entspringt, die Grafschaft Meath in nordöstlicher Richtung durchfließt und nach etwa 112 km bei Drogheda in die Irische See mündet. Der Fluß Boyne hieß im frühen Altirischen *Boend* (Vita St. Columbae, Ende 7. Jh.), später *Boind* oder *Boand* oder (mit Übergang von *nd* > *nn*) *Boann*.[204] Den gleichen Namen trug die eponyme Flußgöttin, die in Erzählungen des Mythologischen Zyklus als Gattin des *Nechtan* und Geliebte des *Dagda* erscheint. Der antike FlN ist nur bei Ptolemaios belegt, dessen Beschreibung Irlands über Vermittlung seines Vorgängers Marinos von Tyros (Ende 1./Anfang 2. Jh. n. Chr.) letztlich auf das geographische Werk des Philemon (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.) zurückgeht.[205] Obwohl man sich hier eigentlich einen von ἐκβολαί abhängigen Genetiv erwarten würde, ist Βουουίνδα ein Nominativ, da Ptolemaios die auf *-a* endenden Namen nicht zu deklinieren pflegt.[206] Die handschriftliche Überlieferung bietet neben der Form Βουουίνδα noch die Varianten Βουβίνδα und Βουίνδα.[207] Wie die korrekte Form anzusetzen ist, darüber gehen die modernen Meinungen auseinander. Vorgeschlagen wurden Βου⟨ο⟩ουίνδα[208] oder Β⟨ο⟩ουουίνδα[209] oder Βωουίνδα[210]. Ungeachtet der leichten Differenzen hinsichtlich des Erstgliedes ist man sich einig, daß der FlN soviel wie ‚weiße Kuh' oder ‚kuhweiße (Göttin)' bedeutet.[211] Eine solche Bezeichnung ist keineswegs verwunderlich, wenn man die enge Beziehung des Stiers zum Wasser bedenkt. In der europäischen Hydronymie sind taurophore FlNN jedenfalls keine Seltenheit (z. B. der Fluß *Tarf* in Schottland).[212] Aufgrund der Etymologie und der späteren irischen Sagentradition von *Boand* ist Βουουίνδα als ein theophorer FlN zu betrachten.

68 T 2 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 3,2 [2, 3,2]

p. 148 Stückelberger – Grasshoff:

Δηούα (Δήου) ποταμοῦ ἐκβολαί	Mündung des Flusses Deva [= Dee]

[204] S. dazu mit Belegen Holder I 646 f., Thomas Francis O'Rahilly, Early Irish History and Mythology, Dublin 1946, 3, Wolfgang Meid, Die Romanze von Froech und Findabair: Táin Bó Froích. Altirischer Text, mit Einleitung, deutscher Übersetzung, ausführlichem philologisch-linguistischem Kommentar und Glossar kritisch herausgegeben (= IBK, Sonderheft 30), Innsbruck 1970, 73. Unverändert übernommen in der zweiten, neubearbeiteten Auflage dieses Buches [(= IBK, Sonderheft 130), Innsbruck 2009, 78 f.)].

[205] Die Quellen von Ptolemaios' Geographie Irlands behandeln O'Rahilly, a.a.O. 1, Julius Pokorny, Die Geographie Irlands bei Ptolemaios, ZcPh 24 (1953) 94–120, spez. 94–101, James J. Tierney, The Greek Geographic Tradition and Ptolemy's Evidence for Irish Geography, PRIA 76C (1976) 257–265, Raftery (1997) 204 f., Gregory Toner, Identifying Ptolemy's Irish Places and Tribes, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 73–82, spez. 73.

[206] Wie O'Rahilly, a.a.O. 2 A. 1 ganz richtig feststellt. Vgl. etwa Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 3**]: Βελίσαμα εἴσχυσις; geogr. 2, 3,4 [**68 T 4**]: Δηοῦα ποταμοῦ ἐκβολαί. – Hinfällig ist damit die Vermutung von Holder I 646: „*Ptol*. 2, 2, 7: Βουουίνδα (*von nomin*. Βουουίνδας?) ποταμοῦ ἐκβολαί."

[207] S. dazu im Detail Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 79 app. crit.

[208] So Pokorny, a.a.O. 111, vgl. dazu Meid, a.a.O. 73, Patrizia de Bernardo Stempel, Ptolemy's Celtic Italy and Ireland: a linguistic analysis, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 83–112, spez. 103. – In diesem Fall wäre der FlN ein Determinativkompositum **bou̯ou̯indā* ‚die kuhweiße (Göttin)'.

[209] So Alan Mac an Bhaird, Ptolemy revisited, Ainm: Bulletin of the Ulster Place-Name Society 5 (1991–1993) 1–20, spez. 11 [non vidi!, zitiert bei de Bernardo Stempel, a.a.O. 103 A. 41].

[210] So Meid, a.a.O. 73, für den es sich bei Βωουίνδα um eine Zusammenrückung (ein sog. unechtes Kompositum) von **bō* und **u̯indā* handelt, wobei angenommen werden muß, „daß **bō* < idg. **gᵘ̯ōus* sein auslautendes *s* offenbar schon früh analogisch (nach den anderen vokalisch auslautenden Femininklassen) verloren hatte, da man sonst einen Reflex davon bei Ptolemaios noch erwarten sollte und eine Zusammenrückung von **bōs u̯indā* außerdem **bōfind* hätte ergeben müssen. Aus schon altem **bō u̯indā* dagegen konnte durch Verlust (Lenition) des *u* nach dem Nom. Sg. fem. **Bó-ind* (= *Bófind*) entstehen, woraus air. *Boend*, *Boand*, *Boann*."

[211] Beda Venerabilis nennt eine vor Irland liegende *Inis-boufinde*, was er korrekt mit ‚Insel der weißen Kuh' übersetzt (hist. eccl. 4, 4: … *deinde secessit ad insulam quandam parvam, quae ad occidentalem plagam ab Hibernia procul secreta sermone Scottico Inis-boufinde, id est ‚insula vitulae albae'*, *nuncupatur*). – Zur Etymologie vgl. Holder I 646, MacCulloch (1911) 189, O'Rahilly, a.a.O. 3 + A. 1, Pokorny, a.a.O. 111, Birkhan (1970) 280 A. 599, Meid, a.a.O. 73, Green (1992a) 44, 48, Maier (1994) 46, Dáithí Ó hÓgáin, The River Boyne and the Ancient Seers, Studia Celtica Japonica 6 (1994) 13–35, spez. 17, Birkhan (1997) 527, 547, Polomé (1997a) 740, Vendryes (1997) de Bernardo Stempel, a.a.O. 103, Freeman (2001a) 79, Gricourt – Hollard (2001/02) 57 A. 176, Meid (2003) 30, Meid [2007] 146, Lajoye [2008] 107, NIL 192 A. 11.

[212] S. dazu Birkhan (1970) 280 A. 599, 568 A. 1788, Ó hÓgáin, a.a.O. 17, Birkhan (1997) 690, de Bernardo Stempel, a.a.O. 103, Meid [2007] 146.

Dieser FlN ist ein femininer *ā*-Stamm **deịu̯-ā* zu kelt. **deịu̯o-s* ‚Gott' und geht auf idg. **deịu̯o-s* (vgl. lat. *divus*) zurück. Gewöhnlich wird das Hydronym als ‚die Göttin' oder ‚die Göttliche' interpretiert.[213] Diese traditionelle Etymologie hat jüngst Patrizia de Bernardo Stempel in Zweifel gezogen und stattdessen die Bedeutung ‚die Leuchtende', ‚die Glänzende' vorgeschlagen. In diesem Fall wäre *Deva* ein Überbleibsel, das den gesamtindogermanischen semantischen Übergang von ‚glänzend' zu ‚Göttin' noch nicht vollzogen hat.[214] Eine sichere Entscheidung für eine der beiden Deutungen wird sich wohl nicht treffen lassen. Jedenfalls ist *Deva* ein im keltischen Sprachraum häufig auftretender Name, der literarisch noch mehrfach sowohl als FlN[215] wie auch als hiervon abgeleiteter ON[216] belegt ist. Zu vergleichen sind auch die Form mit Suffix *Devona* (Ptol. geogr. 2, 3,9 [**68 T 6**]) und die komponierten ONN wie *Deobriga* (Ptol. geogr. 2, 5,7 [**68 T 10**] und 2, 6,52 [**68 T 16**]) oder *Deobrigula* (Ptol. geogr. 2, 6,51 [**68 T 15**]).[217] Die hier genannte Δηούα wird mit dem Fluß Dee in Stewartry of Kirkcudbright (Südschottland) identifiziert.[218]

68 T 3 Ptolemaios *Geographia* 2, 3,2 [2, 3,2]

p. 148 Stückelberger – Grasshoff:

Βελίσαμα εἴσχυσις	Ästuar der Belisama [= Ribble]

Die nur hier bei Ptolemaios bezeugte Βελίσαμα in Britannien wird in der modernen Forschung entweder mit dem Fluß Mersey bei Liverpool[219] oder wahrscheinlicher mit dem nördlicher liegenden Ribble (Lancashire) identifiziert.[220] Der Name ist für die keltische Religion von Interesse, da auch eine mit *Minerva* gleichgesetzte gallische Göttin diesen Namen trug. Wir besitzen nur zwei Inschriften, die ihr geweiht wurden. Eine stammt aus Vaison-la-Romaine (dép. Vaucluse) und berichtet in gallischer Sprache und griechischem Alphabet, daß ein Segomaros, Sohn des Villū oder Villonos (Σεγομαρος Ουιλλονεος), Bürger (τοουτιους [sic!]) der Stadt Nemausus (Ναμαυσατις, heute Nîmes) der *Belesama* (Βηλησαμι) dieses Heiligtum (σοσιν νεμητον) weihte (ειωρου).[221] Die andere ist aus Pont de Saint-Liziers (dép. Ariège) und von einem Q. Valerius Montanus *Minervae Belisamae* geweiht worden.[222] Neben dieser spärlichen epigraphischen Evidenz haben jedoch über zwanzig

[213] So etwa Holder I 1273, William J. Watson, The History of the Celtic Place-names of Scotland, Edinburgh 1926, 49, Caro Baroja (1946) 97, Rivet – Smith (1979) 336 f., Marco Simón (1998) 44, Marco Simón (1999b) 38, Patrick Sims-Williams, Degrees of Celticity in Ptolemy's Names: Examples of Wales, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 1–16, spez. 9, Solana – Hérnandez (2000) 163, Maier (2001a) 81, Maier (2003b) 46, 69, Marco Simón [2005b] 303, Sims-Williams [2006] 70 f., Marco Simón [2008] 55.

[214] Jesus Alberto Arenas Esteban – Patrizia de Bernardo Stempel, Die vier *aetates* der Göttin *Apadeva*, AAWW 140 (2005) 45–59, spez. 50 f. – Zu dieser Doppeldeutigkeit des FlN vgl. auch Lacroix [2007] 61 f. und jüngst wieder de Bernardo Stempel [2010] 106.

[215] Δηοῦα (Dee) in Aberdeenshire (Ptol. geogr. 2, 3,4 [**68 T 4**]), Δηούα (Deba) bei den keltiberischen *Caristi* in der *Hispania Tarraconensis* (Ptol. geogr. 2, 6,8 [**68 T 11**]), vielleicht eine *Deva⟨les⟩* (Deva) bei Pomp. Mela 3, 15. Dazu kommen noch andere Flüsse, von denen wir nur die moderne Bezeichnung kennen, die sich aber von einer Form **deịu̯-ā* ableiten lassen. S. dazu Holder I 1273 f., Emil Hübner, Deva (1.; 3.), RE V.1 (1903) 259 f., Rivet – Smith (1979) 336 f. mit Karte, Sevilla Rodríguez (1979) 263, Maier (2001a) 81, Maier (2003b) 46, 69, Lacroix [2007] 61–68.

[216] Δηοῦα (Chester) in Wales bei Ptol. geogr. 2, 3,11 [**68 T 8**] und andernorts belegt, s. dazu Rivet – Smith 336 f. (Deva, Nr. 1).

[217] Für die Forschungsdiskussion und weitere Belege s. Evans (1967) 191–193, Delamarre (2001) 118 f. = (2003) 142 f.

[218] Rivet – Smith (1979) 337 (Deva, Nr. 2).

[219] So Hermann Steuding, Belisama, in: Roscher I.1 (1884–1886) 757, Emil Hübner, Belisama (1.), RE III.1 (1897) 209, Holder I 386, Rhŷs (1905–06) 286, MacCulloch (1911) 41, 125, Windisch (1912) 97, MacCulloch (1925) 612, MacCulloch (1948) 27, Guyonvarc'h (1962a) 165, Birkhan (1970) 568 f. A. 1788, Pisani (1971) 437, Birkhan (1997) 613, Birkhan (2002a) 19, 98.

[220] So Rhŷs (1892) 74, Richmond (1963) 143, Rivet – Smith (1979) 268, Webster (1986) 73, Schrijver (1999) 29, MacKillop (2000) 39, David N. Parsons, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 174. – Noch unentschieden zwischen Ribble und Mersey: Anwyl (1906) 37. – Der Fluß Mersey dürfte nämlich mit dem antiken Fluß *Seteia* zu identifizieren sein: Rivet – Smith (1979) 457.

[221] RIG I G-153 = CIL XII p. 162: Σεγομαρος Ουιλλονεος τοουτιους Ναμαυσατις ειωρου Βηλησαμι σοσιν νεμητον. Zu dieser Is. s. Holder I 386, Rhŷs (1905–06) 285–289, Dottin (1920) 58, 61, 149 f., Guyonvarc'h (1962a) 161, Goudineau (1991) 252, Maier (1994) 42, Webster, J. (1995a) 448 f., Birkhan (1997) 584 A. 5, 1002 A. 4, Lambert (1997) 84 f., Schrijver (1999) 29–31, Lajoye [2008] 93, 176 A. 793, de Bernardo Stempel [2010] 111 f. Eine Abb. der Is. findet sich auch in Celti (1997) 516.

[222] CIL XIII 8, s. dazu Holder I 386, III 834, Guyonvarc'h (1962a) 161 f., Maier (1994) 42, Birkhan (1997) 613, Schrijver (1999) 29, Lajoye [2008] 93, 176 A. 793.

moderne ONN in ganz Frankreich, wie z. B. Blesmes (dép. Aisne), Blismes (dép. Nièvre), Bellême (dép. Orne) oder Beleymas (dép. Dordogne), den GN bewahrt.[223] Bezüglich der Etymologie des Namens ist sich die Forschung mittlerweile darin einig, daß es sich um eine superlativische Bildung auf *-is-amo* handelt.[224] Ob man das Theonym resp. Toponym als ‚die sehr Leuchtende, Glänzende' oder als ‚die sehr Starke'[225] versteht, hängt mit der Deutung des umstrittenen Erstgliedes zusammen, wofür auf die Diskussion im Zusammenhang mit dem GN *Belenus* im Kommentar zu Tertullian (ad nat. 2, 8,5 [**80 T 2**]) verwiesen sei.

68 T 4 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 3,4 [2, 3,5]

p. 150 Stückelberger – Grasshoff:

Δηοῦα ποταμοῦ ἐκβολαί

Mündung des Flusses Deva [= Dee]

Dieser Fluß *Deva* wird mit dem heutigen Dee in Aberdeenshire (im Nordosten von Schottland) identifiziert.[226] Für die kontrovers diskutierte Etymologie des Hydronyms siehe die Ausführungen zum gleichnamigen Fluß in Südschottland (Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**]).

68 T 5 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 3,8 [2, 3,12]

p. 152 Stückelberger – Grasshoff:

… μεθ᾽ οὓς Λοῦγοι συνάπτοντες τοῖς Κορναουίοις, καὶ ὑπὲρ τοὺς Λούγους Σμέρται (Μέρται).

… nach ihnen [sc. den Decantae wohnen] die den Cornavii [= Cornovii] benachbarten Lugi, und oberhalb der Lugi die Smertae.

In diesem Halbsatz aus Ptolemaios' Beschreibung Schottlands werden zwei Stämme angeführt, deren Namen auch für die Religion der Kelten von Interesse sein könnten. Das an erster Stelle genannte Ethnonym Λοῦγοι ist nur hier bezeugt. Der Lesart Λοῦγοι, die im codex Vaticanus Graecus 191 überliefert ist und die von den Herausgebern der *Geographie* zu Recht bevorzugt wird, steht in den anderen Handschriften die Variante Λόγοι (und im folgenden der Acc. pl. Λόγους) gegenüber.[227] Die Wohnsitze dieser Völkerschaft sind wahrscheinlich im östlichen oder südöstlichen Teil der alten Grafschaft Sutherland im Norden Schottlands zu suchen.[228] Den Namen des Stammes hat man wiederholt mit dem keltischen GN *Lugus* in Verbindung gebracht.[229] Nach dieser Auffassung handelt es sich um einen theophoren VN, vergleichbar den nordhispanischen Λούγγονες (Ptol. geogr. 2, 6,32 [**68 T 12**]). Andere Forscher bevorzugen dagegen eine Deutung von Λοῦγοι als ‚Raben(-Leute)'.[230] Diese Interpretation stützt sich auf die (in ihrer Zuverlässigkeit freilich umstrittene) Behauptung bei Pseudo-Plutarchos, daß es im Gallischen ein Wort λοῦγος in der Bedeutung ‚Rabe' gebe.[231] Außerdem lassen sich noch andere nordbritannische Stammesnamen von Tiernamen ableiten, etwa die *Epidii* in Kintyre (von kelt.

[223] Für eine vollständige Liste s. Guyonvarc'h (1962a) 162–165, vgl. auch Dottin (1920) 104, Dauzat – Rostaing (1963) 48, Birkhan (1997) 299, Schrijver (1999) 29, Lacroix [2007] 164–168, Lajoye [2008] 93.

[224] So bereits Stokes und Rhŷs, gegen Zeuss und d'Arbois de Jubainville. Holder I 386 referiert beide Theorien, ohne sich zu entscheiden. S. dazu auch Dottin (1920) 112 + A. 1, Guyonvarc'h (1962a) 166, Rivet – Smith (1979) 267, Delamarre (2001) 62 = (2003) 71 f., Lacroix [2007] 167.

[225] Für ersteres z. B. Guyonvarc'h (1962a) 166, Rivet – Smith (1979) 267 f., Maier (1994) 41, Birkhan (1997) 613, für zweiteres Delamarre (2001) 62 = (2003) 71 f.

[226] Rivet – Smith (1979) 337 (Deva, Nr. 3).

[227] Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 95 + app. crit. Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 152 + app. crit.

[228] Zur Lokalisierung s. William J. Watson, The History of the Celtic Place-names of Scotland, Edinburgh 1926, 16 f., George MacDonald, Lugi, RE XIII.2 (1927) 1715, Rivet – Smith (1979) 401.

[229] So Anders Ahlqvist, Two Ethnic Names in Ptolemy, BBCS 26 (1974/76) 143–146 [für die Übermittlung dieses wichtigen Aufsatzes bin ich Prof. Dr. Raimund Karl zu Dank verpflichtet], Tovar (1982) 594, Marco Simón (1986) 732 f. A. 10, 741 f. + A. 81, Sagredo – Hernández (1996) 196 A. 10, Marco Simón (1998) 37, Sims-Williams [2006] 86.

[230] So Watson, a.a.O. 17, Rivet – Smith (1979) 401, Henig (1984) 18, Birkhan (1997) 722 A. 4, 1048.

**epos* ‚Pferd')[232] oder die *Caereni* in Sutherland (von kelt. **kai̯ro-* < urkelt. **kaφero-* ‚Ziege'; ‚Schaf' [?]).[233] Ob diese und andere theriophore VNN als Hinweis auf einen Tierkult oder gar Totemismus gewertet werden können, wie gelegentlich geschehen[234], muß m. E. offen bleiben. Der VN *Lugi*, wenn er denn ‚Raben(-Leute)' bedeutet, könnte auch auf die Sphäre des Krieges weisen, da den Kelten der Rabe als Sympathietier des Kriegers galt.[235] Zu vergleichen wäre etwa der Name des Stammes der *Brannovices* (‚Rabenkrieger' oder ‚die mit dem Raben siegen').[236]

Ähnliche Schwierigkeiten bereitet auch der Name Σμέρται. In einigen Handschriften der *Geographie* ist die Variante Μέρται überliefert, was eine durch Haplographie leicht erklärliche (ΛΟΥΓΟΥΣ ΣΜΕΡΤΑΙ > ΛΟΥΓΟΥΣ ΜΕΡΤΑΙ) und daher zweifelsfrei schlechtere Lesart darstellt. Einen weiteren Beleg für dieses Ethnonym hat man in dem Eintrag *Smetri* (mit Metathese der Konsonanten *r* und *t*) beim Kosmographen von Ravenna erkennen wollen.[237] Freilich hat sich Sheppard Frere gegen die Gleichsetzung mit den Σμέρται ausgesprochen und hinter *Smetri* vielmehr die verballhornte Form des antiken Namens des römischen Reiterlagers in Carzield (5 km nördlich von Dumfries, Dumfries and Galloway) vermutet.[238] Ptolemaios' Σμέρται siedelten jedenfalls weit davon entfernt im Norden Schottlands. Ihre Wohnsitze werden in der Gegend der ehemaligen Grafschaften Ross und Sutherland, in den Tälern der Flüsse Carron, Oykell und Shin, lokalisiert. Noch heute trägt ein zwischen Carron und Oykel liegender Hügel den Namen *Carn Smeart*.[239] In Bezug auf die Etymologie des Ethnonyms existieren zwei konkurrierende Erklärungen. Die eine verbindet den VN mit der idg. Wurzel *(*s*)*mer*- ‚gedenken', ‚sich erinnern', ‚sorgen' (vgl. aind. *smárati*, griech. μερμαίρω, lat. *memor* usw.), die freilich im Keltischen nicht sonderlich gut belegt ist (vielleicht in kymr. *armerth*).[240] Die *Smertae* wären demnach die ‚Versorger' oder die ‚Vorhersehenden'.[241] Die zweite Deutung stellt den VN zur idg. Wurzel **smer*- ‚Schmer', ‚Fett', ‚Mark' (vgl. air. *smiur* ‚Mark', lat. *medulla* < *(*s*)*merulla*, nhd. *Schmer*, got. *smairþr* usw.) und betrachtet die *Smertae* als die ‚Bemalten' oder die ‚Eingeschmierten' (vgl. air. *smertha* ‚eingeschmiert', das Passivpartizip von *smeraid* ‚er schmiert ein').[242] Die Vertreter dieser Etymologie sind sich freilich nicht einig, welches Motiv dieser Bezeichnung zugrundeliegt. Für William J. Watson handelt es sich um einen zweifelsfreien Hinweis „to smearing with blood, either that of victims slain to placate the divinity or of men slain in battle."[243] Die zweite Praxis ist literarisch zumindest für die Iren durch Solinus bezeugt, demzufolge sich die Sieger nach einem Kampf mit dem Blut der getöteten Feinde ihre Gesichter beschmieren, bevor sie es trinken.[244] Die alternative Erklärung, wonach der VN auf die Sitte der Körperbemalung zurückgehe, lehnt Watson mit der Begründung ab, daß es sich hierbei um einen bei den antiken Britanniern allgemein üblichen Brauch gehandelt habe, weswegen „there would be no point in naming a particular tribe after it."[245] Genau für diese Erklärung hat sich aber jüngst wieder Helmut Birkhan ausgesprochen, für den die (zum Teil wohl auch religiös motivierte[246]) Körperbemalung der Britannier gewiß auf einer fettigen Trägersubstanz beruhte, „da sie sonst in dem regenreichen Britannien von sehr geringer Dauer gewesen

[231] S. dazu die ausführliche Diskussion im Kommentar zu Ps.-Plut. de fluv. 6,4 [**78 T 2**]: λοῦγον γὰρ τῇ σφῶν διαλέκτῳ τὸν κόρακα καλοῦσι.

[232] Zu den bei Ptol. geogr. 2, 3,8 belegten *Epidii* s. Rivet – Smith (1979) 360. – Unbegründet scheint mir die Behauptung von Benoît (1950) 79 und Alberro [2004] 22 + A. 70, daß die *Epidii* die Göttin *Epona* verehrten.

[233] Zu den bei Ptol. geogr. 2, 3,8 bezeugten *Caereni* s. Rivet – Smith (1979) 286 f. und die zu Recht sehr skeptische Position von Graham R. Isaac, Scotland, in: de Hoz et al. [2005] 189–214, spez. 194.

[234] Vgl. die Bemerkungen bei Rivet – Smith (1979) 286 f., 324, 360, 401, 433, Henig (1984) 18. – Skeptisch äußert sich Birkhan (1997) 880 f.

[235] Vgl. Birkhan (1997) 722 A. 4, 1048.

[236] Zu den *Brannovices* s. den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 7, 75,2 [**23 T 30**].

[237] Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,36 Schnetz = p. 19 Richmond – Crawford (n° 168); s. dazu Holder II 1593, George MacDonald, Smertae, RE III A 1 (1927) 712, Richmond – Crawford (1949) 45, Duval (1953/54) 225, Rivet – Smith (1979) 460.

[238] Sheppard Frere, The Ravenna cosmography and north Britain between the walls, Britannia 32 (2001) 286–292, spez. 288 Abb. 4 und 289.

[239] Zur Lokalisierung der *Smertae* vgl. Watson, a.a.O. 16 f., MacDonald, a.a.O. 712, Duval (1953/54) 225, Rivet – Smith (1979) 461, MacKillop (2000) 389.

[240] S. dazu Dottin (1920) 287, Vendryes (1937) 133–136, Duval (1953/54) 223–230, Rivet – Smith (1979) 460 f., Polomé (1997a) 744, LIV² 569 f., Delamarre (2003) 277, Peter Schrijver, Indo-European *(*s*)*mer*- in Greek and Celtic, in: John H. W. Penney (Hg.), Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies, Oxford 2004, 292–299, Falileyev [2007] 118 f.

[241] So Rivet – Smith (1979) 461.

[242] S. dazu Watson, a.a.O. 17 f., MacDonald, a.a.O. 712, Birkhan (1997) 804, 1048 und jetzt besonders ausführlich und mit gewichtigen Argumenten Helmut Birkhan, Sprachliche Befunde zu body art und Einschmieren im britannischen und festlandkeltischen Altertum, in: Birkhan [2007] 29–38, spez. 33–36.

[243] Watson, a.a.O. 18. – Referiert wird diese Deutung auch bei Rivet – Smith (1979) 460, die jedoch der etymologischen Ableitung von *(*s*)*mer*- zuneigen.

[244] Solin. coll. 22,3 [**94 T 2**]: *sanguine interemptorum hausto prius victores vultus suos oblinunt*.

[245] Watson, a.a.O. 18.

wäre. Auf dieses Einschmieren mit Fett bezieht sich wohl das Ethnonym der Σμέρται."[247] Der Stammesname bietet jedenfalls, wie die vorhandenen Kontroversen sehr schön zeigen, ein anschauliches Beispiel für die oben in der Einführung zu Ptolemaios skizzierten Probleme, die bei der Verwertung von Namen als religionsgeschichtliche Quelle auftreten können.

68 T 6 Ptolemaios *Geographia* 2, 3,9 [2, 3,15]

p. 152 Stückelberger – Grasshoff:

Ταΐζαλοι καὶ πόλις Δηουάνα | Die Taizaler mit der Stadt Devana [= Devona]

Der in der Form Δηουάνα überlieferte ON ist beim Kosmographen von Ravenna als *Devoni* (5, 31 = p. 19 Richmond – Crawford (n° 215)) bezeugt. Man nahm mit gutem Grund an, daß bei Ptolemaios Δηουάνα für Δηουόνα[248] verderbt ist, beim Kosmographen *Devoni* für *Devona*.[249] Dieser Hauptort der schottischen Ταΐζαλοι (Varianten: Ταΐξαλοι, Ταξάλοι, Τεξάλοι)[250] wird mit einem römischen Lager bei Kintore (Aberdeenshire) beim Fluß Don identifiziert, dessen Name gleichfalls von einem ursprünglichen *Devona herzuleiten ist. Wie die Beispiele *Divona Cadurcorum* (j. Cahors; vgl. Ptol. geogr. 2, 7,9 [**68 T 18**]) und *Nemausus* (j. Nîmes; s. Parthen. von Nikaia F 52 Lightfoot [**21 T 3**]) zeigen, war es durchaus üblich, daß Städte ihren Namen vom Numen des naheliegenden Gewässers bezogen. Für die Etymologie von *Devona*/*Divona* (‚die Göttliche', ‚die Göttin') siehe die Ausführungen zu Ausonius (ordo urbium nobilium 20,158–172 [**107 T 3**]).

68 T 7 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 3,10 [2, 3,17]

p. 154 Stückelberger – Grasshoff:

Καμουλόδουνον | Camulodunum

Die meisten Handschriften haben die Form Καμουνλόδουνον, die richtige Καμουλόδουνον (*Camulodunum*) findet sich nur in einigen späten Codices. Diese πόλις im Gebiet der *Brigantes* wird nur hier und beim Kosmographen von Ravenna (5, 31 = p. 18 Richmond – Crawford (n° 111): *Camulodono*) genannt. Sie ist jedenfalls von der gleichnamigen *colonia*, dem heutigen Colchester (Essex) zu trennen.[251] Dieses *Camulodunum* wird mit dem römischen Lager in Slack (Yorkshire) identifiziert, der Name dürfte jedoch von einer naheliegenden und älteren einheimischen Anlage übertragen worden sein, wofür Almondbury oder Old Lindley Moor in Erwägung gezogen wurden.[252] Der ON wird gemeinhin als ein Kompositum aus dem Theonym *Camulus* und kelt. *dūnon* aufgefaßt, bedeutet demnach also ‚Festung des *Camulus*'.[253] Diese traditionelle Ableitung wurde jedoch jüngst von Bernhard Maier bezweifelt, da er das dem GN zugrundeliegende Appellativum und nicht den GN selbst als für die Benennung ausschlaggebend erachtet. Vielmehr vermutet er hinter dem ersten Namenselement die Bezeichnung für den ‚Krieger' und versteht *Camulodunum* als ‚Festung der Krieger'.[254] Das gleiche Problem stellt sich übrigens auch bei der Interpretation des PN *Camulogenus* (Caes. bell. Gall. 7, 57,3 [**23 T 27**]) und des ON *Camulosessa* (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 19 Richmond – Crawford (n° 172) [**153 T 6**]).

246 Zu den möglichen religiösen Hintergründen für diese Praxis s. die Kommentare zu Caes. bell. Gall. 5, 14,2 [**23 T 10**], Pomp. Mela 3, 51 [**41 T 4**], Plin. nat. hist. 22, 2 [**48 T 12**], Solin. coll. 22, 12 [**94 T 5**].

247 Birkhan, a.a.O. 33.

248 Vgl. auch die bei Ptol. geogr. 2, 11,14 [**68 T 25**] bezeugte Stadt Δηουόνα in Germanien.

249 S. dazu Richmond – Crawford (1949) 31 f. und Rivet – Smith (1979) 338. Anders noch Holder I 1274, Emil Hübner, Devana, RE V.1 (1903) 260 und George MacDonald, Ταΐζαλοι, RE IV A 2 (1932) 2051, die an der Schreibung Δηουάνα festhalten.

250 Zu diesem umstrittenen VN s. die Ausführungen bei Rivet – Smith (1979) 463 f.

251 Dieser Ort wird in der antiken Literatur öfters genannt, etwa bei Tacitus (ann. 14, 32,1 [**56 T 17**]). Die Belege sind zusammengestellt bei Holder I 725 f., Emil Hübner, Camulodunum, RE III.2 (1899) 1448–1450 und Rivet – Smith (1979) 294 f.

252 S. dazu Richmond – Crawford (1949) 27, Rivet – Smith (1979) 295, Kruta (2000a) 513.

253 So etwa Hübner, a.a.O. 1448, Richmond – Crawford (1949) 27, 39, Evans (1967) 162, Rivet – Smith (1979) 294 f., Delamarre (2003) 101. Jufer – Luginbühl (2001) 88 versehen die Ableitung vom GN mit einem Fragezeichen.

254 Maier (1997b) 283–285, Maier (2002b) 73 f., Maier (2003b) 84, 88 f.

68 T 8 [?] **Ptolemaios** *Geographia* 2, 3,11 [2, 3,19]

p. 154 Stückelberger – Grasshoff:

Δηοῦα καὶ λεγίων κʹ Νικηφόρος | Deva [= Chester] mit der legio XX Victrix

Deva, das heutige Chester, welches wiederum seinen Namen vom lateinischen *castra* ableitet, war Standort der *legio XX Valeria Victrix*. Der ON *Deva* leitet sich vom gleichnamigen Fluß ab, der durch Chester fließt. Der FlN ist uns allerdings nur in der modernen Bezeichung Dee bekannt. Immerhin ist aber der kymr. Name *Afon Dyfrdwy* (*-dwy* < **dei̯u̯ā*) bereits mittelalterlich bezeugt. Der ON ist literarisch noch im Itinerarium Antonini (469, 2: *Deva leg*(*io*) XX *Vict*(*rix*); 482, 5: *Devam* (Acc.) und 482, 8: *Deva*) und beim Kosmographen von Ravenna überliefert.[255] Zur umstrittenen Etymologie siehe die Ausführungen oben zum FlN *Deva* (Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**]).[256]

68 T 9 [?] **Ptolemaios** *Geographia* 2, 5,3 [2, 5,4]

p. 168 Stückelberger – Grasshoff:

Σελήνης ὄρος, ἄκρον | Berg der Selene, ein Kap

Dieses nach dem Mond benannte Vorgebirge wird heute zumeist mit dem Cabo da Roca (im Kreis Sintra, etwa 30 km westlich von Lissabon), dem westlichsten Punkt des europäischen Festlands, identifiziert.[257] Diese Lokalisierung kann sich auf zwei in der Nähe gefundene und heute verschollene Weihungen für *Sol* und *Luna* stützen.[258] Dazu gehört noch eine dritte, stark beschädigte Dedikation, die von einem C. Iulius Celsus *So*[*li aet*]*ern*[*o*] gestiftet wurde.[259] Diese epigraphischen Zeugnisse bezeugen jedenfalls für die römische Kaiserzeit die Existenz eines den Gestirnsgottheiten Sonne und Mond geweihten Kultplatzes, der selbst von Provinzstatthaltern aufgesucht wurde. Das nur bei Ptolemaios überlieferte Toponym ist dagegen von José María Blázquez wiederholt als Beleg für einen Mondkult bei den keltischen

[255] Geogr. Rav. 5, 31 = p. 428,18 Pinder – Parthey = p. 106,44 Schnetz = p. 18 Richmond – Crawford (n° 86): *Deva Victris* (statt *Victrix*).

[256] S. dazu Holder I 1274, Emil Hübner, Deva (2.), RE V.1 (1903) 259, Richmond – Crawford (1949) 31, Rivet – Smith (1979) 159, 336 f. (Deva, Nr. 1), Webster (1986) 73, Patrick Sims-Williams, Degrees of Celticity in Ptolemy's Names: Examples of Wales, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 9, Maier (2003b) 46.

[257] S. dazu Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 133 app., García Alonso [2003] 91, Amílcar Guerra, Das Promontorium Magnum. Zur antiken Geographie der hispanischen Atlantikküste, MM 46 (2005) 235–246, spez. 237 Abb. 1, 242 f.

[258] CIL II 258: *Soli et Lunae*/ *Cestius Acidius*/ *Perennis*/ *leg*(*atus*) *Aug*(*usti*) *pr*(*o*) *pr*(*aetore*)/ *provinciae Lusitaniae*; CIL II 259: *Soli aeterno*/ *Lunae*/ *pro aeternitate im*/*peri*(*i*) *et salute imp*(*eratoris*) *Ca*[*es*(*aris*) *L*(*uci*)]/ *Septimi Severi Aug*(*usti*) *Pii et*/ [*imp*(*eratoris*)] *Caes*(*aris*) *M*(*arci*) *Aureli Antonini*/ *Aug*(*usti*) *Pii* [[*et P*(*ubli*) *Septimi Getae nob*(*ilissimi*)]]/ *Caes*(*aris*) *et* [*Iu*]*liae Aug*(*ustae*) *matris c*[*a*]*s*[*tr*(*orum*)]/ *Drusus Valer*(*ius*) *Coelianus*/ [– – –]*VSI*[– – –] *Augustorum*/ *CVMV*[– – –]*SVALE*[– – –]*NI*[– – –]*SVAET*/ *Q*(*uintus*) *Iulius Satur*(*ninus*?) *Q*(*uintus*) *Val*(*erius*) *et Anto*/*nius* [– – –]. – Für diese beiden Iss. hat jetzt Alicia María Canto, Los viajes del caballero inglés John Breval a España y Portugal: novedades arqueológicas y epigráficas de 1726, Revista portuguesa de Arqueologia 7.2 (2004) 265–364 auf der Basis der Aufzeichnungen John D. Breval (Remarks on Several Parts of Europe, London 1726) neue Lesungen vorgeschlagen, die sich in den Details wesentlich von denen im CIL unterscheiden: Canto, a.a.O. 277 Nr. 1 (vgl. 326 A. 73): *Soli et Lunae*/ *Cest*(*ius*) *Acidius*/ *Perennis*/ *leg*(*atus*) *Aug*(*usti*)/ *pr*(*o*)*pr*(*aetore*)/ *prov*(*inciae*) *Lusitaniae*. – Canto, a.a.O. 277 Nr. 2 (vgl. 326 f. A. 74): *Soli aeterno Lunae*/ *pro aeternitate impe*[*rii*]/ *et salute imp*(*eratoris*) *Cae*(*saris*) *Septim*(*ii*) *Sev*[*eri Aug*(*usti*) *Pii*]/ *et imp*(*eratoris*) *Aug*(*usti*) *Caes*(*aris*) *M*(*arci*) *Aur*(*elii*) *Anton*[*ini*]/ *Aug*(*usti*) *Pii*/ [[*et P*(*ubli*) *Septimi Getae nob*(*ilissimi*)]] *Caes*(*aris*)/ *et Iuliae Aug*(*ustae*) *matris Caes*(*aris*)/ *Drusus Valerius Caelianus*/ [*leg*(*atus*) (*duorum*)] *Augustorum*/ *cum Vale*[*r*(*ia*) *Iu*?]-*ni*[*ana*? *uxor*(*i*)] *sua*/ *et Q*(*uintus*) *Iulius Satur*(*ninus*) *Q*(*uinti*) *Val*[*erii* – – –]/ *et Antoni*(*n*?)*us* [*posuerunt*?]. Vgl. dazu auch Hispania Epigraphica 14 (2008) 240 f. Nr. 448a und 448b.

[259] Ich gebe nur den Anfang der schwer lesbaren und stark ergänzten Weihung (AE 1954, 253): *So*[*li aet*]*ern*[*o*]/ *C*(*aius*) *Iulius C*(*aii*) *f*(*ilius*) *Quir*(*ina tribu*) *Celsus*/ …; s. dazu Guerra, a.a.O. 243.

Gallaeci herangezogen worden.[260] Diese Schlußfolgerung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch. Nicht nur, daß der spanische Forscher den griechischen Geographen fortwährend als Zeugen für eine dem Mond geweihte Insel zitiert, obwohl dieser von einem Σελήνης ὄρος, ἄκρον (und nicht einer Σελήνης νῆσος) spricht. Falsch ist überdies die Zuweisung zu den im Nordwesten Hispaniens siedelnden *Gallaeci*. Das Kap der Selene lag vielmehr im Gebiet der (keltisierten?) *Lusitani*. Offen bleiben muß schließlich, ob die erst in der hohen Kaiserzeit dokumentierte Sonnen- und Mondverehrung am Cabo da Roca bereits in vorrömischer Zeit praktiziert wurde. Der griechische ON Σελήνης ὄρος ist alleine sicher noch kein hinreichender Beweis für einen indigenen Mondkult.[261]

68 T 10 **Ptolemaios** *Geographia* 2, 5,7 [2, 5,9]

p. 172 Stückelberger – Grasshoff = Zwicker 69:

Δεόβριγα | Deobriga

Eine nur hier bei Ptolemaios genannte Stadt der *Vettones* in der römischen Provinz *Lusitania*, deren genaue Lage unbekannt ist. Als Lokalisierung wurde von María Lourdes Albertos Firmat das Umfeld von Raya de Portugal, in der Gegend Alcántara vermutet.[626] Juan Luis García Alonso erwägt – einem mündlichen Vorschlag von Martín Almagro-Gorbea folgend – eine Identifizierung mit Ulaca (Solosancho, prov. Ávila), einem Ort im Gebirge, für den kultische Praktiken nachweisbar sind.[263] Wie dem auch sei, der Name ist eindeutig keltisch, ein Kompositum aus **dei̯u̯os* ‚Gott' und *-brigā* ‚Berg' > ‚Burg'; aus einem ursprünglichen **Dēu̯a-brigā* wurde unter Ausfall des intervokalischen *-u̯- Deobriga*, also ‚göttlicher Berg' oder ‚Berg der Götter'.[264] Zu vergleichen sind die gleichnamige Stadt im Gebiet der *Autrigones* (Ptol. geogr. 2, 6,52 [**68 T 16**] und die Deminutivform *Deobrigula* bei den *Turmogi* (Ptol. geogr. 2, 6,51 [**68 T 15**]).

68 T 11 [?] **Ptolemaios** *Geographia* 2, 6,8 [2, 6,8]

p. 174 Stückelberger – Grasshoff:

Καριστῶν· Δηούα ποταμοῦ ἐκβολαί | Im Gebiet der Caristi: Mündung des Flusses Deva

Dieser Fluß im Gebiet der keltiberischen *Caristi* wird mit der heutigen Deba an der kantabrischen Küste zwischen Nervion und Uria identifiziert.[265] Dieser FlN ist im Norden der Halbinsel noch heute weitverbreitet, für diese Hydronyme fehlen jedoch antike literarische Zeugnisse.[266] Zur umstrittenen Etymologie siehe die Ausführungen zum gleichnamigen Fluß in Südschottland (Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**]).

[260] Blázquez (1962) 29: „Otro testimonio del culto a la luna entre los celtas era la existencia de una isla consagrada a ella en Galicia: Σελήνης ὄρος (Pt. II, 5,3)." Diese Behauptung findet sich mehrfach und in kaum abweichenden Varianten in anderen Publikationen desselben Autors: Blázquez (1957a) 40, Blázquez (1973) 781, Blázquez (1975) 119, Blázquez (1986) 223, Blázquez (1991) 62 f. – Von Blázquez abhängig sind offensichtlich auch Peralta Labrador (1991) 99: „PTOLEMEE fait allusion à une île de la Galicia consacrée à la Lune, ..." und Brañas (2000) 106: „… como a illa consagrada á Lúa próximo ó noso litoral (Ptolomeo, II 5,3)".

[261] Wie überhaupt die Existenz eines Mondkultes bei den hispanischen Völkern umstritten ist. Vgl. zu dieser Problematik die Kommentare zu Strab. Geogr. 3, 4,16 [**37 T 2**] und App. Ib. 82 [**66 T 10**]. – Zum Heiligtum auf dem Cabo da Roca vermerkt jedoch jüngst Marco Simón [2009] 205: „Encontramos en este santuario rural enclavado en el territorio de Olisipo una expresión magnífica de la continuidad de los cultos indígenas tradicionales, que sirven al *establishment* romano, a través de inscripciones al Sol y a la Luna de la época severiana, para simbolizar la *aeternitas Imperii* …".

[262] María Lourdes Albertos Firmat, Los topónimos en *-briga* en Hispania, Veleia 7 (1990) 131–146, spez. 136.

[263] Juan Luis García Alonso, Lenguas Prerromanas en el territorio de los Vettones a partir de la toponimia, in: Actas VIII, 393, wiederholt in García Alonso [2003] 124 f.; s. weiters José Manuel Roldán Hervás, Fuentes Antiguas para el Estudio de los Vettones, Zephyrus 19/20 (1968/69) 73–106, spez. 91, Tovar (1974/76/89) II 271, Sánchez Moreno (2000) 34, Salinas de Frías (2001a) 89, Álvarez-Sanchís (2003) 120 A. 97.

[264] Zur Etymologie s. neben den vorher genannten Arbeiten Holder I 1276, Schmidt (1957) 99 f., 191, Evans (1967) 191, Delamarre (2001) 74 = (2003) 87, Maier (2003b) 69.

[265] Holder I 1273, Emil Hübner, Deva (3.), RE V.1 (1903) 259 f., García Alonso [2003] 159.

[266] Siehe die Zusammenstellung der modernen FlNN bei Sevilla Rodríguez (1979) 263.

68 T 12 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 6,32 [2, 6,33]

p. 180 Stückelberger – Grasshoff:

Λουγγόνων (Λουγόνων)· Παιλόντιον | Im Gebiet der Luggonen (Lugonen): Paelontium

Ptolemaios listet für Asturien eine ganze Reihe von πόλεις auf (geogr. 2, 6,28–38), darunter auch Παιλόντιον im Gebiet der Lug(g)onen. Die nur hier belegte Stadt *Paelontium* wurde mit dem heutigen Beloncio (einem kleinen Ort in der Gemeinde Piloña, prov. Asturias) identifiziert, was freilich nicht ganz unumstritten ist.[267] Für unser Thema ist lediglich der Name Λούγγονες von Interesse, da er wiederholt mit dem keltischen Gott *Lugus* in Verbindung gebracht wurde. Das im Gen. pl. angegebene Ethnonym ist in den zwei handschriftlichen Lesarten Λουγγόνων (recensio Ω) und Λουγόνων (recensio Ξ = codex Vaticanus Graecus 191) überliefert.[268] Literarisch ist der VN außer bei Ptolemaios vielleicht auch noch beim Kosmographen von Ravenna bezeugt. Jedenfalls haben einige Forscher hinter der dort (Geogr. Rav. 4, 45 = p. 82,35 Schnetz) genannten Straßenstation *Lugisonis* eine verderbte Form des VN (= *Luggonis*) erkennen wollen.[269] Eindeutig überliefert ist der Stammesname dagegen in epigraphischen Zeugnissen: Im Jahr 1925 hat man bei Renovierungsarbeiten in der Mauer der Pfarrkirche von Grases (ein zur Gemeinde Villaviciosa gehörendes Dorf, prov. Asturias) eine Inschrift gefunden, die einem [---]*ovio Tabaliaeno* von den *Luggoni Arganticaeni* errichtet wurde.[270] Bei den Stiftern dürfte es sich allem Anschein nach um eine Untergruppe des Stammes der *Luggoni* gehandelt haben. Der Text einer weiteren Inschrift, deren genaue Herkunft unbekannt ist (vermutlich stammt sie vom Rande der Sierra del Sueve) und die sich heute im Museo Provincial de Oviedo befindet, lautet *Asturu*(*m*) *et*/ *Luggonu*(*m*).[271] Der Gebrauch der Konjunktion *et* legt nahe, daß es sich bei den *Luggoni* nicht um einen untergeordneten Teilstamm der Asturer handelt, sondern um eine unabhängige ethnische Einheit. Von diesen in der Nähe der kantabrischen Küste siedelnden *Luggoni* ist jene *civitas Luggonum* zu unterscheiden, die durch zwei unter Kaiser Claudius errichtete Begrenzungssteine gut hundert Kilometer weiter südlich im Binnenland in der Gegend von La Bañeza (prov. León) lokalisiert ist.[272] Die geographische Trennung einer ethnischen Gruppe ist

[267] S. dazu die Forschungsdiskussion bei García Alonso [2003] 224 f.

[268] Vgl. Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 161 app., Holder II 347, Sevilla Rodríguez (1979) 268 A. 45, García Alonso [2003] 224.

[269] So etwa Francisco Diego Santos, Luggones/Luggoni, in: Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach (con motivo de sus XXV años de docencia en la Universidad de Oviedo), Oviedo 1979, 319–324, spez. 321, García Alonso [2003] 224 A. 154. – Kurz erwähnt wird *Lugisonis* auch bei Tovar (1982) 594, Marco Simón (1986) 742 + A. 85, Louis Dillemann, La Cosmographie du Ravennate, ouvrage édité avec préface et notes additionnelles par Yves Janvier (= coll. Latomus 235), Brüssel 1997, 112, Sánchez González (1999) 322, Peralta Labrador (2000) 216, Eugenio Ramón Luján Martínez, The Language(s) of the Callaeci, e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies 6 (2005) 715–748, spez. 727, die jedoch diesen Namen nicht direkt mit den *Luggoni* in Verbindung bringen.

[270] Francisco Diego Santos, Epigrafia Romana de Asturias, Oviedo 1959, 45 f. Nr. 11: [---]*ovi*/*o Taba*/*lieno*/ *Luggo*/*ni Argan*/*ticaeni*/ *haec mon*(*umenta*)/ *possierunt* [= *posuerunt*]. Zu dieser Is. vgl. die Ausführungen von Emilio Alarcos Llorach, Luggoni Arganticaeni, in: Homenaje al Profesor Cayetano Mergelina, Murcia 1961–1962, 31–34, Diego Santos, Luggones/Luggoni a.a.O. 319 f., Sevilla Rodríguez (1979) 264, 268 A. 45, Sagredo – Hernández Guerra (1996) 186, 199 f. AA. 58 f., Peralta Labrador (2000) 215 A. 1891, Marco Simón [2002a] 142, García Alonso [2003] 224 A. 154, Marco Simón [2009] 206. – Delamarre [2007] 121 führt sie irrtümlich als Beleg für den PN *Luggonus* an. – Erst während der Drucklegung wurde mir der Aufsatz von María Cruz González Rodríguez – Francisco Marco Simón, Divinidades y devotos indígenas en la *Tarraconensis*: las dedicaciones colectivas, Palaeohispanica 9 (2009) 65–81, bekannt, die sich mit guten Gründen gegen die traditionelle Deutung dieses epigraphischen Zeugnisses als Weihinschrift aussprachen: „… estaríamos ante una inscripción funeraria dedicada por los *Luggoni Arganticaeni* a uno de sus conciudadanos cuyo nombre completo desconocemos –*[---]++ouio Tabaliaeno*–, y no ante una inscripción votiva.“ (S. 68).

[271] Diego Santos, Epigrafia Romana a.a.O. 163–166 Nr. 62. – Vgl. zu dieser Is. Alarcos Llorach, a.a.O. 31–34, Diego Santos, Luggones/Luggoni a.a.O. 320, Sevilla Rodríguez (1979) 264, 268 A. 45, Peralta Labrador (2000) 215 A. 1891, García Alonso [2003] 224 A. 154.

[272] Ich zitiere die 1935 in Soto de la Vega bei La Bañeza gefundenen Iss. nach Antonio García y Bellido, Varias notas sobre arqueología hispano-romana en la provincia de León, Tierras de León 4 (1963) 11–22, spez. 17 f. Nr. 7 (vgl. 22 Abb. 5): *ex auct*/*oritate*/ *Tib*(*eri*) *Claud*/*i Caesaris*/ *Aug*(*usti*)/ *Germa*-*ni*/*ci imp*(*eratoris*) *te*/*rminus prator*/*um cho*(*rtis*) [sic!]/ *IIII Gallo*(*rum*)/ *inter cho*(*rtem*) [sic!]/ *IIII Gallo*(*rum*)/ *et inter*/ *civitate*/ *Luggo*/*num*; 18 Nr. 8: [*e*]*x auctori*[*tate*]/ *Ti*(*beri*) *Claudi Ca*[*e*]/*s*(*aris*) *Aug*(*usti*) *Germani*/*ci imp*(*eratoris*) *terminus*/ *pratorum coh*(*ortis*)/ [*II*]*II Gal*(*lorum*) *inter coh*(*ortem*)/ [*II*]*II Gal*(*lorum*) *et civitate*/*m Luggonum*. Zu diesen Iss. vgl., neben den Bemerkungen von García y Bellido, a.a.O. 21 f., auch noch Diego Santos, Epigrafia Romana a.a.O. 166, García Alonso [2003] 225.

auch für andere keltische Völker bezeugt, man denke etwa an die *Bituriges Cubi* um Bourges und die *Bituriges Vivisci* um Bordeaux.[273] Die lateinische epigraphische Evidenz macht jedenfalls deutlich, daß Λουγγόνων bei Ptolemaios nicht in der griechischen Aussprache (γγ = /ng/) als „(der) Lungonen“[274], sondern als „(der) Luggonen“ zu lesen ist.[275] Das Ethnonym wird, wie bereits gesagt, von den meisten Forschern direkt mit dem Theonym *Lugus* verbunden.[276] In dem Element -*gon*- hat man eine Ablautform der kelt. Wurzel **gen*- sehen wollen und die *Luggoni* dementsprechend als die ‚Söhne (Abkömmlinge) des *Lugus*‘ gedeutet.[277] Diese Etymologie ist freilich nicht unangefochten, da man sich eher eine Wortbildung wie ***Lugu-g*(*e*)*n*- erwarten würde.[278] Es gibt jedenfalls noch eine ganze Reihe anderer PNN, ONN und VNN, die zum Gott *Lugus* gestellt werden. In antiken literarischen Quellen belegt sind etwa die in Schottland siedelnden Λοῦγοι oder an ONN *Luguvalium* (j. Carlisle) und die *Lug*(*u*)*dunum* genannten Städte in diversen Teilen der Keltiké.[279] Wie bei allen das Element *Lug*(*u*)-enthaltenden Namen erhebt sich freilich auch bei den *Luggoni* die prinzipielle Frage, ob es sich tatsächlich um einen theophoren VN handelt. Statt des GN selbst könnte nämlich auch das dem GN zugrundeliegende Appellativum für die Namensbildung verantwortlich gewesen sein.[280]

68 T 13 **Ptolemaios** *Geographia* 2, 6,36 [2, 6,37]

p. 182 Stückelberger – Grasshoff:

Τειβούρων (Ἰβούρων)· Νεμετόβριγα	Im Gebiet der Tiburer: Nemetobriga

Diese Stadt des Stammes der *Tiburi*[281], eines Zweiges der Asturer, lag in der Provinz *Tarraconensis* in der Landschaft *Gallaecia* (j. Galicien, im NW von Spanien) und wird in der Nähe des heutigen Puebla de Trives (prov. Orense) lokalisiert.[282] Das Toponym wird noch im Itinerarium Antonini (428, 6: *Nemetobriga*) und beim Kosmographen von Ravenna (4, 45 = p. 82,28 Schnetz: *Nemetobrica*) genannt. Es handelt sich um einen zweifelsfrei keltischen ON, der von den meisten Forschern als ein Kompositum aus urkelt. *nemetom* ‚heiliger Hain‘, ‚Heiligtum‘ und *brigā* ‚Burg‘ interpretiert

[273] Vgl. Marco Simón (1998) 37.

[274] So jedoch Holder II 347, Adolf Schulten, Lungones, RE XIII.2 (1927) 1813 und noch Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 181.

[275] Richtig Diego Santos, Epigrafia Romana a.a.O. 166, Alarcos Llorach, a.a.O. 32, Diego Santos, Luggones/Luggoni a.a.O. 320, Sevilla Rodríguez (1979) 264 A. 45.

[276] So etwa von Alarcos Llorach, a.a.O. 32 f., Marco Simón (1986) 732 f. A. 10, 741 f., Francisco Marco Simón, Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias), in: Julio Mangas – Jaime Alvar (Hgg.), Homenaje a José M. Blázquez, Madrid 1994, II 319–348, spez. 328, Marco Simón (1998) 37, Maya González (1999) 33, Peralta Labrador (2000) 215 f., Olivares Pedreño (2002) 203, García Alonso [2003] 225 f., Marco Simón [2005b] 301, Sims-Williams [2006] 86.

[277] So Martín Sevilla Rodríguez, Toponimia de origen indoeuropeo prelatino en Asturias, Oviedo 1980, 52; vgl. auch Alarcos Llorach, a.a.O. 33.

[278] Vgl. García Alonso [2003] 226.

[279] Für die Λοῦγοι s. den Kommentar zu Ptol. geogr. 2, 3,8 [**68 T 5**], für *Luguvalium* den zum Itin. Ant. 467, 2 [**90 T 4**], für die verschiedenen *Lug*(*u*)*dunum* genannten Orte s. Ptol. geogr. 2, 7,13 [**68 T 20**]; 2, 9,1 [**68 T 21**]; 2, 11,13 [**68 T 24**], Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**], Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 Schnetz [**153 T 3**].

[280] Zu dieser Problematik vgl. die prinzipiellen Ausführungen im Kommentar zu Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]. – Speziell im Fall der *Luggoni* haben Rivet – Smith (1979) 401 eine Verbindung mit dem bei Pseudo-Plutarchos bezeugten gall. Wort λοῦγος ‚Rabe‘ für wahrscheinlich gehalten.

[281] Die Hss. haben Τειβούρων, Τιβούρων und Ἰβούρων. Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 161 app. vermutet, daß sich hinter Τειβούρων die Form Τριβούρων verbirgt (wegen Pueblo de Trives). Adolf Schulten, Tibures (Tiburi), RE VI A 1 (1936) 841 setzt als Nom. *Tibures* oder *Tiburi* an, Holder I 711 und mit ihm Schmidt (1958) 50 haben dagegen *Triburi*. – S. dazu jetzt García Alonso [2003] 229 f.

[282] Zur Lokalisierung von *Nemetobriga* s. Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 167, Holder II 711, Guyonvarc'h (1960b) 194, Rivet – Smith (1979) 255, Marco Simón (1987) 67 A. 121, Marco Simón (1988b) 320, Tovar (1974/76/89) III 297, Marco Simón (1993c) 167, García Alonso [2003] 230.

wird.[283] Beide Namenselemente sind bestens bekannt: *nemetom* noch durch andere ONN, z. B. *Nemetacum* (vgl. Ptol. geogr. 2, 9,4 [**68 T 22**]) und *Nemetocenna* (Hirt. bell. Gall. 8, 46,6 [**23 T 34**]), oder durch VNN, wie etwa die gallaekischen *Nemetati* (Ptol. geogr. 2, 6,40 [**68 T 14**]); und *brigā* ist gerade für Spanien als Kompositionsglied sehr häufig belegt.[284] Nach einer ansprechenden Vermutung von Francisco Marco Simón verdankte der Ort seinen Namen möglicherweise dem Umstand, daß er genau mitten zwischen den Stadtgebieten von *Bracara Augusta* und *Asturica Augusta* lag. Solche Grenzen wurden nämlich oftmals durch Waldgebiete markiert.[285] Abzulehnen ist hingegen die Schlußfolgerung von David Rankin, wonach „the placename ‚Nemetobriga' suggests a tree-cult and possibly the presence of druids."[286]

68 T 14 Ptolemaios *Geographia* 2, 6,40 [2, 6,41]

p. 182 Stückelberger – Grasshoff:

Νεμετατῶν (Νεμεταύων)· Οὐολόβριγα (Οὐολούβριγα) | Im Gebiet der Nemetati (Nemetavi): Volobriga (Volubriga)

Die Handschriften haben hier noch die Varianten Νεμεταύων und Νεμετάκων überliefert. Die jüngere Forschung scheint jedoch die Lesart Νεμετατῶν als die richtige zu favorisieren.[287] Der nur hier bei Ptolemaios bezeugte Stamm der südlichen *Callaici* siedelte nördlich vom Duero in der Landschaft *Gallaecia* bei *Bracara Augusta* (j. Braga) in der römischen Provinz *Tarraconensis*. Der VN wird zu gall. *nemeton* ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum' gestellt, vergleichbar dem VN *Nemetes* (vgl. Caes. bell. Gall. 1, 51,2 [**23 T 3**]). Die hier genannte Stadt *Volobriga* ist uns auch inschriftlich bekannt.[288]

68 T 15 Ptolemaios *Geographia* 2, 6,51 [2, 6,52]

p. 184 Stückelberger – Grasshoff = Zwicker 69:

Δεοβρίγουλα | Deobrigula

Diese Stadt der *Turmogi* in Spanien, westlich vom heutigen Huermeces, wird noch im Itinerarium Antonini (449, 6 und 454, 3) und beim Kosmographen von Ravenna in der verderbten Form *Tonobrica* (4, 45 = p. 318,11 Pinder – Parthey) genannt.[289] *Deobrigula* ist eine Deminutivform von *Deobriga* (s. dazu die Ausführungen zur gleichnamigen Stadt bei den *Vettones*: Ptol. geogr. 2, 5,7 [**68 T 10**]).

283 Vgl. dazu Holder II 711, Adolf Schulten, Nemetobriga, RE XVI.2 (1935) 2385, Schmidt (1958) 50, de Vries (1960a) 80, Guyonvarc'h (1960b) 194, de Vries (1961) 189, Toutain (1967) 167, Rivet – Smith (1979) 254 f., Marco Simón (1987) 67, Marco Simón (1988b) 320, Marco Simón (1993c) 166 f., Webster, J. (1995a) 448, Brañas (2000) 163, Demandt (2002) 6, Delamarre (2003) 233 f., García Alonso [2003] 230, Maier (2003b) 58, 75 f., Juan Luis García Alonso, *-Briga* Toponyms in the Iberian Peninsula, e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies 6 (2005) 689–714, spez. 697 f., Eugenio Ramón Luján Martínez, The Language(s) of the Callaeci, e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies 6 (2005) 715–748, spez. 724, 728, Sopeña Genzor [2005] 357, Sims-Williams [2006] 50, 94. – Es gibt noch eine alternative Deutung, derzufolge das Erstglied vom PN *Nemetos* abgeleitet sei (also ‚Burg des Nemetos'). Diese bereits von Holder II 711 erwogene und von de Simone (1984) 350 favorisierte Etymologie ist in formaler Hinsicht natürlich möglich, scheint mir aber weniger wahrscheinlich.

284 Zu *briga* s. Rix (1954) 102–105, Schmidt (1957) 43–45, Arenas Esteban (2001/02) 22–26 und García Alonso, *-Briga* Toponyms a.a.O. 689–714.

285 Marco Simón (1988b) 320 A. 20.

286 Rankin (1996) 280; s. dazu die berechtigte Kritik in der Rez. von Gerhard Dobesch, AAHG 43 (1990) 225 A. 5: „Solche Folgerungen haben kein ausreichendes Fundament."

287 Adolf Schulten, Nemetati, RE XVI.2 (1935) 2382, Richmond – Crawford (1949) 42, Hubert (1950) 359, Blázquez (1975) 129, Marco Simón (1993c) 166 f., Caridad Arias (1999) 17, Olivares Pedreño (2002) 114. – de Simone (1980) 199 A. 11 spricht davon, daß „VN *Nemetavi* [...] wahrscheinlich eine *vox nihili*" ist; vgl. de Simone (1984) 350 A. 13, Eugenio R. Luján, Ptolemy's *Callaecia* and the Languages of the *Callaeci*, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 61. – Holder I 708 folgte noch der Lesung Νεμεταύων, ebenso Schmidt (1958) 51, Guyonvarc'h (1960b) 193 und Delamarre (2001) 197 = (2003) 234.

288 S. dazu Adolf Schulten, Volobriga, RE IX A 1 (1961) 767, Tovar (1974/76/89) III 301, Marco Simón (1988b) 320 A. 19, Luján, a.a.O. 61.

289 Holder I 1266, woraus Zwicker 69 adn. schöpft.

68 T 16 Ptolemaios *Geographia* 2, 6,52 [2, 6,53]

p. 184 Stückelberger – Grasshoff = Zwicker 69:

Δεόβριγα | Deobriga

Eine Stadt der *Autrigones* in Asturien, das heutige Miranda de Ebro (prov. Burgos), wird noch im Itinerarium Antonini (454, 7) und beim Kosmographen von Ravenna (4, 45 = p. 318,8 Pinder – Parthey: in der verderbten Form *Sobobrica*) genannt.[290] Zum Namen siehe die Ausführungen zur homonymen Stadt bei den *Vettones* (Ptol. geogr. 2, 5,7 [**68 T 10**]).

68 T 17 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 6,73 [2, 6,76]

p. 196 Stückelberger – Grasshoff; Zwicker 70:

ἐν δὲ τῷ Δυτικῷ Ὠκεανῷ αἱ Καττιτερίδες (Κατητερίδες), δέκα τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μεταξὺ ἐπέχει μοίρας δ° με° L´ καὶ αἱ τῶν Θεῶν νῆσοι, δύο τὸν ἀριθμόν δ° γο´ μγ° γ´.

Im Westlichen Ozean sind die Kassiteriden, zehn an der Zahl, deren Mitte auf 4° Länge und 45° 30´ Breite liegt, und die Inseln der Götter, zwei an der Zahl, auf 4° 40´ Länge und 43° 20´ Breite.

Ptolemaios nennt hier zwei Inselgruppen im Atlantik vor der hispanischen Westküste. Die zuerst angeführten Kassiteriden tragen den Namen der sagenhaften Zinninseln (κασσίτερος ‚Zinn'), von denen bereits Herodot (3, 115) berichtet. Ursprünglich war dies vermutlich die Bezeichnung für die Gegend von Devon und Cornwall im Südwesten Englands, später wurde jedoch der halbmythische Name auf verschiedene Inseln übertragen. Vor der Nordwestküste Spaniens werden die Kassiteriden nicht nur von Ptolemaios lokalisiert, sondern unter anderem auch schon von Strabon (Geogr. 3, 5,11) und Plinius (nat. hist. 4, 119).[291] Nach Ansicht von Luis Monteagudo handelt es sich bei Ptolemaios' zehn Kassiteriden um „[d]eiz islas, islotas o penínsulas que existieron o existen en la costa NW. coruñesa, desde las islas Lobeiras (SE. Fisterra) en el seno de Corcubión, hasta la isla, hoy península, de *Brigantia* (hoy La Coruña)."[292] Es ist jedoch nur die Nennung der zwei Inseln der Götter (αἱ τῶν Θεῶν νῆσοι, δύο τὸν ἀριθμόν), die Johannes Zwicker zur Aufnahme der vorliegenden Stelle in seine Sammlung bewogen hat. Unberücksichtigt blieb bei ihm freilich die ältere (und reichlich verwirrte) Parallelnachricht bei Plinius: „Gegenüber von Keltiberien [*recte*: Galicien] befinden sich mehrere Inseln, von den Griechen wegen des Reichtums an Zinn Kassiteriden genannt, und aus dem Bereiche des Vorgebirges der Arrotreben [= Artabrer] sechs (Inseln) der Götter, welche einige als die ‚Glücklichen' [*Fortunatae*] bezeichnet haben."[293] Plinius kennt sechs (statt zwei) *insulae Deorum*, die er weiter nördlich als Ptolemaios bei A Coruña im äußersten Nordwesten Spaniens ansetzt und die er irrtümlich mit den *insulae Fortunatae* in Zusammenhang bringt. Von der modernen Forschung werden die Götterinseln mit den gleichfalls bei Plinius (nat. hist. 4, 112) erwähnten *insulae Siccae* (j. Islas Cíes) identifiziert.[294] Bei den Islas Cíes handelt es sich um eine kleine Inselgruppe vor der Küste Galiciens in der Ría de Vigo, der Meeresbucht bei der Stadt Vigo (prov. Pontevedra). Der Archipel besteht aus drei Inseln: der Nordinsel Monteagudo, der mit dieser durch eine 1 300 m lange Sandanhäufung verbundenen Mittelinsel Do Faro (be-

[290] Holder I 1266, woraus Zwicker 69 adn. schöpft.

[291] Zu den Kassiteriden s. ausführlicher Karl Müller, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 197 app., Rivet – Smith (1979) 43, García Alonso [2003] 421–423, Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 197 A. 148.

[292] Luis Monteagudo, Carta de Coruña Romana III. Costa (1), Emerita 25 (1957) 14–80, spez. 14; prinzipiell zustimmend García Alonso [2003] 421 f.

[293] Plin. nat. hist. 4, 119: *ex adverso Celtiberiae conplures sunt insulae, Cassiterides dictae Graecis a fertilitate plumbi, et e regione Arrotrebarum promunturii Deorum VI, quas aliqui Fortunatas appellavere*. S. dazu die Bemerkungen von Monteagudo, a.a.O. 25 und Gerhard Winkler – Roderich König, C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Bücher III/IV, München-Zürich 1988, 449.

[294] Diesen Vorschlag äußerte bereits Müller, a.a.O. 198, vgl. ferner Monteagudo, a.a.O. 25, García Alonso [2003] 423.

nannt nach dem dort 1852 errichteten Leuchtturm) und der Südinsel San Martiño.[295] Die für uns relevante Frage, ob die griech. Bezeichnung Θεῶν νῆσοι (respektive die lat. *insulae Deorum*) ältere indigene Vorstellungen der keltischen (oder zumindest stark keltisierten) *Gallaeci* reflektiert, wie dies etwa Rosa Brañas vermutet hat[296], läßt sich m. E. nicht sicher beantworten. Die ältesten archäologischen Zeugnisse auf den *insulae Siccae* datieren in die Zeit um 3500 v. Chr., die Präsenz der Römer wird durch diverse Funde, etwa Keramik und einen Goldring aus dem 2. Jh. n. Chr., dokumentiert.[297] Heiligtümer konnten jedenfalls bis jetzt keine nachgewiesen werden.

68 T 18 Ptolemaios *Geographia* 2, 7,9 [2, 7,11]

p. 200 Stückelberger – Grasshoff:

Καδοῦρκοι καὶ πόλις Δουήονα | Die Cadurci mit der Stadt Divona [= Cahors]

Es handelt sich hier offensichtlich um eine Verschreibung oder Entstellung von richtig Δηούονα oder Διούονα, dem Namen der wichtigsten Stadt der *Cadurci*. Ursprünglich bezeichnete *Devona*/*Divona* die Quelle Fontaine des Chartreux, in der Folge dann die Stadt selbst (*Divona Cadurcorum*), was im heutigen Stadtnamen Cahors (dép. Lot) noch fortlebt.[298] Für die Etymologie von *Devona*/*Divona* (‚die Göttliche', ‚die Göttin') siehe die Ausführungen zu Ausonius (ordo urbium nobilium 20,158–172 [**107 T 3**]).

68 T 19 Ptolemaios *Geographia* 2, 7,12 [2, 7,19]

p. 200 Stückelberger – Grasshoff:

μέρος τῶν Ἀρουέρνων, ἐν οἷς πόλις Αὐγουστονέμετον | … ein Teil der Arverner, bei denen die Stadt Augustonemetum [= Clermont-Ferrand] liegt.

Augustonemetum, die wichtigste Stadt der *Arverni*, ist einer der antiken Namen des heutigen Clermont-Ferrand (dép. Puy-de-Dôme). Der ON, eine hybride Bildung[299] aus lat. *Augustus* und gall. *nemeton*, das heißt ‚Heiligtum des Augustus', ist uns literarisch sonst nur noch in der Tabula Peutingeriana und im sogenannten *lexicon Tironianum* überliefert.[300] Für *nemeton* als Zweitglied in komponierten ONN vergleiche *Vernemetum* im Itinerarium Antonini (477, 5 [**90 T 6**]; 479, 2 und bei Venantius Fortunatus (carm. 1, 9,9 f.)). Die Stadt hieß später einfach *Arverni* oder *civitas Arvernorum*.[301] Joshua Whatmough vermutete, daß *Augustonemetum* nur eine Übersetzung oder Umbenennung für ein älteres *Vernemetum* wäre,[302] was zwar nicht beweisbar, jedoch durchaus möglich ist,

[295] S. dazu die Detailkarte auf http://reddeparquesnacionales.mma.es/en/parques/cies/pdf/mapaCies.pdf (03.08.2010).

[296] Brañas (2000) 98: „De feito, coñecemos polas fontes (Ptolomeo II 6,73) a existencia no nosa xeografía de varias illas próximas ó litoral denominadas «dos Deuses» que, segundo Plinio (*HN* IV 119), tamén as chamaban Afortunadas. Este dato ou ben reflicte a existencia de santuarios nesas illas, ou ben evoca a localización ultramarina do paraíso nas crenzas indíxenas." – Die Gleichsetzung der ‚Götterinseln' mit den *insulae Fortunatae* bei Plinius dürfte freilich, wie oben bereits vermerkt, auf einem Irrtum beruhen. – Bereits Pisani (1971) 446 nennt die vorliegende Stelle unter den Belegen für heilige Inseln bei den Kelten.

[297] S. dazu http://es.wikipedia.org/wiki/Islas_C%C3%ADes (03.08.2010).

[298] S. dazu Holder I 1275, Maximilian Ihm, Divona (2.), RE V.1 (1903) 1241, Dauzat – Rostaing (1963) 130, Rivet – Smith (1979) 338, Bourgeois (1991/92) I 23, Eckart Olshausen, Divona, DNP III (1997) 719, Joaquín Gorrochategui, Establishment and analysis of Celtic toponyms in Aquitania and the Pyrenees, in: de Hoz et al. [2005] 153–172, spez. 168.

[299] Vergleichbar den ONN *Augustodunum* (Autun), *Augustodurum* (Bayeux), *Augustomagus* (Senlis), *Augustoritum* (Limoges) oder *Caesaromagus* (Beauvais) und *Caesarodunum* (Tours), s. dazu Lambert (1997) 38 f., Marco Simón [2007a] 99.

[300] Holder I 291 für die lit., aber auch epigr. Evidenz, s. weiters Maximilian Ihm, Augustonemetum, RE II.2 (1896) 2368 f., S 1 (1903) 228, Marco Simón (1988b) 319, Kruta (2000a) 440, Delamarre (2001) 197 f. = (2003) 233 f.

[301] Maximilian Ihm, Augustonemetum, RE II.2 (1896) 2369.

[302] Whatmough (1970) 477 f.

wenn man bedenkt, daß die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Adjektivs *augustus* ‚erhaben', ‚heilig' war. Für Francisco Marco Simón ist der Stadtname „una buena muestra de la vinculación del culto imperial por parte de los romanos con la vieja noción del santuario céltico"[303].

68 T 20 [?] **Ptolemaios** *Geographia* 2, 7,13 [2, 7,22]

p. 202 Stückelberger – Grasshoff:

συνάπτοντες δὲ τῇ Πυρήνῃ (τῷ ὄρει) Κομουμένοι (Κοτουενοὶ) καὶ πόλις αὐτῶν Λούγδουνον [κολωνία].

An die Pyrenäen grenzen die Convenae mit ihrer Stadt Lugdunum, [eine Kolonie][304].

Bei der hier genannten Stadt handelt es sich um *Lugdunum Convenarum*, das heutige Saint-Bertrand-de-Comminges (dép. Haute-Garonne). Der ON ist in der antiken Literatur mehrfach und auch schon vor Ptolemaios belegt, dessen Zeugnis hier stellvertretend für alle anderen angeführt sei.[305] Ihren modernen Namen hat die kleine Gemeinde vom Heiligen Bertrand (1073–1123), dem Bischof und zweiten Erbauer der Kathedrale Notre-Dame de Saint-Bertrand-de-Comminges, erhalten. Das antike Toponym lebt aber noch in der Mont-Laü genannten Erhebung im Nordwesten von Saint-Bertrand fort.[306] Die *urbs* der *Convenae* ist eine der zahlreichen *Lug*(*u*)*dunum* genannten Ortschaften, die es im keltischen Siedlungsgebiet gegeben hat.[307] Die meisten davon sind erst in mittelalterlichen Quellen bezeugt oder aus modernen ONN-Formen erschlossen. Antik belegt sind neben dem berühmtesten *Lug*(*u*)*dunum* (j. Lyon) auch noch *Lug*(*u*)*dunum Batavorum* (bei Katwijk aan Zee/NL, s. dazu Ptol. geogr. 2, 9,1 [**68 T 21**]), eine *Lugunduno* genannte *civitas* im nördlichen England (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 Schnetz [**153 T 3**]) und ein umstrittenes Λουγίδουνον in der *Germania magna* (Ptol. geogr. 2, 11,13 [**68 T 24**]). Ob es sich bei *Lugudunum* um einen vom GN *Lugus* abgeleiteten ON (‚Festung des *Lugus*') handelt, ist Gegenstand langanhaltender Kontroversen, auf die im Kommentar zu Pseudo-Plutarchos (de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]) näher eingegangen wird.[308]

68 T 21 [?] **Ptolemaios** *Geographia* 2, 9,1 [2, 9,4]

p. 208 Stückelberger – Grasshoff:

Βαταυῶν· Λουγόδινον[309]

Im Gebiet der Bataver: Lugodinum [= Lugudunum]

Dieser erstmals bei Ptolemaios bezeugte Ort ist auch im Itinerarium Antonini als Ausgangspunkt (*caput Germaniarum*) der Route nach *Argentorate* genannt und findet sich in der Tabula Peutingeriana unterhalb der Mündung des alten Rheins verzeichnet.[310] Das *Lug*(*u*)*dunum* der Bataver wird von der aktuellen Forschung mit der römischen Siedlung bei Katwijk aan Zee, einer an der ehemaligen Rheinmündung gelegenen Stadt in der niederländischen

303 Marco Simón (1993c) 167; vgl. auch Marco Simón [2010a] 154.

304 Nach Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 203 A. 160 beruht die Bezeichnung als Kolonie vermutlich auf einer Verwechslung mit Lyon, der *colonia Copia Claudia Augusta Lugudunum*.

305 Die Belege sind zusammengestellt bei Holder II 341 f., zu *Lugdunum Convenarum* vgl. auch Loth (1914) 205 + A. 1, Cramer (1927) 1723 f., Guyonvarc'h (1963b) 371 (Nr. 11), Pierre-Yves Lambert, The place names of the *Lugdunensis* [Λουγδουνησία] (Ptolemy II 8), in: de Hoz et al. [2005] 215–251, spez. 245, Lacroix [2007] 157 f., 160, 162.

306 Lacroix [2007] 157 f., 160, 162.

307 S. dazu das „Répertoire des toponymes en *LVGDVNVM*" von Guyonvarc'h (1963b) 368–376.

308 Vgl. auch den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**].

309 Alfred Stückelberger – Gerd Grasshoff (Hgg.), Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, Basel 2006, 208 haben die Lesart des codex Vaticanus Graecus 191 in ihren Text aufgenommen, alle anderen Hss. haben Λουγόδεινον Βατακῶν.

310 Itin. Ant. 368, 3 f. = p. 56 Cuntz: *a Lugduno*, *caput Germaniarum*, *Argentorato*; Tab. Peut. I 1/2 o: *Lugduno*.

Provinz Südholland, identifiziert.[311] Unrichtig ist jedenfalls die Gleichsetzung mit Leiden (Leyden), die sich in der älteren wie auch jüngeren Literatur wiederholt findet.[312] Die lat. Bezeichnung *Lugdunum Batavorum* hat sich die im 11. Jh. n. Chr. entstandene Siedlung Leiden erst im Mittelalter beigelegt. Das *Lugdunum* im Gebiet der Bataver zählt jedenfalls zu den über zwanzig Orten dieses Namens, die in antiken oder mittelalterlichen Quellen belegt sind oder aus modernen ONN abgeleitet werden können.[313] Außer dem prominentesten *Lug*(*u*)*dunum*, dem heutigen Lyon, sind bei antiken Autoren überliefert: *Lugdunum Convenarum* (j. Saint-Bertrand-de-Comminges, vgl. Ptol. geogr. 2, 7,13 [**68 T 20**]), eine *Lugunduno* genannte *civitas* im nördlichen England (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 Schnetz [**153 T 3**]) und ein umstrittenes Λουγίδουνον in der *Germania magna* (Ptol. geogr. 2, 11,13 [**68 T 24**]). Zur kontrovers diskutierten Etymologie des Toponyms vergleiche die Ausführungen im Kommentar zu Pseudo-Plutarchos (de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]).

68 T 22 Ptolemaios *Geographia* 2, 9,4 [2, 9,7]

p. 210 Stückelberger – Grasshoff:

Ἀτριβάτιοι, ὧν πόλις Νεμετακόν

Atrebates, deren Stadt Nemetacum [= Arras]

Dieser ON wird später noch mehrmals im Itinerarium Antonini (377, 8: *Nemetacum*; vgl. 378, 10; 379, 2; 379, 9) und in der Tabula Peutingeriana (*Nemetaco*) genannt. In der Notitia Dignitatum (occ. 42, 409) wird ein *praefectus laetorum Batavorum Nemetacentium*, *Atrabatis Belgicae secundae* angeführt. Inschriftlich besitzen wir vom ON durch einen Meilenstein aus Tongern Kenntnis. *Nemetacum* lag in der *Belgica* und entspricht dem modernen Arras (dép. Pas-de-Calais). Es handelt sich hier um einen mit gall. *nemeton* komponierten ON, vergleichbar *Nemetocenna* (Hirt. bell. Gall. 8, 46,6 [**23 T 34**]; vgl. 8, 52,1) oder *Nemetobriga* (s. Ptol. 2, 6,36 [**68 T 13**]), der ursprünglich ‚das zum *nemeton* gehörige Land' bedeuten soll. Nach Holder wird auch der moderne Stadtname Nampty (dép. Somme) auf *Nemetacum* zurückgeführt.[314]

68 T 23 [F ?] Ptolemaios *Geographia* 2, 10,1 [2, 10,2]

p. 214 Stückelberger – Grasshoff = Zwicker 70:

τὴν δὲ πρὸς μεσημβρίαν πλευρὰν ὁρίζει τό τε λοιπὸν τῆς Πυρήνης τὸ ἀπὸ τῆς Ἀκουϊτανίας μέχρι τῆς ἐπὶ τὴν καθ᾽ ἡμᾶς θάλασσαν ἀκρωρείας, ἐφ᾽ ἧς τὸ Ἀφροδίσιον ἱερόν.

Die südliche Seite [der Narbonensis] begrenzt der Rest der Pyrenäen von Aquitanien bis zur Bergspitze im Mittelmeer, auf welchem das Heiligtum der Aphrodite steht.

Zu diesem Heiligtum der *Aphrodite*, das auf dem Kap Béar am Ostende der Pyrenäenkette lokalisiert wird und für die römerzeitliche Schiffahrt die Grenze zwischen Gallien und Hispanien markierte, siehe den Kommentar

[311] Dazu und zum archäologischen Befund s. ausführlicher Michael Erdrich, Lugdunum Batavorum, RGA XIX (2001) 29 f.; vgl. Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 275, II Karte 10.3.

[312] S. dazu die Kritik bei Cramer (1927) 1724, vgl. Gerhard Rasch, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann Reichert, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios", herausgegeben von Stefan Zimmer unter Mitwirkung von Hasso Heiland (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005, 65, 136. – Die Identifikation mit Leiden findet sich etwa bei Guyonvarc'h (1963b) 375, Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 55, Stückelberger – Grasshoff, a.a.O. 209.

[313] S. dazu das „Répertoire des toponymes en *LVGDVNVM*" von Guyonvarc'h (1963b) 368–376.

[314] S. Holder II 708 für die Quellen, wo auch eine andere Etymologie von d'Arbois de Jubainville referiert wird, demzufolge der ON vom PN **Nemet-ākos* ‚Sohn des Nemetos' abzuleiten sei. So werden freilich keine Patronymika gebildet. S. auch Ernst Honigmann, Nemetacum, RE XVI.2 (1935) 2381 f., Schmidt (1958) 50, Hans Krahe, BNF 10 (1959) 4 A. 13, Guyonvarc'h (1960b) 193, Billy (1993) 112, Delamarre (2001) 197 f. = (2003) 233 f., Demandt (2002) 6, Maier (2003b) 26, 76.

zu Strabon (Geogr. 4, 1,3 [**37 T 4**]). Wie ich dort ausführlicher dargelegt habe, handelt es sich bei *Aphrodite* wohl um die *interpretatio graeca* einer einheimischen Göttin, die ich allerdings nicht dem keltischen, sondern eher dem iberischen oder dem phönikischen Pantheon zuordnen möchte.[315]

68 T 24 [?] Ptolemaios *Geographia* 2, 11,13 [2, 11,28]

p. 232 STÜCKELBERGER – GRASSHOFF:

Λουγίδουνον[316] | Lugidunum

Ptolemaios hat Germanien in vier Breitenzonen eingeteilt. In der zweiten dieser κλίματα führt er insgesamt 29 Städte an, unter denen sich an 22. Stelle das sonst nicht bezeugte Λουγίδουνον findet. Eine Lokalisierung des Ortes ist wie bei vielen anderen der von Ptolemaios für Germanien genannten nicht möglich.[317] Ohne hinreichende Grundlage sind jedenfalls die älteren Vorschläge, Λουγίδουνον mit der niederschlesischen Stadt Legnica (deutsch Liegnitz) im heutigen Südwestpolen[318] oder mit Lügde bei Pyrmont[319] (Kreis Lippe, Nordrhein-Westfalen) zu identifizieren. Für Alfred FRANKE ist die Stadt eher im östlichen Böhmen als in Schlesien zu suchen.[320] Gegen die Bemühungen einer genauen Lokalisierung spricht aber noch ein anderer Umstand, den es nach FRANKE zu bedenken gilt: „[D]a ferner dieser Ort von Ptolemaios zwischen Elbe und Oder angesetzt wird, in einer Gegend, von der Ptolemaios am wenigsten sichere Kenntnis hat, so wird dieser Name wohl nur fälschlicherweise hierher aus einer anderen Gegend gesetzt worden sein […]. Er ist also bei Ptolemaios als Mißverständnis an dieser Stelle zu streichen, zumal da auch in der Angabe der Längengrade ein Irrtum vorzuliegen scheint."[321] In jedem Fall ist Λουγίδουνον ein zweifelsfrei keltischer Siedlungsname, wie allein das Zweitglied (gall. **dūnon*, latinisiert *dūnum*) zeigt. Höchstwahrscheinlich verbirgt sich hinter der Form Λουγίδουνον ein weiteres *Lugudunum*. Der Ort in Germanien zählt demnach zu den über zwanzig Plätzen dieses Namens, die in antiken oder mittelalterlichen Quellen belegt sind oder aus modernen ONN abgeleitet werden können.[322] In antiken Quellen bezeugt sind neben der *colonia Copia Claudia Augusta Lugudunum* (j. Lyon) noch folgende Städte: *Lugdunum Convenarum* (j. Saint-Bertrand-de-Comminges, vgl. Ptol. geogr. 2, 7,13 [**68 T 20**]), *Lugdunum Batavorum* (bei Katwijk aan Zee/NL, s. dazu Ptol. geogr. 2, 9,1 [**68 T 21**]) und eine *Lugunduno* genannte *civitas* im nördlichen England (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 SCHNETZ [**153 T 3**]). Für die kontrovers diskutierte Etymologie des Toponyms sei auf die Ausführungen im Kommentar zu Pseudo-Plutarchos (de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]) verwiesen.

315 Das Testimonium des Ptolemaios findet bei mir nur Berücksichtigung, da es ZWICKER in seine Sammlung aufgenommen hat. In dessen Gefolge verweisen auch CLEMEN (1941/42) 123 + A. 12 und PISANI (1971) 437, 446 auf vorliegende Stelle als Beleg für eine keltische *Aphrodite*.

316 So lautet die sicher richtige Lesart des codex Vaticanus Graecus 191, alle anderen Hss. haben die in griechischer Unciale leicht erklärliche Verschreibung Λουτίδουνον.

317 Zu diesem komplexen Problem, auf das ich hier nicht eingehen kann, s. Hermann REICHERT, Ptolemäus, RGA XXIII (2003) 567–597 und Hermann REICHERT, in: Gerhard RASCH, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann REICHERT, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios", herausgegeben von Stefan ZIMMER unter Mitwirkung von Hasso HEILAND (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005, 249–284.

318 Karl MÜLLER, Claudii Ptolemaei Geographia, Bd. I.1, Paris 1883, 270 app.: „Hodie *Liegnitz*, ut videtur." – Dieser Identifikation folgen auch GUYONVARC'H (1963b) 375 und SIMS-WILLIAMS [2006] 86.

319 So HOLDER II 306 mit Fragezeichen, vgl. auch CARIDAD ARIAS (1999) 158.

320 Alfred FRANKE, Lugidunum, RE XIII.2 (1927) 1715. – Unentschieden ist Gerhard RASCH, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann REICHERT, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios", herausgegeben von Stefan ZIMMER unter Mitwirkung von Hasso HEILAND (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005, 65: „in Schlesien oder im östlichen Böhmen?" (ebenso auf S. 136; vgl. auch die Karte auf S. 130).

321 FRANKE, a.a.O. 1715.

322 S. dazu das „Répertoire des toponymes en *LVGDVNVM*" von GUYONVARC'H (1963b) 368–376.

68 T 25 Ptolemaios *Geographia* 2, 11,14 [2, 11,29]

p. 232 Stückelberger – Grasshoff:

Δηούονα | Devona

Diese Stadt im inneren Germanien wird von der modernen Forschung mit Dewangen, einem Stadtbezirk von Aachen (Baden-Württemberg), identifiziert.[323] Zur Etymologie des ON *Devona* vergleiche die Ausführungen zu Ausonius (ordo urbium nobilium 20,158–172 [**107 T 3**]).

68 T 26 Ptolemaios *Geographia* 3, 7,2 [3, 7,2]

p. 310 Stückelberger – Grasshoff:

Βόρμανον | Bormanon

Dieser Ort im Gebiet der sarmatischen *Iazyges Metanastai* in *Dacia*, bei Ptolemaios noch einmal erwähnt (geogr. 8, 11,3), wird mit dem heutigen Borszod in Ungarn identifiziert und zum GN *Bormanus* oder dessen Varianten *Bormo*, *Borvo* gestellt. Es dürfte sich um eine ursprünglich keltische Niederlassung handeln, die mit Quellen in Zusammenhang steht.[324] Vergleichbar dem bei Plinius (nat. hist. 3, 36 [**48 T 5**]) überlieferten *oppidum Bormani*, dem im Itinerarium Antonini (295, 6 [**90 T 2**]) genannten *lucus Bormani* oder den bei Cassiodor (var. 10, 29,1 [**138 T 2**]) belegten *Aquae Bormiae*. Für den GN siehe die Ausführungen zur Pliniusstelle.

[323] S. dazu Holder I 1276, Maximilian Ihm, Divona (3.), RE V.1 (1903) 1241, Rivet – Smith (1979) 338, de Bernardo Stempel (2000) 408, Maier (2003b) 46 f., 69, Gerhard Rasch, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann Reichert, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios“, herausgegeben von Stefan Zimmer unter Mitwirkung von Hasso Heiland (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005, 47, 199, Sims-Williams [2006] 71, Patrizia de Bernardo Stempel, Celtic Settlements in the South of Germania Magna, in: García Alonso [2008] 185–195, spez. 187.

[324] Holder I 491, Wilhelm Tomaschek, Bormanon, RE III.1 (1897) 732 f., Guyonvarc’h (1959) 165, Le Roux (1959b) 220 f., Evans (1967) 156, Sterckx (1996) 32 f.

69. AILIOS HERODIANOS (ὁ τεχνικός)

Ailios Herodianos[325] ist in der ersten Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. als Sohn des Grammatikers Apollonios Dyskolos in Alexandreia geboren. Später ging er nach Rom, wo auch sein Hauptwerk, die dem Kaiser Marc Aurel gewidmete καθολικὴ προσῳδία entstand. Hierbei handelt es sich um eine systematische Akzentlehre in zwanzig Büchern, in denen für über 60 000 griechische Wörter die Akzentregeln geboten wurden. Dieses Werk, Frucht unermüdlicher Sammlertätigkeit, ist nicht im Original, sondern nur in zwei späteren Überarbeitungen und Exzerpten erhalten. Eine modernen Ansprüchen genügende Edition dieser Fragmente gilt als ein Forschungsdesiderat, weil die bis heute nicht ersetzte Ausgabe von August LENTZ unzureichend ist. Kritisiert wurde vor allem, daß er neben den zwei Epitomai viel zusätzliches Material, namentlich aus Stephanos von Byzanz, unbedenklich für die Rekonstruktion von Herodianos' Prosodie heranzog.[326] Das betrifft auch eine der beiden Stellen, die ZWICKER aus LENTZ' Edition anführt (ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Η = I p. 214,7 LENTZ [**69 T 2**]). Dieses Zeugnis entstammt dem geographischen Lexikon des Byzantiners und läßt sich folglich nicht für Herodianos in Anspruch nehmen. Da ich diesen Umstand früher selbst verkannt habe[327] und um keine blinden Querverweise zu erzeugen, behandle ich die Nachricht dennoch unter dem Namen des alexandrinischen Grammatikers.

69 T 1 Herodianos ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Γ

I p. 67,26 LENTZ = ZWICKER 81:

δρυΐδης, ἔθνος Γαλατικὸν φιλόσοφον.

Druide, eine gallische Philosophenklasse.

Das Wort ‚Druide' wird von Herodianos als ἔθνος gallischer Philosophen glossiert, wobei mit ἔθνος hier wohl eine ‚Klasse', ‚Kaste' oder ‚Gruppe' und nicht ein ‚Volk' oder ‚Stamm' gemeint sein dürfte. Als ἔθνος Γαλατικὸν φιλόσοφον bezeichnet die Druiden übrigens vier Jahrhunderte später auch der Lexikograph Stephanos von Byzanz, der jedoch an dieser Stelle nicht auf Herodianos beruht, da er ausdrücklich Diogenes Laertios als seine Quelle angibt.[328] Interesse verdient die vorliegende Notiz aber nicht wegen dieser durchaus konventionellen Charakteri-

[325] Zu ihm s. Hermann SCHULTZ, Herodianos (4.), RE VIII.1 (1912) 959–973, DUVAL (1971) 462 f., LESKY (1971) 992, Hans GÄRTNER, Herodianos (1.), KlP II (1979) 1096 f., Andrew R. DYCK, Aelius Herodian: Recent Studies and Prospects for Future Research, ANRW II 34.1 (1993) 772–794, Franco MONTANARI, Herodianos [1], DNP V (1998) 465–467.

[326] Augustus LENTZ, Herodiani technici reliquiae, 2 Bde., Leipzig 1867–1870. S. dazu die Kritik bei Benedikt NIESE, De Stephani Byzantii auctoribus, commentatio prima, Kiel 1873, SCHULTZ, a.a.O. 961 f., Johannes TOLKIEHN, Lexikographie, RE XII.2 (1925) 2432–2482, spez. 2470, Ernst HONIGMANN, Stephanos (12.), RE III A 2 (1929) 2369–2399, spez. 2380, GÄRTNER, a.a.O. 1097, DYCK, a.a.O. 775–777, MONTANARI, a.a.O. 465.

[327] Wie meine Bemerkungen im Kommentar zu Parthen. F 52 LIGHTFOOT = Steph. Byz. s. v. Νέμαυσος [**21 T 3**] (Bd. I 162) zeigen.

[328] Steph. Byz. s. v. δρυΐδαι [**143 T 3**]: δρυΐδαι, ἔθνος Γαλατικὸν φιλόσοφον, ὡς Λαέρτιος Διογένης ἐν φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ.

sierung, sondern aufgrund der Tatsache, daß sie den einzigen erhaltenen Beleg für den keltischen Priesternamen im Singular liefert. Ansonsten ist der Name in der antiken Literatur ausnahmslos in Kasusformen des Plurals überliefert[329], vermutlich deswegen, weil man in den Druiden ein Kollektiv gesehen hat. Herodianos weicht hiervon ab, da er auch Völkernamen generell im Singular anzuführen pflegt.[330] Die Form δρυΐδης ist freilich verdächtig und als eine gräzisierte Bildung nach dem Muster der maskulinen *a*-Stämme vom Typus πολίτης (Nom. pl.: πολῖται) anzusehen.[331] Im Keltischen muß der Nom. sg. nämlich **dru-u̯ids* (latinisiert **druis*) gelautet haben.[332]

69 T 2 Herodianos ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Η

I p. 214,7 Lentz = Zwicker 81:

Νέμαυσος, πόλις Γαλλίας, ἀπὸ Νεμαύσου Ἡρακλείδου.

Nemausus, Stadt in Gallien, [benannt] nach dem Herakliden Nemausus.

Wie bereits oben in der Einführung zu Herodianos [**69**] dargelegt, entstammt diese Notiz dem Lexikon des Stephanos von Byzanz[333], das von August Lentz zu Unrecht für die Rekonstruktion der καθολικὴ προσῳδία ausgeschlachtet wurde. Herodianos muß folglich als Zeuge für die Herkunft des Stadtnamens Nemausus (Nîmes) vom gleichnamigen Heraklessohn ausscheiden.[334] Diese mythische Ableitung ist nur bei Stephanos überliefert, der sich hierfür auf Parthenios als seine Quelle beruft.[335]

[329] Für eine Zusammenstellung der Namensbelege s. Holder I 1321–1330, bei dem die Herodianosstelle allerdings fehlt, und Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 425–427, die jedoch auf S. 426 die vorliegende Nachricht fälschlicherweise „Aristote, *Fragmenta* 30" zuschreiben. Damit dürfte Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 = Valentinus Rose, Aristoteles pseudoepigraphus, Leipzig 1863, 52 (Μαγικός F 29) = Valentinus Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta ²Stuttgart 1967, 43 f. (F 35) [**14 T 1**] gemeint sein. Nur ist an dieser Stelle nicht der Nom. sg., sondern der Acc. pl. δρυΐδας belegt. – Eine ähnliche Verwirrung herrscht auch bei Brunaux [2006] 100 f.

[330] S. dazu Ernst Honigmann, Stephanos (12.), RE III A 2 (1929) 2369–2399, spez. 2380.

[331] Vgl. Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 426.

[332] Nicht ganz korrekt, da die Herodianosnotiz ignorierend, ist daher Birkhan (1997) 898: „Der Singular, der bei den antiken Autoren nicht vorkommt – offenbar weil man die Druiden immer als Körperschaft gesehen hat – muß urkelt. **dru-u̯ids*, latinisiert **druis*, *-idis*, gelautet haben." Vgl. auch ganz ähnlich Birkhan [2002c] 143.

[333] Steph. Byz. s. v. Νέμαυσος = Parthen. F 52 Lightfoot [**21 T 3**]. – Die Herkunft aus Stephanos gibt Augustus Lentz, Herodiani technici reliquiae, Bd. 1, Leipzig 1867, p. 214 app. crit. zu erkennen.

[334] Womit meine eigenen Ausführungen in Bd. I 162 + A. 950 und jene von Duval (1971) 463 und Lajoye [2008] 44 zur vorliegenden Stelle hinfällig sind.

[335] Steph. Byz. s. v. Νέμαυσος = Parthen. F 52 Lightfoot [**21 T 3**]: Νέμαυσος, πόλις Γαλλίας, ἀπὸ Νεμαύσου Ἡρακλείδου, ὡς Παρθένιος. – Umstritten ist, ob mit Parthenios der Dichter aus Nikaia oder der Historiker aus Phokaia gemeint ist (s. dazu den Kommentar zur Stelle).

70. Kelsos

Kelsos[336] war Verfasser einer Streitschrift gegen das Christentum, die den Titel *Wahre Lehre* (ἀληθὴς λόγος) trug. Es handelt sich um ein Pamphlet von schneidender Schärfe, die erste (für uns faßbare) substantielle und profunde Kritik an der christlichen Lehre aus paganer Perspektive. Dieses Werk ist zwar nicht erhalten, es wurde jedoch von Origenes (* ca. 185)[337] der acht Bücher umfassenden Widerlegung *Gegen Kelsos* (κατὰ Κέλσου) gewürdigt, in der so ausführlich aus dem ἀληθὴς λόγος zitiert wird, daß sich diese Invektive in den Grundzügen rekonstruieren läßt. Der Kirchenvater schrieb diese Apologie, die auf Betreiben seines Gönners und Mäzens Ambrosius entstand, im Alter von über 60 Jahren unter der Regierung von Kaiser Philippus Arabs (also zwischen 245 und 249 n. Chr.). Über die Person des Kelsos lassen sich nur sehr vage Angaben machen, zumal selbst Origenes von ihm nicht viel mehr gewußt haben dürfte, als er dessen Schrift entnehmen konnte. Sicher ist, daß Kelsos Platoniker war. Wenn ihn dagegen Origenes fälschlicherweise als Epikureer bezeichnet, dann steht hinter dieser Schulzuweisung wohl polemische Absicht. Unbekannt ist, wo und wann Kelsos geboren ist und in welchem Teil des Reiches er tätig war. Vermutungen, die seinen Wohnort in Rom oder in Alexandreia lokalisieren, sind pure Spekulation. Heftig umstritten ist auch die Entstehungszeit des ἀληθὴς λόγος. In der älteren Forschung hat man geglaubt, die Abfassung des Werkes aufgrund von textinternen Angaben auf das Jahr 178 n. Chr. eingrenzen zu können. Diese Annahme hat sich jedoch als unhaltbar erwiesen. Heute datiert man vorsichtiger innerhalb des groben chronologischen Rahmens von ca. 160 bis 240 n. Chr., wobei man eine Entstehung unter Kaiser Marc Aurel (161–180 n. Chr.) für am wahrscheinlichsten hält.[338]

[336] Über Leben und Werk informieren kurz Duval (1971) 452, Heinrich Dörrie, Kelsos, KlP III (1979) 179–181, Gerhard Rexin, Kelsos, LThK V (1996) 1389 f., Chadwick (1997) xxiii, Matthias Baltes, Kelsos, DNP VI (1999) 385–387. Ausführlichere Darstellungen geben Robert Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 33. Heft), Stuttgart-Berlin 1940, 1–38, Henry Chadwick, Origen: *Contra Celsum*. Translated with an introduction & notes, ²Cambridge 1965, ix–xl, Henry Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen, Oxford 1966, 22–30, Marcel Borret, Origène. Contre Celse, tome I (Livres I et II), Introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 132), Paris 1967, 7–61, Marcel Borret, Origène. Contre Celse, tome V (introduction générale, tables, index) (= Sources Chrétiennes 227), Paris 1976, 9–246, Paul Koetschau – Karl Pichler, Origenes, Gegen Celsus. Deutsche Übersetzung von Paul Koetschau, ausgewählt und bearbeitet von Karl Pichler (= Schriften der Kirchenväter, Bd. 6), München 1986, 201–217, Michael Frede, Celsus philosophus Platonicus, ANRW II 36.7 (1994) 5183–5213.

[337] Für eine erste Einführung zu Origenes' Leben und Werk s. die Darstellungen von Bernd Reiner Voss, Origenes (2.), KlP IV (1979) 341 f., Rowan Williams, Origenes/Origenismus, TRE XXV (1995) 397–420, Hermann-Josef Vogt, Origenes, Origenismus, LThK VII (1998) 1131–1135, Christoph Markschies, Origenes [2], DNP IX (2000) 27–29, Hermann-Josef Vogt, Origenes, LACL 528–536, Christoph Markschies, Origenes (185/186–254), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, 43–60.

[338] Zur Datierungskontroverse s. die älteren Arbeiten von Bader, a.a.O. 1 und Chadwick, Origen a.a.O. xxvi–xviii sowie die jüngeren von Hans-Udo Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, Vigiliae Christianae 26 (1972) 102–111, Koetschau – Pichler, a.a.O. 206 und Frede, a.a.O. 5188–5191.

70 T 1 Kelsos ἀληθὴς λόγος = Origenes *contra Celsum* 1, 16

p. 45 Bader; vgl. p. 18,22–25; 19,6–9 Marcovich; I p. 68,20–24 Koetschau = Zwicker 81 f.:

θαυμάζω δὲ πῶς *Ὀδρύσας* μὲν καὶ *Σαμόθρᾳκας* καὶ *Ἐλευσίνους* καὶ *Ὑπερβορέους ἐν τοῖς ἀρχαιοτάτοις* καὶ *σοφωτάτοις* ἔταξεν *ἔθνεσιν* ὁ Κέλσος, τοὺς δὲ Ἰουδαίους οὐκ ἠξίωσεν οὔτε εἰς σοφοὺς παραδέξασθαι οὔτε εἰς ἀρχαίους. [...] ἀλλὰ καὶ *τοὺς μὲν Ὁμήρου Γαλακτοφάγους καὶ τοὺς Γαλατῶν δρυΐδας καὶ τοὺς Γέτας σοφώτατα λέγει ἔθνη εἶναι καὶ ἀρχαῖα, περὶ τῶν συγγενῶν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς λόγοις διαλαμβάνοντας*, ὧν οὐκ οἶδα εἰ φέρεται συγγράμματα.[339]

Ich wundere mich, daß Kelsos zwar *die Odrysen*, *Samothraker*, *Eleusinier* und *Hyperboreer* unter *die ältesten* und *weisesten Völker* gezählt hat, die Juden aber der Aufnahme unter die weisen oder alten Völker nicht für würdig befunden hat. [...] Aber er nennt sogar *die Galaktophagen Homers*, *die Druiden der Gallier und die Geten sehr weise und alte Völker*, *die an Lehren glauben*, *die den jüdischen verwandt sind*. Ob es von diesen Völkern Schriften gibt, weiß ich nicht.

Wie sich dem Referat bei Origenes entnehmen läßt (contra Celsum 1, 14), hat Kelsos die Ansicht vertreten, daß es bei vielen Völkern eine Verwandtschaft in ein und derselben Lehre gebe. Diese Lehre sei altüberkommen (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος), da sich mit ihr bereits die weisesten und ältesten Völker und Städte sowie weise Männer der Vergangenheit beschäftigt hätten. Zu diesen σοφώτατα καὶ ἀρχαῖα ἔθνη zählt Kelsos die Ägypter, Assyrer, Inder, Perser, Odrysen, Samothraker, Eleusinier, Hyperboreer, Galaktophagen[340], Druiden und Geten.[341] Derartige Kataloge von weisen Völkern finden sich wiederholt in der antiken Literatur, Kelsos bedient sich also eines gängigen Motivs.[342] Freilich weist seine Liste einige Besonderheiten auf.[343] Zum einen enthält sie weit mehr Namen als sonst üblich. Die Ägypter, Assyrer, Inder, Perser zählen zwar zum Standardrepertoire solcher Kataloge, gelegentlich begegnen in ihnen auch die Druiden. Ungewöhnlich ist in diesen Kontext hingegen die Nennung der Odrysen, Samothraker, Eleusinier, Hyperboreer, Galaktophagen und Geten. Zum anderen fällt auf, daß Kelsos mit den Samothrakern und Eleusiniern auch zwei griechische Völkerschaften anführt, während in diesen Katalogen normalerweise nur „barbarische“ Nationen und/oder deren Weisheitslehrer vertreten sind.[344] Entscheidend und für seine Aussageabsichten ganz wesentlich ist freilich, daß er die Juden nicht in seine Liste der ältesten und weisesten Völker aufgenommen hat. Kelsos geht es in seiner Schrift ja um den Nachweis, daß die Juden – und damit in deren Gefolge die Christen – nicht am ἀρχαῖος λόγος teilhaben, vielmehr ihre Lehre nur eine depravierte Kopie hiervon sei. Es ist verständlich, wenn Origenes dieser provokanten Auffassung entgegentritt und sich daran stößt, daß Kelsos gerade den Juden den Status eines alten und weisen Volkes abspricht.

[339] Die Zitate aus Kelsos sind durch Kursivsetzung hervorgehoben.

[340] Vgl. Hom. Il. 13,6.

[341] Dies geht aus der vorliegenden Stelle und Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 14 hervor: ἄκουε γὰρ λέγοντος τοῦ Κέλσου ὅτι ἔστιν ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος, περὶ ὃν δὴ ἀεὶ καὶ τὰ ἔθνη τὰ σοφώτατα καὶ πόλεις καὶ ἄνδρες σοφοὶ κατεγένοντο. καὶ οὐκ ἐβουλήθη ἔθνος σοφώτατον εἰπεῖν κἂν παραπλησίως Αἰγυπτίοις καὶ Ἀσσυρίοις καὶ Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις καὶ Ὀδρύσαις καὶ Σαμόθρᾳξι καὶ Ἐλευσινίοις τοὺς Ἰουδαίους.

[342] Ausführlich beschäftigen sich mit diesen Katalogen Franz Bömer, Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie (= Klassisch-Philologische Studien 7), Leipzig 1936, 105–109 und Broze et al. [2006] 131–144; vgl. zur vorliegenden Stelle auch Heinrich Dörrie, Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?, in: Ruth Stiel – Gustav Adolf Lehmann (Hgg.), Antike und Universalgeschichte. FS Hans Erich Stier zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1972, Münster 1972, 146–175, spez. 165–167.

[343] Zu Kelsos’ Liste s. die Ausführungen von Carl Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin 1955, 200–208, Michael Frede, Celsus philosophus Platonicus, ANRW II 36.7 (1994) 5183–5213, spez. 5194 f., Broze et al. [2006] 140–143.

[344] S. dazu Broze et al. [2006] 141 f.: „Le catalogue de Celse comprend en outre des peuples inhabituellement cités, comme les Hyperboréens et les Odryses ainsi que les Éleusiniens et les habitants de Samothrace. Leur présence est intéressante dans le mesure où elle suggère que Celse désirait ouvrir le catalogue des peuples sages à des traditions plus grecques. Alors que le catalogue est traditionnellement constitué de nations, Celse le régionalise afin de l’élargir à certaines cités grecques célèbres pour leurs mystères : Éleusis et Samothrace.“

Für unsere Fragestellung ist die vorliegende Textstelle nicht sonderlich ergiebig, da die Druiden lediglich als ein Beispiel unter mehreren σοφώτατα καὶ ἀρχαῖα ἔθνη figurieren, ohne daß näher auf sie eingegangen wird. Auch bei anderen Autoren werden, wie bereits gesagt, die gallischen Priester als Vertreter einer barbarischen Weisheit angeführt.[345] Kelsos spricht von den Druiden der Γαλάται (τοὺς Γαλατῶν δρυΐδας). Dies darf keineswegs, wie gelegentlich geschehen, als Beleg für die Existenz von Druiden bei den kleinasiatischen Galatern gewertet werden[346], da im Griechischen mit Γαλάται nicht nur die ‚Galater', sondern auch die ‚Gallier' bezeichnet wurden. Zweifellos sind hier letztere gemeint.[347]

[345] Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**], Dio Chrysost. recusatio magistratus 32,5 = oratio 49,7 f. [**54 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**], Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 f. [**127 T 1**]; vgl. auch Dion Hal. ant. Rom. 7, 70,3 f. [**34 T 3**], Cornut. ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων 17 [**43 T 1**], August. civ. 8, 9 [**122 T 2**].

[346] So geschehen etwa bei Blázquez (1975) 143 und Vendryes (1997) 68.

[347] Vgl. die Bemerkungen von Piggott (1968) 101 und die Kommentare zu Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**] und Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**].

71. Apuleius

Der Platoniker und Sophist Apuleius[348] (sein voller Name ist unbekannt) wurde um 125 n. Chr. in *Madaura* (oder eher *Madaurus*, j. Mdaurusch in Algerien), einer blühenden *colonia* im Hinterland von Numidien, als Sohn einer wohlhabenden und angesehenen Familie römischer Bürger geboren. Er erhielt zunächst eine Ausbildung in Karthago, verbrachte dann längere Zeit zu Studienzwekken in Athen und unternahm weitere Reisen in den Osten des Reichs und nach Rom. Nach Afrika zurückgekehrt, heiratete er in *Oea* (j. Tripolis) die reiche Witwe Aurelia Pudentilla. Deswegen kam es – vermutlich im Winter 158/159 – in *Sabratha* zu einem Prozeß mit der Anklage, er habe ihre Gunst durch Magie und Liebeszauber gewonnen. Apuleius verteidigte sich selbst und mit Erfolg in seiner *Apologia*, der einzigen vollständig erhaltenen Gerichtsrede aus der römischen Kaiserzeit. In den folgenden Jahren lebte er in Nordafrika, vorwiegend in Karthago, wo er einer Tätigkeit als Vortragsredner nachging. Außerdem war er *sacerdos provinciae* im Kaiserkult; ein Staatsamt dürfte er dagegen nie bekleidet haben. Sein Todesjahr, das keinesfalls vor 170 n. Chr. anzusetzen ist, läßt sich nicht näher bestimmen. Apuleius war ein sehr produktiver und ungemein vielseitiger Schriftsteller, der dank seiner virtuosen Sprachbeherrschung in ganz unterschiedlichen literarischen Genres brillieren konnte. Sein Œuvre, das griechische und lateinische Werke umfaßt, ist unvollständig überliefert. Erhalten sind nur lateinische Schriften, etwa die *Florida* betitelte Sammlung von ausgewählten Exzerpten aus seinen Prunkreden, die *de deo Socratis* genannte Abhandlung über die mittelplatonische Dämonologie, der philosophische Traktat *de Platone et eius dogmate* oder die lateinische Bearbeitung der pseudo-aristotelischen Schrift *Über die Welt* (περὶ κόσμου, *de mundo*). Die für unser Thema relevante Nachricht[349] stammt aus dem wirkmächtigsten und noch heute bekanntesten Werk des Apuleius, den *Metamorphoseon libri XI*. In diesem auch als *Der Goldene Esel* (*Asinus aureus*, so August. civ. 18, 18) bezeichneten phantastischen Roman werden die Erlebnisse des in einen Esel verwandelten Lucius erzählt. Apuleius verfaßte dieses auf einer griechischen Vorlage basierende Werk gegen Ende seines Lebens, als ein sicherer terminus post quem ist das Jahr 169 n. Chr. anzusehen, da im Roman der Kaiser Marc Aurel nur als Alleinherrscher genannt wird.

[348] Aus der reichen Literatur zu seinem Leben und Werk seien nur genannt die Lexikonartikel von Ludwig von Schwabe, Appuleius (9.), RE II.1 (1895) 246–258, Heinrich Dörrie, Apuleius (8.), KlP I (1979) 471–473, Maaike Zimmermann, Apuleius [III] von Madaura, DNP I (1996) 910–914 und Klaus Sallmann, Apuleius, in: HLL 4 (1997) § 457, 292–318, die Monographie von Stephen J. Harrison, Apuleius. A Latin sophist, Oxford 2000 sowie die bündige Darstellung von Jürgen Hammerstaedt, Apuleius: Leben und Werk, in: Jürgen Hammerstaedt – Peter Habermehl – Francesca Lamberti – Adolf M. Ritter – Peter Schenk, Apuleius. De magia, eingeleitet und mit interpretierenden Essays versehen (= SAPERE V), Darmstadt 2002, 9–22.

[349] Den folgenden Kommentar habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: Hofeneder [2005] 36 f.

71 T 1 Apuleius *met.* 3, 27

p. 71,29 – 72,6 ³Helm = Zwicker 75:

dumque de insolentia collegarum meorum mecum cogito atque in alterum diem auxilio rosario Lucius denuo futurus equi perfidi vindictam meditor, respicio pilae *m*ediae, quae stabuli trabes sustinebat, in ipso fere meditullio Eponae deae simulacrum residens aediculae, quod accurate corollis roseis equidem recentibus fuerat ornatum. denique agnito salutari praesidio ...

Während ich noch über die Unverschämtheit meiner Kollegen nachdachte und überlegte, wie ich mich, wenn ich dank der Rosen am nächsten Tag wieder Lucius sein werde, an meinem perfiden Gaul rächen werde, erblickte ich in etwa auf der Mitte des Mittelpfeilers, der das Gebälk des Stalles trug, ein Bild der Göttin Epona in einer Nische thronend, welches sorgfältig mit frischen Rosenkränzchen geschmückt worden war. Kaum hatte ich das als Rettungsmittel erkannt ...

Nachdem der Held des Romans von einer Zauberin aus Hypata in Thessalien in einen Esel verwandelt wurde, sucht er verzweifelt nach frischen Rosen, da einzig ihr Verzehr den Zauber lösen kann. Dies gelingt ihm die längste Zeit nicht, worin unter anderem der Witz des Romanes liegt. Eben aus diesem Grund fügt Apuleius aus kompositorischen Gründen auch die oben zitierte Stelle ein. Der Protagonist hält sich in einem Stall auf, wo sich, zum Ort sehr passend, eine Nische (*aedicula*) mit einem Bildnis (*simulacrum*) der Göttin *Epona* findet. Dieses ist zufällig auch mit frischen Rosenkränzchen (*corollis roseis ... recentibus*) geschmückt, von denen sich Lucius Erlösung erhofft, freilich vergebens, wie sich in der Folge herausstellt. Die Zutaten dieser komischen Szene sind jedoch durchaus realistisch. Daß *Epona* in Ställen verehrt wurde, bestätigt bereits das Iuvenalzeugnis[350] und später Minucius Felix (Octav. 28,7 [**81 T 3**]) und nach Claude Sterckx und Stéphanie Boucher auch ein in den Stallungen des Circus des Maxentius gefundenes Bild.[351] Die Handlung spielt in diesem Moment in Thessalien, einem der berühmtesten Pferdezuchtgebiete der Antike, wo der *Epona*kult zwar epigraphisch erst für die Severerzeit belegt ist, wohl aber schon für das 2. Jh. angenommen werden kann.[352] In jedem Fall illustriert diese Stelle sehr gut, daß *Epona* zur Abfassungszeit der *Metamorphosen* eine reichsweit bekannte Göttin gewesen sein muß. Keine besondere Bedeutung für die Verehrung der Göttin sollte man dem Bekränzen mit Rosen beimessen, da es sich um eine von der Antike bis heute allgemein übliche Praxis handelt, außerdem die Rosen – wie schon angedeutet – eine für die Handlung notwendige kompositorische Zutat des Apuleius sind.[353]

[350] Iuv. 8,155–157 [**60 T 3**], wo auch ausführlicher auf die Göttin eingegangen wird.

[351] Sterckx (1986) 10, 34 Nr. 280, Boucher (1990) 993 Nr. 198, 999. Euskirchen (1993) 677 f. kennt keine eindeutigen Belege für *Epona*-Votive in Stallgebäuden, hält es aber prinzipiell für möglich, daß viele der durchschnittlich großen Denkmäler an einem Pfeiler angebracht worden sind. S. dazu auch Keune (1907) 240, Benoît (1950) 25, Benoît (1954) 7 f.

[352] S. dazu Euskirchen (1993) 677 + A. 203.

[353] S. dazu Euskirchen (1993) 677 + A. 204; anders Green (1992a) 179, die nicht nur die Apuleiusstelle, sondern irrigerweise auch Iuv. 8,157 [**60 T 3**] als Beleg für die besondere Bedeutung von Rosen im Kult der *Epona* heranzieht. Das soll nicht heißen, daß nicht gelegentlich Bilder der *Epona* tatsächlich mit Rosen verziert wurden. Wir kennen ein Steinrelief aus dem Museum von Dijon, wo *Epona* mit Blumenkranz dargestellt ist, weiters zwei Reliefs (Steinrelief aus der Coll. part. De Commarin (dép. Côte-d'Or) und ein Terrakottarelief aus Mainz), auf denen sie einen solchen in der Hand hält, s. dazu Boucher (1990) 997 + Nr. 70, 100, 169.

72. Galenos

Galenos[354], geboren um 129 n. Chr. in Pergamon, gestorben um 200 n. Chr. in Rom, war der bedeutendste Arzt seiner Zeit und der letzte große Vertreter seiner Zunft in der Antike. Neben seiner ärztlichen Tätigkeit (unter anderem als Leibarzt der Kaiser L. Verus und Marc Aurel) war er auch schriftstellerisch unvorstellbar produktiv. Sein gewaltiges Œuvre umfaßt mehr als 150 Werke (in über 500 Büchern) über medizinische, aber auch grammatische, rhetorische und philosophische Themen. Auf die Kelten (oft als Paradigma für im kalten Norden lebende Bewohner) kommt Galenos in seinen Arbeiten zur Medizin gelegentlich zu sprechen.[355] Allerdings ist für unsere Fragestellung lediglich eine Nachricht aus den ὑγιεινῶν λόγοι von (noch dazu zweifelhafter) Relevanz.

72 T 1 [F ?] Galenos ὑγιεινῶν λόγοι (*de sanitate tuenda*) 1, 10,18

Corpus Medicorum Graecorum V 4,2 p. 24,25–30 Koch et al.; VI p. 51 Kühn = Zwicker 81[356]:

τὶς γὰρ ἂν ὑπομείνειε τῶν παρ᾽ ἡμῶν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεννῆσθαι τὸ βρέφος ἔτι θερμὸν ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα, κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανούς, ἅμα τε πεῖραν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τῆς φύσεως ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον;

Denn wer von den bei uns lebenden Menschen würde es über sich bringen, das Kind gleich nach der Geburt noch warm zum strömenden Fluß zu tragen und dort, wie es von den Germanen heißt, gleich die Probe auf seine Naturanlage zu machen sowie den Körper zu stärken, indem man es wie glühendes Eisen ins kalte Wasser taucht?

Diese Bemerkung steht in einem der Kinderpflege gewidmeten Kapitel der insgesamt sechs Bücher umfassenden Schrift *Über Gesundheit* (ὑγιεινῶν λόγοι oder ὑγιεινά, zumeist unter dem lateinischen Titel *de sanitate tuenda* zitiert), die in den frühen 170er Jahren in Rom entstanden sein dürfte.[357] Unmittelbar vor der oben wiedergegebenen Stelle merkt Galenos kritisch an, daß bei den Germanen die Kinder nicht richtig erzogen würden. Das brauche den Le-

[354] Es ist hier nicht der Platz, näher auf Galenos' Leben und Werk einzugehen, für weitere Informationen s. Johannes Mewaldt, Galenos (2.), RE VII.1 (1910) 578–591, Lesky (1971) 997–999, Duval (1971) 468–471, Fridolf Kudlien, Galenos, KlP II (1979) 674 f. und die Einführung von Peter N. Singer, Galen, Selected Works, translated with an Introduction and Notes, Oxford 1997, vii–lii.

[355] S. dazu d'Arbois de Jubainville (1902) 295 und die Zusammenstellung an einschlägigen Nachrichten bei Duval (1971) 469–471.

[356] Zwicker gibt den Text der bis heute einzigen, aber leider völlig unkritischen Gesamtausgabe von Carolus Gottlob Kühn, Claudii Galeni opera omnia, vol. VI, Leipzig 1823 (insgesamt 22 Bände, Leipzig 1821–1833) wieder. Freilich hätte er für die vorliegende Stelle bereits die kritische Edition von Konradus Koch et al., Galeni de sanitate tuenda, de alimentorum facultatibus, de bonis malisque sucis, de victu attenuante, de ptisana (= Corpus Medicorum Graecorum V 4,2), Leipzig-Berlin 1923 verwenden können, die er ganz offensichtlich auch kannte, wie aus einer Fußnote zu [Liban.] progymn., narrationes 37 [**102 T 2**] (Zwicker 105 app. crit.) zu ersehen ist.

[357] Für die chronologische Einordnung vgl. Peter N. Singer, Galen, Selected Works, translated with an Introduction and Notes, Oxford 1997, li.

ser aber nicht weiter zu beschäftigen, da er ja nicht für Germanen oder andere wilde Barbaren schreibe, ebensowenig für Bären, Löwen oder Steinböcke, sondern für Griechen und solche, die sich an den zivilisatorischen Standards der Griechen orientieren.[358] Wie verkehrt und unmenschlich die Kinderaufzucht der Germanen seiner (ganz hellenozentrischen) Ansicht nach sei, illustriert er dann, gekleidet in eine rhetorische Frage, an deren Brauch, die Neugeborenen unmittelbar nach der Geburt zwecks Erprobung ihrer körperlichen Anlagen und Abhärtung ins eiskalte Flußwasser zu tauchen. Von Johannes ZWICKER wurde diese Nachricht in seine Sammlung aufgenommen, da er zum einen eine Verwechslung von Germanen und Kelten[359], zum anderen einen weiteren Beleg für die keltische Sitte des Legitimitätstests im Rhein vorliegen sah.[360] Gegen diese Deutung ist einzuwenden, daß den Germanen die Abhärtung der Neugeborenen im Flußwasser nicht nur von Galenos zugeschrieben wird. So erwähnt der Arzt Soranos[361] (1. Hälfte 2. Jh. n. Chr.) im zweiten Buch seiner Abhandlung über Frauenkrankheiten (γυναικείων παθῶν) diese Usance, die er ausdrücklich auch den Γερμανοί zuweist. Die von ZWICKER nicht berücksichtigte Stelle lautet: „Nach Abtrennung der Nabelschnur tauchen die meisten der Barbaren, wie die Germanen und die Skythen, sowie auch einige von den Griechen das Kind zwecks Abhärtung in kaltes Wasser, damit dasjenige, welches die Abkühlung nicht verträgt, sondern blaß wird oder in Krämpfe verfällt, als der Aufzucht nicht wert zugrunde geht."[362] Möglicherweise spielt auch Clemens von Alexandreia in seinem παιδαγωγός auf diesen Brauch bei den Germanen an, soferne die handschriftliche Überlieferung der betreffende Stelle zu halten ist (s. dazu ausführlicher den Kommentar zu Clem. Al. paed. 3, 3,24,2 f. [**83 T 1**]). Schließlich berichtet noch ein weiterer Arzt, der im 4. Jh. n. Chr. schreibende Oreibasios, von der Sitte der Barbaren, die Kinder fortwährend der Kälte auszusetzen, ohne jedoch ein konkretes Volk oder das Eintauchen in Flußwasser zu nennen.[363]

Es gibt also keine Veranlassung, in den hier genannten Γερμανοί Kelten zu sehen.[364] Gegen die Vereinnahmung der vorliegenden Stelle für die Religion (sei es nun die keltische oder die germanische) spricht aber vor allem, daß Galenos von einer sakralen Handlung (etwa einem Ordal, einer Wasserweihe oder Taufe) gar nicht redet. Von ihm wird lediglich der medizinisch-therapeutische Zweck betont, der Gedanke der Erprobung der rechtmäßigen Abkunft fehlt bei ihm noch völlig.[365] Galenos, wie vor ihm Soranos und nach ihm Oreibasios, steht vielmehr in der erstmals von Aristoteles (pol. 7, 15,2 p. 1336a [**5 T 3**]) bezeugten Tradition, derzufolge viele Barbaren und konkret die Kelten ihre Neugeborenen zur Abhärtung in einen kalten Fluß zu tauchen pflegen. Die

[358] Gal. de sanitate tuenda 1, 10,17.

[359] ZWICKER 81 verweist im Anschluß an das Galenoszitat für die „Germanorum Gallorumque confusio" auf den Artikel von NIESE (1910) 611. Dieser sagt aber nur, daß die griechischen Historiker der Kaiserzeit häufig „mit Kelten die Germanen, mit Galatern die linksrheinischen Bewohner der gallischen Provinzen bezeichnen." Daß man mit Γερμανοί die Kelten benannt hätte, behauptet NIESE also gar nicht.

[360] Das geht aus dem Verweis auf [Liban.] progymn., narrationes 37 [**102 T 2**] hervor, den ZWICKER 81 nach der Galenosstelle anbringt; vgl. auch ZWICKER 105 + app. crit.

[361] Zu Soranos s. die Einführung von Paul BURGUIÈRE – Danielle GOUREVITCH – Yves MALINAS, Soranos d'Éphèse, Maladies des femmes, tome I (livre I) (Les Belles Lettres), Paris 1988, VII–LXXXVI.

[362] Soran. gynaec. 2, 12: μετὰ δὲ τὴν ὀμφαλοτομίαν οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ὡς οἱ Γερμανοὶ καὶ Σκύθαι, τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἰς ψυχρὸν ὕδωρ καθιᾶσαι τὸ βρέφος στερεοποιήσεως χάριν καὶ ⟨τοῦ⟩ τὸ μὴ φέρον τὴν ψύξιν, ἀλλὰ πελιούμενον ἢ σπώμενον ὡς οὐκ ἄξιον ἐκτροφῆς ὂν ἀπολέσθαι. – Diese Nachricht wurde nicht nur von ZWICKER nicht berücksichtigt, sondern findet auch in den einschlägigen Arbeiten von OPELT (1984/85) 69 und BOURGEOIS (1991/92) I 93 + A. 9 keine Erwähnung. Kurze Behandlungen der Stelle finden sich hingegen in der germanistischen Fachliteratur bei Ursula PERKOW, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen, Diss. Hamburg 1972, 16, 99 A. 9 und Rudolf SIMEK, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 17 f., etwas ausführlicher kommen Georg WÖHRLE, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567 und LENTANO [2006] 116 f. auf sie zu sprechen.

[363] Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10 [**99 T 1**]: τὰ γοῦν νήπια τοῖς μὲν βαρβάροις ἔθος ἐστίν, ὡς πυνθάνομαι, καὶ καθιέναι συνεχῶς εἰς τὸ ψυχρόν.

[364] Auf die Germanen beziehen die vorliegende Stelle auch Hans HAAS, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 106 f., DE VRIES (1956) I 180, DUVAL (1971) 469, BOURGEOIS (1991/92) I 93 + A. 9, Anders HULTGÅRD, Wasserweihe, RGA XXXIII (2006) 309–312, spez. 311, LENTANO [2006] 117 f.

[365] So richtig OPELT (1984/85) 69. Falsch dagegen Wilmer Cave WRIGHT, The Works of the Emperor Julian, Bd. 3 (Loeb), London 1923, 211 A. 2, demzufolge Galenos zu entnehmen sei, „that the ordeal was to strengthen their bodies as well as to test their legitimacy ...". Mit πεῖρα τῆς φύσεως ‚Erprobung der Naturanlage' ist aber sicher eine Überprüfung der Widerstandskraft des Kindes und nicht ein Legitimitätstest gemeint. – Zu WRIGHTS Mißverständnis vgl. jetzt auch die luziden Bemerkungen von LENTANO [2006] 131 A. 70.

erste sicher datierbare Quelle, in der diese Praxis die Funktion eines Vaterschaftstests hat und zugleich den Kelten zugeschrieben wird, ist eine Rede des Kaisers Iulianus.[366]

Ein interessantes Beispiel für die byzantinische Rezeption der vorliegenden Nachricht findet sich übrigens in einem weiter unten noch ausführlicher behandelten Brief des Athener Metropoliten Michael Choniates an den Arzt Nikolaos Kalodoukes, in dem er sich für die Übersendung von Galenos' Traktat *Über Gesundheit* bedankt (epist. 115,8 [**166 T 1**]).

[366] Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**] (dort auch eine ausführliche Diskussion dieses Ordals). – Völlig unsicher ist die Datierung des sog. Paradoxographus Vaticanus, der den Vaterschaftstest den Germanen zuweist (admiranda, nr. 17 = p. 336 Giannini [**77 T 1**]: καὶ παρὰ Γερμανοῖς ὁ Ῥῆνος ἐλέγχει· ἐμβληθὲν γὰρ τὸ παιδίον, εἰ μὲν μοιχευθείσης ἐστί, θνήσκει, εἰ δ᾽ οὐ, ζῇ). Gleichfalls den Germanen schreibt diese Sitte Pamprepios zu, und zwar in einem auf Papyrus erhaltenen Fragment eines Gedichtes, das in den 470er Jahren entstanden ist (carm. 4,10 f. = p. 33 Livrea [**131 T 1**]: Γερ]μανοὶ δ᾽ ἐφέπουσι θεμιστοπόλου ποταμοῖο/ μάρ]τ[υ]ν ἀμωμήτοιο δικασπόλον οἶδμα γε[νέθλης).

73. Lukianos aus Samosata

Hauptquelle für das Leben des Lukianos[367] sind seine eigenen Schriften, die eine Reihe von autobiographischen Nachrichten enthalten. Bei diesen Angaben ist freilich in Rechnung zu stellen, daß sie oftmals stilisiert sind und ein literarisch gebrochenes Ich reflektieren. Anderweitige Zeugnisse sind spärlich und auch nicht unproblematisch, weil polemisch verzerrt. Geboren ist Lukianos um 120 n. Chr. in Samosata, einer in der Landschaft Kommagene am Euphrat gelegenen Stadt, ganz im Osten der römischen Provinz *Syria*. Er entstammte einer einfachen Familie und erlernte vermutlich das Aramäische als Muttersprache und Griechisch erst als Zweitsprache. Von den Eltern wurde er zu seinem Onkel in die Bildhauerlehre geschickt, die er aber bald abbrach und stattdessen eine rhetorische Ausbildung in Ionien einschlug, wo er sich seine souveräne Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur aneignete. Hernach wirkte er als Sophist und ging längere Zeit als Wanderredner auf Reisen, die ihn nach Griechenland, Italien und sogar Gallien führten, wo er zeitweilig einen gut dotierten Lehrstuhl für Rhetorik innegehabt haben dürfte.[368] Spätestens Anfang der 60er Jahre des 2. Jh.s war Lukianos wieder im Osten, wobei er die meiste Zeit in Athen verlebte. In einigen, 163/164 n. Chr. im syrischen Antiocheia entstandenen Schriften bemühte er sich, die Gunst von Kaiser Lucius Verus und dessen Mätresse Pantheia zu gewinnen. Sicher bezeugt ist für das Jahr 165 n. Chr. ein Aufenthalt in Olympia, wo er die Selbstverbrennung des Kynikers Peregrinos miterlebte. In bereits fortgeschrittenem Alter übernahm Lukianos einen Posten in der Provinzialverwaltung Ägyptens, und zwar in der Zeit als C. Calvisius Statianus dort *praefectus* (170 bis Mitte 175 n. Chr.) war.[369] Als dieser aufgrund seiner Beteiligung an der Usurpation des Avidius Cassius seines Amtes enthoben und religiert wurde, endete auch die Karriere des Lukianos. Er kehrte nach Athen und zu seiner sophistischen Vortragstätigkeit zurück. Sein Todesjahr ist nicht überliefert, doch in jedem Fall nach 180 n. Chr. anzusetzen, da er Kaiser Marcus Aurelius einmal als bereits verstorben erwähnt.

Das nahezu vollständig erhaltene Œuvre umfaßt mehr als siebzig Schriften und weist Lukianos als ein ausgesprochen vielseitiges Talent aus. Neben typischen Produkten der Rhetorik wie Deklamationen, Dialexeis,

[367] Zu seinem Leben und Werk s. die Lexikonartikel von Rudolf Helm, Lukianos, RE XIII.2 (1927) 1725–1777, Hans Gärtner, Lukianos (1.), KlP III (1979) 772–777, Heinz-Günther Nesselrath, Lukianos [1] von Samosata, DNP VII (1999) 493–501, ferner Jacques Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création, Paris 1958 (²Paris-Turin 2000), Jacques Schwartz, Biographie de Lucien de Samosate (= coll. Latomus 83), Brüssel 1965, Graham Anderson, Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic (= Mnemosyne Suppl. 41), Leiden 1976, Christopher P. Jones, Culture and Society in Lucian, Cambridge Mass.-London 1986, Jacques Bompaire, Lucien, Œuvres, tome I – Introduction générale. Opuscules 1–10, texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1993, XI–CLXIV, Matthew Donald Macleod, Lucianic Studies since 1930, ANRW II 34.2 (1994) 1362–1421, Heinz-Günther Nesselrath, Lukian: Leben und Werk, in: Lukian. ΦΙΛΟΨΕΥΔΕΙΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ – Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Heinz-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat (= SAPERE III), ²Darmstadt 2002, 11–31.

[368] Sein Gallienaufenthalt ist durch Lukian. Bis acc. 27 und Apol. 15 bezeugt. Über den Ort und den genauen Zeitpunkt lassen sich keine Angaben machen; s. dazu auch Eugen Braun, Lukian *Unter doppelter Anklage*. Ein Kommentar (= Studien zur klassischen Philologie 85), Frankfurt a. M.-Berlin u.a. 1994, 253–255, Amato [2004] 130 f. + AA. 9 f.

[369] Wann genau Lukianos seine Funktion angetreten hat, ist ebenso unsicher wie die Identifizierung des Amtes (εἰσαγωγεύς?, *archistrator*?).

Ekphraseis, Vorreden und Pamphleten hat er zahlreiche Dialoge und menippeische Satiren verfaßt. Da von all diesen Werken lediglich die als Ἡρακλῆς betitelte kurze Vorrede für die keltische Religion von Bedeutung ist (siehe dazu weiter unten), kann eine Besprechung der anderen unterbleiben.

73 T 1 Lukianos *Heracles* 1–7

I p. 60–63 Bompaire; vgl. I p. 20,1 – 22,1 Macleod, I 1 p. 31,1 – 34,7 Nilén = Zwicker 78–80:

τὸν Ἡρακλέα οἱ Κελτοὶ Ὄγμιον ὀνομάζουσι φωνῇ τῇ ἐπιχωρίῳ, τὸ δὲ εἶδος τοῦ θεοῦ πάνυ ἀλλόκοτον γράφουσι. γέρων ἐστὶν αὐτοῖς ἐς τὸ ἔσχατον, ἀναφαλαντίας, πολιὸς ἀκριβῶς ὅσαι λοιπαὶ τῶν τριχῶν, ῥυσὸς τὸ δέρμα καὶ διακεκαυμένος ἐς τὸ μελάντατον, οἷοί εἰσιν οἱ θαλαττουργοὶ γέροντες· μᾶλλον δὲ Χάρωνα ἢ Ἰαπετόν τινα τῶν ὑποταρταρίων καὶ πάντα μᾶλλον ἢ Ἡρακλέα εἶναι ἂν εἰκάσειας. ἀλλὰ καὶ τοιοῦτος ὢν ἔχει ὅμως τὴν σκευὴν τὴν Ἡρακλέους. καὶ γὰρ τὴν διφθέραν ἐνῆπται τὴν τοῦ λέοντος καὶ τὸ ῥόπαλον ἔχει ἐν τῇ δεξιᾷ καὶ τὸν γωρυτὸν παρήρτηται, καὶ τὸ τόξον ἐντεταμένον ἡ ἀριστερὰ προδείκνυσιν, καὶ ὅλος Ἡρακλῆς ἐστι ταῦτά γε. (2) ᾤμην οὖν ἐφ᾽ ὕβρει τῶν Ἑλλήνων θεῶν τοιαῦτα παρανομεῖν τοὺς Κελτοὺς ἐς τὴν μορφὴν τὴν Ἡρακλέους ἀμυνομένους αὐτὸν τῇ γραφῇ, ὅτι τὴν χώραν ποτὲ αὐτῶν ἐπῆλθεν λείαν ἐλαύνων, ὁπότε τὰς Γηρυόνου ἀγέλας ζητῶν κατέδραμε τὰ πολλὰ τῶν ἑσπερίων γενῶν. (3) καίτοι τὸ παραδοξότατον οὐδέπω ἔφην τῆς εἰκόνος· ὁ γὰρ δὴ γέρων Ἡρακλῆς ἐκεῖνος ἀνθρώπων πάμπολύ τι πλῆθος ἕλκει ἐκ τῶν ὤτων ἅπαντας δεδεμένους. δεσμὰ δέ εἰσιν οἱ σειραὶ λεπταὶ χρυσοῦ καὶ ἠλέκτρου εἰργασμέναι ὅρμοις ἐοικυῖαι τοῖς καλλίστοις. καὶ ὅμως ὑφ᾽ οὕτως ἀσθενῶν ἀγόμενοι οὔτε δρασμὸν βουλεύουσι, δυνάμενοι ἂν εὐμαρῶς, οὔτε ὅλως ἀντιτείνουσιν ἢ τοῖς ποσὶν ἀντερείδουσι πρὸς τὸ ἐναντίον τῆς ἀγωγῆς ἐξυπτιάζοντες, ἀλλὰ φαιδροὶ ἕπονται καὶ γεγηθότες καὶ τὸν ἄγοντα ἐπαινοῦντες ἐπειγόμενοι ἅπαντες καὶ τῷ φθάνειν ἐθέλειν τὸν δεσμὸν ἐπιχαλῶντες, ἐοικότες ἀχθεσθησομένοις, εἰ λυθήσονται. ὃ δὲ πάντων ἀποπώτατον εἶναί μοι ἔδοξεν, οὐκ ὀκνήσω καὶ τοῦτο εἰπεῖν· οὐ γὰρ ἔχων ὁ ζωγράφος ὅθεν ἐξάψειε ταῖς σειραῖς τὰς [τῶν δεσμῶν] ἀρχάς, ἅτε τῆς δεξιᾶς μὲν ἤδη τὸ ῥόπαλον, τῆς λαιᾶς δὲ τὸ τόξον ἐχούσης, τρυπήσας τοῦ θεοῦ τὴν γλῶτταν ἄκραν ἐξ ἐκείνης ἑλκομένους αὐτοὺς ἐποίησεν, καὶ ἐπέστραπταί γε εἰς τοὺς ἀγομένους μειδιῶν. (4) ταῦτ᾽ ἐγὼ μὲν ἐπὶ πολὺ εἱστήκειν ὁρῶν καὶ θαυμάζων καὶ ἀπορῶν καὶ ἀγανακτῶν. Κελτὸς δέ τις παρεστὼς οὐκ ἀπαίδευτος τὰ ἡμέτερα, ὡς ἔδειξεν ἀκριβῶς Ἑλλάδα φωνὴν ἀφιείς, φιλόσοφος, οἶμαι, τὰ ἐπιχώρια· ‚ἐγώ σοι‘, ἔφη, ‚ὦ ξένε, λύσω τῆς γραφῆς τὸ αἴνιγμα. πάνυ γὰρ ταραττομένῳ ἔοικας πρὸς αὐτήν.

Den Herakles nennen die Kelten in ihrer einheimischen Sprache Ogmios, das Bild des Gottes aber stellen sie ganz ungewöhnlich dar. Für sie ist er ein Greis im höchsten Alter, mit kahlem Vorderhaupt und vollständig ergrauten Haaren, soweit noch welche vorhanden sind. Die Haut ist runzelig und ganz schwarz verbrannt wie die alter Seeleute. Man würde vermuten, es sei eher Charon oder irgendein Iapetos aus der Unterwelt und alles eher als Herakles. Aber ist er auch von solchem Aussehen, hat er doch die Ausrüstung des Herakles. Denn er hat sich das Löwenfell umgeworfen, hält die Keule in der Rechten, hat sich den Köcher seitlich umgebunden und die Linke streckt den gespannten Bogen vor, und insoweit ist er ganz Herakles. (2) Ich vermutete daher, die Kelten würden sich zum Hohn auf die griechischen Götter derartig an der Gestalt des Herakles vergehen, um mit diesem Bild an ihm Rache zu üben, weil er einst plündernd in ihr Land gekommen war, damals als er auf der Suche nach den Rindern des Geryoneus über viele der westlichen Völker verheerend einfiel. (3) Nun aber habe ich das Sonderbarste an diesem Bild noch gar nicht erwähnt: Jener greise Herakles zieht nämlich eine sehr große Menge von Menschen nach sich, die alle an ihren Ohren festgebunden sind. Als Fesseln dienen feine, aus Gold und Elektron gearbeitete Ketten, den schönsten Halsketten vergleichbar. Und obwohl sie an so schwachen Fesseln geführt werden, wollen sie weder fliehen – sie könnten es problemlos –, noch widersetzen sie sich überhaupt oder stemmen sich mit den Füßen in die Gegenrichtung des Zuges, sondern fröhlich und freudig folgen sie und preisen den Führer, wobei sie alle drängeln und im Streben vorwärts zu kommen die Fessel locker werden lassen, ganz als ob sie ungehalten darüber wären, wenn man sie befreien sollte. Was mir aber von allem am seltsamsten zu sein schien, will ich nicht zögern, gleichfalls zu sagen: Da der Maler keine (rechte) Stelle frei hatte, wo er die Anfänge für die Ketten befestigen konnte – hielt doch die Rechte bereits die Keule, die Linke den Bogen –, durchbohrte er die Zungenspitze des Gottes und ließ von ihr aus die Menschen gezogen werden, wobei sich der Gott lächelnd zu den (von ihm) Gezogenen umwendet. (4) Lange bin ich dieses Gemälde betrachtend dagestanden, verwundert, ratlos und verärgert gleichermaßen. Da

τὸν λόγον ἡμεῖς οἱ Κελτοὶ οὐχ ὥσπερ ὑμεῖς οἱ Ἕλληνες Ἑρμῆν οἰόμεθα εἶναι, ἀλλ᾽ Ἡρακλεῖ αὐτὸν εἰκάζομεν, ὅτι παρὰ πολὺ τοῦ Ἑρμοῦ ἰσχυρότερος οὗτος. εἰ δὲ γέρων πεποίηται, μὴ θαυμάσῃς· μόνος γὰρ ὁ λόγος ἐν γήρᾳ φιλεῖ ἐντελῆ ἐπιδείκνυσθαι τὴν ἀκμήν, εἴ γε ἀληθῆ ὑμῶν οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, ὅτι αἱ μὲν τῶν ‚ὁπλοτέρων φρένες ἠερέθονται', τὸ δὲ γῆρας ‚ἔχει τι λέξαι τῶν νέων σοφώτερον'. οὕτω γέ τοι καὶ τοῦ Νέστορος ὑμῖν ἀπορρεῖ ἐκ τῆς γλώττης τὸ μέλι, καὶ οἱ ἀγορηταὶ τῶν Τρώων τὴν ὄπα τὴν λειριόεσσαν ἀφιᾶσιν εὐανθῆ τινα· λείρια γὰρ καλεῖται, εἴ γε μέμνημαι, τὰ ἄνθη. (5) ὥστε εἰ τῶν ὤτων ἐκδεδεμένους τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν γλῶτταν ὁ γέρων οὗτος Ἡρακλῆς ὁ λόγος ἕλκει, μηδὲ τοῦτο θαυμάσῃς εἰδὼς τὴν ὤτων καὶ γλώττης συγγένειαν· οὐδ᾽ ὕβρις εἰς αὐτόν, εἰ ταύτῃ τετρύπηται· μέμνημαι γοῦν, ἔφη, καὶ κωμικῶν τινων ἰαμβείων παρ᾽ ὑμῶν μαθὼν τοῖς γὰρ λάλοις ἐξ ἄκρου ‚ἡ γλῶττα πᾶσίν ἐστι τετρυπημένη.' (6) τὸ δ᾽ ὅλον καὶ αὐτὸν ἡμεῖς τὸν Ἡρακλέα λόγῳ τὰ πάντα ἡγούμεθα ἐξεργάσασθαι σοφὸν γενόμενον καὶ πειθοῖ τὰ πλεῖστα βιάσασθαι. καὶ τά γε βέλη αὐτοῦ οἱ λόγοι εἰσίν, οἶμαι, ὀξεῖς καὶ εὔστοχοι καὶ ταχεῖς καὶ τὰς ψυχὰς τιτρώσκοντες· πτερόεντα γὰρ τὰ ἔπη καὶ ὑμεῖς φατε εἶναι.' (7) τοσαῦτα μὲν ὁ Κελτός.[370]

trat ein Kelte an meine Seite, nicht ungebildet in unseren Dingen, was sich an seinen perfekten Griechischkenntnissen erwies, ein Philosoph, wie ich glaube, in den einheimischen Verhältnissen, und sagte: „Ich will dir, Fremder, das Rätsel des Bildes lösen, denn du scheinst ihm gegenüber ja ganz verwirrt. Den Logos [die Beredsamkeit] halten wir Kelten nicht wie ihr Griechen für Hermes, sondern setzen ihn mit Herakles gleich, weil dieser um vieles stärker als Hermes ist. Wundere dich auch nicht, wenn er als Greis dargestellt ist: Denn einzig der Logos pflegt erst im Alter seine vollendete Reife zu zeigen, wenn denn eure Dichter die Wahrheit sagen, daß nämlich von ‚jüngeren (Männern) die Sinne [stets] flatterhaft sind', das Alter aber ‚etwas Weiseres als die Jungen zu sagen hat'. So fließt denn für euch Honig von Nestors Zunge und die Redner der Troer geben ihre lilienzarte Stimme wie eine Blüte von sich: Lilien werden nämlich, wenn ich mich recht entsinne, die Blumen genannt. (5) Daß dieser greise Herakles-Logos die Menschen mit ihren Ohren an seine Zunge gebunden nach sich zieht, soll dich nicht verwundern, kennst du doch die Verwandtschaft von Ohren und Zunge. Und nicht aus Hohn gegen ihn ist es, wenn er auf diese Weise durchbohrt ist. Jedenfalls erinnere ich mich," sagte er, „einiger komischer Iamben, die ich bei euch gelernt habe, denn den Rednern ‚ist allen die Zunge durchbohrt' an der Spitze. (6) Überhaupt sind wir der Ansicht, daß Herakles selbst, nachdem er weise geworden, alles durch den Logos bewirkt und das meiste durch Überredungskunst bezwungen hat. Und seine Geschosse sind die Worte, meine ich, scharf und treffend, schnell und die Seelen durchdringend. Denn daß Worte ‚geflügelt' seien, sagt auch ihr." (7) Soweit der Kelte.

Dieses Testimonium des Lukianos stellt einen Sonderfall dar. Von allen in diesem Band versammelten Texten ist der vorliegende zweifellos der spannendste und zugleich derjenige, der die meisten Probleme bereitet. Es ist uns jedenfalls keine zweite antike Nachricht überliefert, in welcher mit nur annähernd vergleichbarer Ausführlichkeit das Bild eines keltischen Gottes beschrieben wird. Das erklärt auch, warum sich die Forschung bereits früh für dieses Zeugnis zu interessieren begann, eine Beschäftigung, die übrigens bis heute ungebrochen anhält. Zahllos und höchst kontrovers sind die Deutungen, die im Lauf der letzten eineinhalb Jahrhunderte vorgeschlagen wurden. Diese Differenzen sind nicht zuletzt darin begründet, daß der äußerst ambivalente und doppelbödige Text des Sophisten sehr unterschiedliche Lesarten zuläßt. Erschwerend kommt hinzu, daß die Auswertung der sonstigen Evidenz für den Gott *Ogmios* mit einer Fülle von Schwierigkeiten verbunden ist. Zwar vermochten die Ergebnisse der philologischen, epigraphischen, numismatischen, archäologischen, sprach- und religionshistorischen Forschung zur Verbesserung unserer Kenntnisse beizutragen, gleichwohl sind wir von sicheren Lösungen nachwievor weit entfernt. Es ist mir

[370] Ich folge dem Text der jüngsten Ausgabe von Jacques BOMPAIRE, Lucien, Œuvres, tome I – Introduction générale. Opuscules 1–10, texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1993, 60–63, der sich zu Recht eng an den handschriftlich überlieferten Wortlaut anschließt. Anders als noch Nils NILÉN, Lucianus, vol. I, fasc. I (libelli I–XIV), Leipzig 1906, 31–34, Austin Morris HARMON, Lucian, vol. I (Loeb), London 1913, 62–66 und Matthew Donald MACLEOD, Luciani opera, tomus I (libelli 1–25), Oxford 1972, 20–22 wird weder τὴν λειριόεσσαν in § 4 noch ὁ λόγος in § 5 gestrichen. S. dazu weiter unten im Kommentar.

im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich, sämtliche mit der Lukianosstelle verknüpften Probleme genauer zu behandeln. Dies würde ein eigenes Buch im Umfang von wohl mindestens hundert Seiten verlangen.[371] Auch wenn ich hier vieles nur skizzieren kann, bedarf dieser bekannte (und als religionsgeschichtliche Quelle häufig überschätzte!) Text eines etwas ausführlicheren Kommentars.

Zunächst ein Wort zum literarischen Genre, in dem sich Lukianos bewegt. Bei dessen Schrift Ἡρακλῆς handelt es sich nach Ausweis der Handschriften um eine προλαλιά ‚Vorrede'. Es ist allerdings bezweifelt worden, daß dieser Untertitel von Lukianos selbst stammt. Da der Terminus προλαλιά nicht antik belegt ist und das älteste Manuskript ins 10. Jh. n. Chr. datiert, dürfte es sich um einen späteren Zusatz handeln.[372] Im *corpus Lucianeum* finden sich noch einige weitere Werkchen, die strukturell und kompositorisch dem Ἡρακλῆς vergleichbar sind.[373] Es sind Einleitungen, die er einem längeren Vortrag vorausschickte, um damit seine Zuhörer auf das eigentliche Thema einzustimmen.[374] Allerdings mußten in so einem Fall Vorrede und Rede nicht in einem engen, unmittelbaren thematischen Zusammenhang stehen. Man hat im Ἡρακλῆς das Prooemium zum ersten oder zweiten Buch der *Wahren Geschichte* (Ἀληθὴς ἱστορία) sehen wollen, was möglich, jedoch nicht gesichert ist.[375] Die Funktion solcher Vorreden war es ferner, das Auditorium in erwartungsvolle Spannung zu versetzen, wofür der Ἡρακλῆς mit seiner ungemein sorgfältigen Komposition ein gutes Beispiel ist. Indem Lukianos in den §§ 1–3 die Einzelheiten des Bildes nicht auf einmal, sondern durch kunstvolle Pausen unterbrochen schrittweise enthüllt, vermag er auch noch den modernen Leser zu fesseln.[376] Diese ἔκφρασις erweist ihn jedenfalls auf der Höhe seiner Darstellungskunst. Charakteristisch für Lukianos' Vorreden ist auch, daß er in ihnen gerne besonders exotische Themen aufgreift.[377] Damit konnte er beim Publikum einen Überraschungseffekt erzielen. Im Fall des Ἡρακλῆς ist überdies zu bedenken, daß man im griechischen Osten des Reiches, wo er seine Rede gehalten hat, mit der Gestalt des gallischen Gottes *Ogmios* zweifellos nicht vertraut war.[378]

Ganz entscheidend für das Verständnis dieser Schrift ist jedenfalls die mit ihr verknüpfte Intention. Lukianos will nämlich nach längerer Pause seine Tätigkeit als Rhetor in bereits fortgeschrittenem Alter wieder aufnehmen. Im Anschluß an die Ausführungen des Kelten rechtfertigt er sein Auftreten vor Publikum mit Verweis auf den greisen *Ogmios*, dessen Alter er mit dem eigenen vergleicht.[379] Man datiert daher die Abfassung des Ἡρακλῆς in die Zeit nach Lukianos' Ägyptenaufenthalt, der 175 n. Chr. endete.[380] Erst vor diesem biographischen Hintergrund wird die Deutung des *Ogmios* als Allegorie des λόγος, der gerade in hohem Alter seine volle Wirksamkeit entfaltet (§ 4: μόνος

[371] Dies wäre meiner Ansicht nach eine lohnende und interessante Themenstellung für eine althistorische oder keltologische Diplomarbeit.

[372] S. dazu Heinz-Günther Nesselrath, Lucian's Introductions, in: Donald A. Russell (Hg.), Antonine Literature, Oxford 1990, 111–140, spez. 111, der ferner (S. 112) vermutet, daß Lukianos das Werk mit dem gängigen Begriff διάλεξις bezeichnet haben könnte.

[373] Es sind dies *Herodotus sive Aetion*, *Harmonides*, *Scytha*, *de dipsadibus*, *de electro*, *Zeuxis sive Antiochus* und *Bacchus*, vielleicht auch noch *Somnium seu vita*.

[374] S. hierzu Paul Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit, Leipzig-Berlin 1912, 79 Jacques Schwartz, Biographie de Lucien de Samosate (= coll. Latomus 83), Brüssel 1965, 128, Amato [2004] 129, Sanchez Hernández [2004] 188 und ausführlicher Karl Mras, Die προλαλιά bei den griechischen Schriftstellern, WS 64 (1949) 71–81, Robert Bracht Branham, Introducing a Sophist: Lucian's Prologues, TAPhA 115 (1985) 237–243, Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 111–140, Aristoula Georgiadou – David H. J. Larmour, The *prolaliae* to Lucian's *Verae Historiae*, Eranos 93 (1995) 100–112.

[375] S. dazu Koepp (1919) 40, Georgiadou – Larmour, a.a.O. 100–112, Amato [2004] 129 A. 6.

[376] S. dazu die trefflichen Bemerkungen von Jacques Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création, Paris 1958, 726 f., Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 135 + A. 41, Sonia Maffei, Luciano. Descrizioni di opere d'arte, Turin 1994, LXVIII f.

[377] S. dazu Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 116, 133, 135.

[378] Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 135: „His story of how he encountered Ogmios and the old learned Celt is interesting enough to arouse the curiosity of his listeners (probably somewhere in the Greek East, where Celtic gods must have appeared extremely exotic) ...".

[379] Lukian. Heracl. 7: ἀλλ' ὅταν ἀναμνησθῶ τοῦ γέροντος ἐκείνου Ἡρακλέους, πάντα ποιεῖν προάγομαι καὶ οὐκ αἰδοῦμαι τοιαῦτα τολμῶν ἡλικιώτης ὢν τῆς εἰκόνος.

[380] Zur Datierung vgl. Koepp (1919) 40, Rudolf Helm, Lukianos, RE XIII.2 (1927) 1725–1777, spez. 1742, Krause (1929) 4, Krause (1933) XI, Schwartz, a.a.O. 14 f., Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 132, Euskirchen (2000) 1121, Euskirchen [2001a] 119, Heinz-Günther Nesselrath, Lukian: Leben und Werk, in: Lukian. ΦΙΛΟΨΕΥΔΕΙΣ Η ΑΠΙΣΤΩΝ – Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Heinz-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat (= SAPERE III), ²Darmstadt 2002, 11–31, spez. 14 f., Amato [2004] 129 + A. 6, Bauchhenss [2008] 92, Spickermann [2008] 54, Spickermann [2009] 230 f.

γὰρ ὁ λόγος ἐν γήρᾳ φιλεῖ ἐντελῆ ἐπιδείκνυσθαι τὴν ἀκμήν), verständlich. Die Beschreibung des Bildes und dessen Exegese dienen also einem ganz speziellen Zweck, ein Umstand, der zwar längst erkannt wurde, jedoch nicht immer genügend Berücksichtigung fand.

Heinz-Günther Nesselrath hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Lukianos sein Anliegen auch mit einer vertrauten Figur aus dem griechischen Mythos hätte illustrieren können, nämlich dem homerischen Helden Nestor.[381] Dieser mythische Herrscher von Pylos, der im hohen Alter als Berater der Achaier vor Troia fungierte, war berühmt für seine glänzende Beredsamkeit. Es entspricht Lukianos' Faible für ausgefallene Themen, daß er sich nicht dieses klassischen Prototyps eines eloquenten Greises bediente, sondern stattdessen auf die den Griechen unbekannte Gestalt des *Ogmios* rekurrierte. Dieser Umstand macht das vorliegende Zeugnis zu einem Unikum, denn in der gesamten literarischen Überlieferung besitzen wir kein zweites, welches in solcher Ausführlichkeit das Bild eines keltischen Gottes beschreibt. Es nimmt daher nicht Wunder, daß sich die Forschung seit langem und intensiv mit diesem Text auseinandergesetzt hat. Von keltologischer Seite hat man sich naturgemäß vor allem dem rätselhaften *Ogmios* gewidmet. Die mit diesem Gott verknüpften Probleme sind mannigfaltig und bereits vielfach traktiert worden. Sie werden weiter unten noch ausführlich besprochen. Zunächst soll aber nicht von dieser Gottheit, sondern von ihrem gallischen Exegeten die Rede sein.[382]

Nach der eigentlichen Bildbeschreibung in den §§ 1–3 erklärt Lukianos zu Beginn des § 4: „Lange bin ich dieses Gemälde betrachtend dagestanden, verwundert, ratlos und verärgert gleichermaßen. Da trat ein Kelte an meine Seite, nicht ungebildet in unseren Dingen, was sich an seinen perfekten Griechischkenntnissen erwies, ein Philosoph, wie ich glaube, in den einheimischen Verhältnissen." Dann (§§ 4–6) folgt dessen Deutung des Bildes, die mit den Worten „soweit der Kelte" (§ 7: τοσαῦτα μὲν ὁ Κελτός) abgeschlossen wird. Bereits Paul Friedländer hat richtig gesehen, daß bei Lukianos das „Auftreten des [...] Erklärers bis in den Wortlaut hinein an Kebes [erinnert]"[383]. Die sog. *Tafel des Kebes* (πίναξ Κέβητος, *tabula Cebetis*) ist eine unter dem Namen des Sokrates-Hörers Kebes aus Theben laufende, aber sicher nicht vor dem 1. Jh. n. Chr. entstandene allegorische Bildbeschreibung.[384] Der dortige Ich-Erzähler und seine Begleiter sehen beim Besuch eines Heiligtums des Gottes *Kronos* eine Bildtafel mit eigenartigen Darstellungen, deren Bedeutung sich ihnen nicht von selbst erschließt. Gleich zu Beginn des zweiten Kapitels heißt es: „Wie wir so eine lange Zeit miteinander über die dargestellte Geschichte rätselten, trat ein älterer Mann zu uns. Es ist nicht schlimm, ihr Fremden, sagt er, dass ihr über dieses Gemälde grübeln müsst. Denn auch viele Einheimische wissen nicht, was die dargestellte Geschichte bedeutet."[385] Hierauf folgt die Erklärung der Bildtafel durch den älteren Mann. Lukianos hat die *tabula Cebetis* nachweislich gekannt, nennt er sie doch in zwei anderen Werken ausdrücklich als sein Vorbild.[386] Von daher ist es sehr wahrscheinlich, daß er für die Gestalt des Kelten gleichfalls von ihr inspiriert wurde.[387] Der ältere Mann in der *tabula* und der Kelte im *Hercules* entsprechen vom Typus her dem sog. *angelus interpres*, der in christlich-jüdischen Texten als Deutefigur auftritt.[388] Beide treten unvermittelt in Erscheinung und stellen sich neben die ratlosen Betrachter der jeweiligen Bilder (man vgl. Κελτὸς δέ τις παρεστώς bei Lukianos und πρεσβύτης τις παρεστώς in der *tabula*). Ihr Name wird in beiden Fällen nicht genannt und tut auch nichts zur Sache.

Allerdings charakterisiert Lukianos seinen Kelten als „Philosoph in einheimischen Dingen" (§ 4: φιλόσοφος

381 Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 133.

382 Diesem speziellen Aspekt habe ich mich bereits in Hofeneder [2006] 29–58 gewidmet, wobei die dortigen Ausführungen hier geringfügig adaptiert übernommen wurden. Zustimmung gefunden hat mein Deutungsansatz bei Spickermann [2008] 53–63.

383 Friedländer, a.a.O. 79. – Zustimmend auch Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 133 A. 33: „Friedländer (1912) 79 fittingly compares the Celts appearance in *Herc.* with the beginning of the *Tabula Cebetis* ..." und Maffei, a.a.O. LXIX A. 48: „Secondo uno schema già proposto nella descrizione della *Tabula Cebetis*, cfr. Friedländer, 79." Ebenso urteilt Spickermann [2008] 61: „Die Eingangsszenerie der Kebesgeschichte findet sich erkennbar nachgebildet in Lukians *Herakles*." Vgl. Spickermann [2009] 237.

384 S. hierzu jetzt ausführlich Rainer Hirsch-Luitpold – Reinhard Feldmeier – Barbara Hirsch – Lutz Koch – Heinz-Günther Nesselrath, Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen (= SAPERE VIII), Darmstadt 2005.

385 Übersetzung von Rainer Hirsch-Luitpold, in: Hirsch-Luitpold et al., a.a.O. 69 von Tab. Cebetis 2,1: ἀπορούντων οὖν ἡμῶν περὶ τῆς μυθολογίας πρὸς ἀλλήλους πολὺν χρόνον πρεσβύτης τις παρεστώς, οὐδὲν δεινὸν πάσχετε, ὦ ξένοι, ἔφη, ἀποροῦντες περὶ τῆς γραφῆς ταύτης. οὐδὲ γὰρ τῶν ἐπιχωρίων πολλοὶ οἴδασι, τί ποτε αὕτη ἡ μυθολογία δύναται· …

386 Lukian. merc. cond. 42 und rhet. praec. 6.

387 S. dazu Heinz-Günther Nesselrath, in: Hirsch-Luitpold et al., a.a.O. 44 f.

388 Vgl. Rainer Hirsch-Luitpold, in: Hirsch-Luitpold et al., a.a.O. 113 A. 8.

τὰ ἐπιχώρια). Aus dieser Angabe hat man wiederholt, namentlich in der keltologischen Forschung, den Schluß gezogen, es handle sich um einen Druiden.[389] Grundlage für diese Identifikation ist die in der antiken Literatur mehrfach belegte Bezeichnung der Druiden als Philosophen. Diese Gleichsetzung findet sich erstmals bei Sotion von Alexandreia bezeugt. In einem Fragment aus dessen Werk διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, das zwischen 200 und 170 v. Chr. verfaßt wurde, werden nebst anderen barbarischen Philosophen auch die Druiden genannt.[390] Diodoros schreibt in seiner auf Poseidonios von Apameia beruhenden gallischen Ethnographie über die Druiden: „Es gibt ferner eine Art von Philosophen und Gottesgelehrten, die ungewöhnliche Verehrung genießen und die sie Druiden nennen."[391] Auch bei Strabon, der gleichfalls auf Poseidonios zurückgeht, wird vermerkt: „Die Druiden aber beschäftigen sich neben der Naturkunde auch mit Moralphilosophie."[392] Und noch in den spätantiken Berner Scholien zu Lucanus werden die *driadae* (= Druiden) als die Philosophen der Gallier apostrophiert.[393] Ich beschränke mich auf diese wenigen Zitate, obgleich sich zahlreiche weitere literarische Zeugnisse für die Klassifikation der Druiden als Philosophen beibringen ließen.[394] Entscheidend ist nämlich, daß die Einschätzung, Lukianos wollte mit dem φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια einen gallischen Druiden bezeichnen, wohl nicht zu halten ist. Denn, wie Eugenio Amato in einem rezenten Aufsatz herausgearbeitet hat, stehen dieser Ansicht entscheidende Argumente entgegen.[395]

Zunächst die Tatsache, daß die Druiden durch imperiale Erlässe bereits in der frühen Kaiserzeit verboten wurden. Bekanntlich berichtet Suetonius von Kaiser Claudius, daß er „den Kult der Druiden bei den Galliern mit seiner schreck-

[389] Für diese Ansicht seien einige Stimmen aus der Forschung zitiert: Egger (1943) 119: „Lukian selbst enthält sich einer Deutung, er gibt vielmehr wieder, was ihm ein griechisch gebildeter, einheimischer Philosoph gesagt hat (c. 4), wohl einer von den Druiden, da diese in der älteren griechischen Literatur als Philosophen bezeichnet werden." – Le Roux (1960b) 211: „Pour désigner son interlocuteur, il dit textuellement en effet φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια; φιλόσοφος n'est employé dans la phrase que comme adjectif, mais, comme substantif, c'est le mot usité généralement et expressément par les écrivains grecs pour désigner les druides ...". – Le Roux (1970–1973) 232: „... son texte n'est que le support ou le véhicule d'une interprétation qui est celui du «philosophe» ou druide gaulois que le hasard – qui fait toujours bien les choses – avait placé sur le chemin du voyageur grec." – Hatt (1984) 85: „En effet, le sens de l'allégorie d'Hercule Ogmios traînant derrière lui une foule d'hommes attachés à sa langue par des chaînes, lui est donné par un Celte, philosophe, au niveau de la culture indigène, dont l'esprit n'avait pas été sans être initié à la culture hellénique, et parlant grec couramment. Ne s'agit-il pas ici d'un druide? Dans les textes cités plus haut, les druides sont appelés philosophes et il y a même une équivalence entre les termes de druide et de philosophe." – Bompaire, Lucien, Œuvres a.a.O. 57: „Le commentaire d'un Celte cultivé (un druide, si l'on veut) ...". Sopeña Genzor (1995) 41: „Sin temor a errar, puede afirmarse que el de Luciano es uno de los escasísimos textos greco-latinos en los que se rinde algún testimonio acerca de la mitología céltica, transmitido probablemente además por un druida («filósofo» en la interpretación del de Samosata, tal y como los druidas son citados también por Estrabón y Diodoro, por ejemplo)." – Birkhan (1997) 564: „Während Lukian sich noch über das Fresko wunderte, trat ein griechisch sprechender Kelte und Philosoph [also vermutlich ein Druide] ...". – Euskirchen [2001a] 120: „Um dieses Bild zu deuten, läßt Lukian einen Einheimischen auftreten –, einen gebildeten Griechisch sprechenden Gallier (Κελτός), in dem er einen Philosophen – also einen Druiden – vermutet." – Marco Simón [2002b] 200 f.: „Parece posible que el interlocutor de Luciano fuera un druida, pues el adjetivo 'filósofo' con que lo designa aparece en los autores griegos, como Diodoro o Estrabón, en referencia a los druidas." – Sanchez Hernández [2004] 188: „... Lucien met en scène un témoin indigène, un vieux sage, un druide."

[390] Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**]: τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίους, καὶ γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς, παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς. (Die Beschäftigung mit Philosophie hat, wie manche behaupten, ihren Anfang bei den Barbaren genommen. Denn bei den Persern gab es die Magier, bei den Babyloniern und Assyrern die Chaldäer, und die Gymnosophisten bei den Indern, bei den Kelten und Galatern die sogenannten Druiden und Semnotheoi, wie Aristoteles im *Magikos* und Sotion im dreiundzwanzigsten Buch der *Diadoche* berichten.).

[391] Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2 [**20 T 13**]: φιλόσοφοί τε τινές εἰσι καὶ θεολόγοι περιττῶς τιμώμενοι, οὓς δρουίδας ὀνομάζουσι.

[392] Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**]: δρυΐδαι δὲ πρὸς τῇ φυσιολογίᾳ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἀσκοῦσι.

[393] Comm. Bern. ad Lucan. 1,451 [**45 T 7**]: *sunt autem driadae philosophi Gallorum dicti ...*

[394] Pomp. Mela 3, 18 [**41 T 2**], Dio Chrysost. recusatio magistratus 32,5 = oratio 49,8 [**54 T 1**], Herodianos ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Γ = I p. 67,26 Lentz [**69 T 1**], Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**], Hippolytus refutatio omnium haeresium 1, 2,17 [**88 T 2**]; 1, 25,1 f. [**88 T 3**], Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,8 [**111 T 1**], Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 f. [**127 T 1**], Steph. Byz. s. v. δρυΐδαι [**143 T 3**], Suda s. v. δρυΐδαι [**158 T 2**], Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι [**167 T 1**].

[395] S. dazu Amato [2004] 134.

lichen Unmenschlichkeit, der unter Kaiser Augustus nur den römischen Bürgern verboten war, völlig abschaffte."[396] Durch Plinius den Älteren sind ähnliche Maßnahmen gegen das Druidentum bereits für den Prinzipat des Tiberius bezeugt.[397] Diese staatlichen Verbote hatten freilich nicht zur Folge, daß die Druiden völlig von der Bildfläche verschwanden. Vereinzelt sind ihre Aktivitäten auch für spätere Zeit bezeugt.[398] Trotz oder vielmehr gerade wegen dieser Nachrichten kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese einst mächtige gallische Priesterkaste an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden war. Die Druiden führten im römerzeitlichen Gallien der mittleren und hohen Kaiserzeit allenfalls ein klandestines Dasein. Ihre Position als allseits akzeptierte geistige Elite des Landes war unwiderruflich dahin.[399] Angesichts dieses Befundes kann man Amato nur beipflichten, daß es höchst seltsam wäre, wenn Lukianos von der Begegnung mit einem Druiden berichtet hätte, dem überdies eine derartig große Autorität und profunde Kenntnisse in der griechischen Sprache und Kultur zugestanden werden.[400] Hinzu kommt, daß Lukianos nur seine eigene Glaubwürdigkeit untergraben hätte, wenn er den Vertreter einer mittlerweile diskreditierten Priesterschaft zu seinem Sprachrohr gemacht hätte. Diese Gründe sprechen doch deutlich gegen eine Identifizierung des φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια mit irgendeinem gallischen Druiden.

Noch gewichtiger ist aber das zweite von Amato gegen diese Annahme vorgebrachte Argument. Seiner Ansicht nach verbirgt sich nämlich hinter dem anonymen φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια niemand anderer als der Rhetor und Philosoph Favorinus von *Arelate*.[401] Für diese auf den ersten Blick gewagte Hypothese kann Amato eine ganze Reihe von stichhaltigen Indizien vorbringen, die ich hier kurz skizzieren möchte. Zunächst deckt sich ganz allgemein die Charakterisierung des Kelten bei Lukianos mit dem, was wir sonst von Favorinus[402] wissen: die gallische Herkunft, die (Selbst-)Bezeichnung als Philosoph, die souveräne Beherrschung der griechischen Sprache und Literatur. Außerdem wird die Person des Arelaten auch in zwei anderen Werken des Lukianos erwähnt. Zum einen im *Demonax*, wo zwei Anekdoten referiert werden, in denen sich der gleichnamige Kyniker über Favorinus und dessen affektierte philosophische Deklamationen lustig macht. Die Angriffspunkte sind freilich wenig originell, mokiert sich Demonax doch über die fehlenden Hoden und den

[396] Suet. Claud. 25,5 [**58 T 5**]: *druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit ...*

[397] Plin. nat. hist. 30, 13 [**48 T 20**]: *namque Tiberii Caesaris principatus sustulit druidas ...*

[398] So bezeugt Tac. hist. 4, 54,2 [**56 T 9**] zum Jahr 69 n. Chr. die Prophezeiungen von Druiden in Gallien. Die Erwähnungen von Druidinnen im 3. Jh. n. Chr. in der Historia Augusta (HA Alex. Sev. 60,6 [**112 T 5**], Aurel. 44,4 f. [**112 T 8**], Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]) zeigen, daß unter diesem Namen nur mehr Wahrsagerinnen zweifelhafter Reputation verstanden wurden. Im ausgehenden 4. Jh. n. Chr. rühmt Ausonius den burdigalensischen Rhetorikprofessor Attius Patera als aus einem Druidengeschlecht bei den *Baiocasses* stammend (comm. prof. Burd. 4,7 [**107 T 1**]: *Baiocassi stirpe druidarum satus*). Zu beachten ist freilich, daß Ausonius selbst diese Aussagen ins stark Subjektive rückt, was mittels einer dreifachen Alliteration im folgenden Vers unterstrichen wird (comm. prof. Burd. 4,8 [**107 T 1**]: *si fama non fallit fidem*). Er behauptet also gar nicht, daß es sich um eine unbestrittene Tatsache handle, sondern er beruft sich hier auf eine Familienüberlieferung, der man glauben mag oder nicht. Völlig verfehlt erscheinen mir in jedem Fall die Versuche, hierin einen Beweis für das Fortleben des Druidentums bis in die Zeit des Dichters zu sehen. Das gleiche gilt natürlich auch für Auson. comm. prof. Burd. 10,26–28 [**107 T 2**]: *set tamen, ut placitum,/ stirpe satus druidum/ gentis Aremoricae ...* (von Attius' Vater Phoebicius).

[399] Nicht zustimmen kann ich daher Le Roux (1960b) 211: „On peut toujours craindre un hasard de vocabulaire, mais qui, en Gaule, avait une grande instruction si ce n'est les druides ? Or, on n'a aucune preuve de leur disparition totale, à l'époque de Lucien de Samosate."

[400] Amato [2004] 134: „Sembra strano, dunque, che Luciano abbia riferito a suoi contemporanei, 'sudditi' del medesimo imperatore, di un incontro con un druida, cui, per giunta, viene concessa così grande autorità. Tanto più che – vale la pena sottolinearlo – Luciano sembra in questo opuscolo far un gran conto del fatto che il dotto celta, non solo abbia conoscenza della cultura greca, ma ne parli perfettamente (ἀκριβῶς) la lingua."

[401] Amato [2004] 134: „Chi si nasconde, allora dietro il φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια, espertissimo di cultura greca (οὐκ ἀπαίδευτος è litote per *peritissimus*) e perfetto conoscitore di quella lingua? Credo di poter affermare che qui vi sia menzione del retore e filosofo greco Favorino di Arles ...". Vgl. auch Eugenio Amato – Yvette Julien, Favorine d'Arles, Œuvres I. Introduction générale – Témoignages – Discours aux Corinthiens – Sur la Fortune, texte établi et commenté par Eugenio Amato, traduit par Yvette Julien (Les Belles Lettres), Paris 2005, 2 A. 6, 17 A. 50.

[402] Zu Favorinus siehe die Bemerkungen im Kommentar zu Polemon de physiognomonia liber = I p. 160–162 Förster [**62 T 1**] und Hofeneder [2006] 29–31.

fehlenden Bartwuchs des Favorinus.[403] Zum anderen im Dialog *Eunuchus* (entstanden ca. 176/77 n. Chr.), in dem „ein gewisser akademischer Eunuch von den Kelten, der vor kurzem bei den Hellenen in großem Ansehen stand"[404], genannt wird, womit zweifellos nur Favorinus gemeint sein kann. Es ist gleichsam ein erwiesenes Faktum, daß der Eunuch Bagoas und sein Kontrahent Diokles, die beiden Protagonisten im *Eunuchus*, in Wirklichkeit Favorinus und dessen Erzfeind Polemon repräsentieren.[405] Lukianos zeichnet in diesen Schriften zwar ein wenig schmeichelhaftes Bild vom Arelaten, welches aber nach AMATO durch literarische Konventionen bedingt sein dürfte und daher nicht als „indizio di una cattiva disposizione d'animo"[406] gelesen werden sollte. Es ist theoretisch sogar möglich, daß Lukianos während seines Gallien- oder Italienaufenthaltes in den 50er Jahren des 2. Jh.s n. Chr. den damals etwa siebzigjährigen Favorinus persönlich kennengelernt hat.[407] Für wahrscheinlicher als diese unbeweisbare Annahme hält AMATO freilich, daß Lukianos die entscheidende Inspiration für seinen Ἡρακλῆς durch Favorinus' Schrift *Über das Alter* (περὶ γήρως) erhalten hat.[408] Dieses nur in wenigen und hauptsächlich bei Stobaios überlieferten Fragmenten faßbare Werk beschäftigte sich mit der bereits im Titel implizierten Fragestellung. Andere gerontologische Schriften des Altertums (man denke etwa an Ciceros *Cato maior de senectute* oder Iuncus' περὶ γήρως) machen deutlich, daß dieses Thema wiederholt zur philosophischen Auseinandersetzung angeregt hat. Ein zentrales Anliegen war es hierbei, die gegen das Alter ins Feld geführten Vorwürfe (wie Gebrechlichkeit, Schwinden der Sinnesfreuden, Wegfall politischer und sonstiger Betätigungsmöglichkeiten, Todesnähe usw.) durch Verweis auf die Vorzüge des Alters zu entkräften. Die erst im Alter sich voll entfaltende Beredsamkeit ist dabei natürlich ein häufig bemühtes Argument.[409] Die Deutung des *Ogmios*-Bildes durch den anonymen Kelten liegt genau auf dieser Linie. Das alleine würde freilich noch nicht beweisen, daß Lukianos hier Favorinus rezipiert hat. Verräterisch ist hingegen, in welcher Weise der φιλόσοφος τὰ ἐπιχώρια seine Erklärung vorträgt. Sie ist, obwohl nicht sehr lang, förmlich gespickt mit Zitaten aus der griechischen Dichtung.[410] Neben wörtlichen Zitaten aus Homers *Ilias*[411], Euripides' *Phoenissae*[412] und der Komödie eines unbekannten Dichters[413] finden sich auch mehrere unverkennbare Homerreminiszenzen[414]. Auch im letzten, von mir nicht mehr abgedruckten Teil des *Hercules* folgen weitere Homerstellen[415] sowie Paraphrasen von

[403] Lukian. Dem. 12 f. = Adelmo BARIGAZZI, Favorino di Arelate, Opere. Introduzione, testo critico e commento, Florenz 1966, Test. 5 = AMATO – JULIEN, a.a.O. Test. XLVII. – S. dazu etwa Wilhelm SCHMID, Favorinus, RE VI.2 (1909) 2078–2084, spez. 2080, BOMPAIRE, Lucien écrivain a.a.O. 476, Christopher P. JONES, Culture and Society in Lucian, Cambridge Mass.-London 1986, 93 f., Leofranc HOLFORD-STREVENS, Aulus Gellius, London 1988, 73, Heinz-Günther NESSELRATH, Kaiserzeitlicher Skeptizismus in platonischem Gewande: Lukians 'Hermotimus', ANRW II 36.5 (1994) 3451–3482, spez. 3475, AMATO [2004] 135 f.

[404] Lukian. Eun. 7 = BARIGAZZI, Favorino 1966 a.a.O. Test. 4 = AMATO – JULIEN, a.a.O. Test. XLV. – S. dazu BOMPAIRE, Lucien écrivain a.a.O. 476, AMATO [2004] 136 f., AMATO – JULIEN, a.a.O. 2 A. 6.

[405] S. dazu AMATO [2004] 137 A. 27, AMATO – JULIEN, a.a.O. 2 A. 6.

[406] AMATO [2004] 137 A. 27.

[407] AMATO [2004] 138 f., AMATO – JULIEN, a.a.O. 17 A. 50.

[408] AMATO [2004] 137. – Ausführlicher zu diesem Werk des Favorinus: BARIGAZZI, Favorino 1966 a.a.O. 153–161, Eugenio AMATO, Per la ricostruzione del περὶ γήρως di Favorino di Arelate (= Ὑπομνήματα. Quaderni di Filologia Classica 1), Salerno 1999 und Marcus SIGISMUND, Über das Alter. Eine historisch-kritische Analyse der Schriften *Über das Alter*/περὶ γήρως von Musonius, Favorinus und Iuncus (= Prismata. Beiträge zur Altertumswissenschaft XIV), Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2003, 167–207.

[409] Vgl. etwa Cic. de sen. 20, 28, 31 und Iuncus = Stob. 4, 50,3,9 = V p. 1064,4–10 HENSE.

[410] S. dazu die Bemerkungen von HARMON, a.a.O. 67–71, NESSELRATH, Lucian's Introductions a.a.O. 135, Adelmo BARIGAZZI, Favorino di Arelate, ANRW II 34.1 (1993) 556–581, spez. 576, BOMPAIRE, Lucien, Œuvres a.a.O. 62 AA. 3 f.; 6, 64 AA. 12 f., 174 f. AA. 8 f., MAFFEI, a.a.O. 121–125, BADER (1996) 146, 165, AMATO [2004] 139–143, SANCHEZ HERNÁNDEZ [2004] 188.

[411] Lukian. Herc. 4: ὁπλοτέρων φρένες ἠερέθονται ist ein verkürztes Zitat aus Hom. Il. 3,108: αἰεὶ δ᾽ ὁπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἠερέθονται.

[412] Eur. Phoen. 530: ἔχει τι λέξαι τῶν νέων σοφώτερον.

[413] Lukian. Herc. 5: ἡ γλῶττα πᾶσίν ἐστι τετρυπημένη = KOCK adesp. 398.

[414] Mit οὕτω γέ τοι καὶ τοῦ Νέστορος ὑμῖν ἀπορρεῖ ἐκ τῆς γλώττης τὸ μέλι in § 4 wird auf Hom. Il. 1,249: τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή angespielt. Das folgende καὶ οἱ ἀγορηταὶ τῶν Τρώων τὴν ὄπα τὴν λειριόεσσαν ἀφιᾶσιν εὐανθῆ τινα bezieht sich eindeutig auf Hom. Il. 3,150–152: γήραι δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ᾽ ἀγορηταὶ/ ἐσθλοί, τεττίγεσσιν ἐοικότες οἵ τε καθ᾽ ὕλην/ δενδρέῳ ἐφεζόμενοι ὄπα λειριόεσσαν ἱεῖσι· … Für πτερόεντα γὰρ τὰ ἔπη καὶ ὑμεῖς φατε εἶναι in § 6 vgl. etwa Hom. Od. 1,122 und passim.

[415] Im § 7 wird Hom. Il. 8,103 f. σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει,/ ἠπεδανὸς δέ νύ τοι θεράπων, βραδέες δέ τοι ἵπποι fast zur Gänze zitiert. Im § 8 paraphrasiert πλησιστίου τε καὶ ἐσθλοῦ καὶ ἑταίρου Hom. Od. 11,7 oder Od. 12,149. Die gesamte Rede wird schließlich mit einem weiteren Zitat aus der *Odyssee* (18,74) beendet: οἵην ἐκ ῥακέων ὁ γέρων ἐπιγουνίδα φαίνει.

Herodot[416] und Anakreon[417]. Diese ungewöhnliche Fülle an Dichterzitaten ist bei einem Schriftsteller wie Lukianos, der ansonsten hiervon nur moderaten Gebrauch macht, auffällig.[418] Ganz anders verhält es sich hingegen mit Favorinus, denn: „È stato da tempo evidenziato come una delle caratteristiche principali dello stile di Favorino consista nell'uso abbondante della lingua poetica, cui concorre la frequente citazione di brani di poeti; è ciò al fine di conferire γλυκύτης al discorso."[419] Wie AMATO zu Recht betont, besagt der wiederholte Rekurs auf Homer noch nicht viel, da dessen Werke generell viel zitiert wurden. Signifikant sei aber die Verwendung der euripideischen *Phoenissae*, da Favorinus in περὶ φυγῆς mehrfach aus dieser Tragödie zitiert.[420] Auch Anakreon wird von ihm in einem vermutlich aus der Schrift περὶ γήρως stammenden Fragment paraphrasiert.[421] Hinzu kommt, daß Favorinus – wie auch Lukianos – ein ausgeprägtes Faible für die Beschreibung von Kunstwerken aller Art hatte.[422] Von daher ist es nicht unwahrscheinlich, daß bereits er das Bild des *Ogmios* behandelt hat. AMATO folgert aus all dem: „Le coincidenze finora rilevate, piuttosto che all'invenzione della penna dell'autore, andranno ricondotte ad una rielaborazione da parte di Luciano di uno scritto di Favorino, in cui il tema dell'autorevolezza dell'esperienza e della parola degli anziani sull'incostanza e l'instabilità delle menti dei giovani era evidentemente esemplificato proprio attraverso la descrizione dell'Eracle-Ogmios ..."[423]. Betrachtet man die von AMATO aufgezeigten Indizien nicht isoliert, sondern in ihrer Gesamtheit, dann spricht sehr vieles für seine Schlußfolgerung. Damit will er Lukianos keineswegs die Originalität absprechen. Ganz im Gegenteil. Indem und wie er imitiert, erweist er nicht nur seinem jüngst verstorbenen Vorgänger Verehrung, sondern sich selbst als würdigen Vertreter seiner Kunst. Denn: „L'imitazione, dichiarata o sapientemente allusiva, è una forma d'arte; anzi, direi una forma seria di arte, in quanto è un atto critico ovvero una critica in atto."[424]

Diese Neuinterpretation AMATOS berührt natürlich unmittelbar die alte Streitfrage um die Authentizität des Bildnisses. Bevor wir uns jedoch den in der Forschung vorgeschlagenen Interpretationen zuwenden, seien die anderen, oftmals sehr problematischen Quellen vorgestellt, die in der Diskussion um die Figur des *Ogmios* eine Rolle spielen. In der Literatur wird der Gott außer bei Lukianos nur noch in zwei Werken aus byzantinischer Zeit erwähnt. Im sogenannten λεξικὸν περὶ πνευμάτων, einem frühestens im 9. Jh. n. Chr. kompilierten Lexikon über die griechischen Spiritus, heißt es knapp: „Ogmios, Beiname des Herakles" (Ὄγμιος, ἐπίθετον τοῦ Ἡρακλέος).[425] Ähnlich lapidar ist der Eintrag im sogenannten *Zonarae lexicon* (s. v. Ὄγμιος [**167 T 3**]) aus dem 13. Jh. n. Chr.: „Ogmios: Herakles" (Ὄγμιος· ὁ Ἡρακλῆς).[426] Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß beide Lexikographen ihre Information aus Lukianos selbst oder einer aus Lukianos schöpfenden Zwischenquelle bezogen haben. Jedenfalls besitzen diese byzantinischen Belege keinen eigenen Zeugniswert.

Eine zentrale Rolle spielen dagegen zwei Fluchtafeln (*defixiones*), deren Bedeutung Rudolf EGGER in seinem Artikel *Zur Unterwelt der Festlandkelten* herausgearbeitet hat. Es handelt sich hierbei um zwei Bleitäfelchen, die beide in *Brigantium* (j. Bregenz), also im Gebiet der keltischen *Brigantii*, gefunden wurden. Das eine Täfelchen, 1865 in einem Grab entdeckt, allerdings später wieder verlorengegangen, stammt vermutlich aus dem 1. Jh. n. Chr. und ist beidseitig beschrieben. Die Inschrift beinhaltet die Verfluchung von mehreren Männern, die in einem Prozeß gegen eine gewisse Brutta aussagen wol-

[416] Das ὁ Ἱπποκλείδης οὐ φροντιεῖ in § 8 greift Hdt. 6, 129,4: οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ auf.

[417] Anakr. F 84 GENTILI = F 34 PAGE; s. dazu BOMPAIRE, Lucien, Œuvres a.a.O. 174 f.A. 9, AMATO [2004] 143 + A. 49.

[418] So AMATO [2004] 139 + A. 36.

[419] AMATO [2004] 139.

[420] S. dazu BARIGAZZI, Favorino 1993 a.a.O. 576, AMATO [2004] 139–140.

[421] Favorin. de sen. F 5 AMATO = Stob. 4, 21,24 = IV p. 491 f. HENSE, wo Anakr. F 26 GENTILI = F 69 PAGE zitiert wird. S. dazu AMATO, Per la ricostruzione a.a.O. 30 f., 42 f., SIGISMUND, a.a.O. 184–186, AMATO [2004] 143 f.

[422] Zu diesem Aspekt vgl. Bruno SAUER, Favorinus als Gewährsmann in Kunstdingen, RhM N.F. 72 (1917–1918) 527–536 und AMATO [2004] 141 A. 43 mit weiterer Literatur.

[423] AMATO [2004] 141.

[424] AMATO [2004] 144.

[425] λεξικὸν περὶ πνευμάτων ex Tryphone, Choerobosco, Theodoreto et aliis collectum, in altera Ammonii editione C. L. VALKENARII, Lipsiae 1822, p. 206 [**155 T 1**]. – Zu diesem Mischlexikon s. die Informationen in der Einführung [**155**].

[426] Zum sog. *Zonarae lexicon* s. die Einführung [**167**].

len. Zu diesem Zweck wird auf der Rückseite unter anderem auch *Ogmios* angerufen.[427] Auch die zweite, 1930 gefundene Inschrift entstammt einem Grab und enthält ebenfalls eine Verfluchung. In dem magisch verklausulierten Text, der nach EGGER aufgrund sprachlicher Vulgarismen wohl in das 3. Jh. n. Chr. gehört, wird *Ogmios* beschworen, die Gesundheit und die Habe eines *AMC* genannten Mädchens derart zu schädigen, daß sie nicht mehr heiraten könne (*ne quiat nubere*). Im Text wird genau ausgeführt, welche Körperteile und Gegenstände Schaden nehmen sollen, nämlich Herz (*cur* = *cor*), Knöchel (*talus* = *talos*), Nieren (*re*[*n*(*es*)), Anus (*anum*), Genitalien (*genital*(*ia*)) und Ohren (*auris*), vielleicht auch die Sehschärfe (*.c..m* = *aciem*?); weiters ihr Arbeitskorb oder Schmuckkästchen (*cest*⟨*h*⟩*ula*(*m*)) und nicht näher bestimmtes Werkzeug (*utens*(*ilia*)).[428] Jedenfalls hat EGGER aufgrund dieser *defixiones* in *Ogmios* einen Unterweltsgott sehen wollen, weil angeblich nur die *dii inferni* bei Verfluchungen Hilfe leisten.[429] Freilich ist diese Schlußfolgerung keineswegs sicher, wie Jan DE VRIES mit Recht vermerkte, da man „zum Zwecke eines solchen Zaubers Götter verschiedener Art anrufen [kann]; die Hauptsache ist nur, daß der Gott als besonders machtvoll gilt oder aber über magische Kräfte verfügt."[430] Es muß an dieser Stelle auch mit Nachdruck betont werden, daß EGGERS Lesungen der Bregenzer *tabellae* nicht über jeden Zweifel erhaben sind. So hat jüngst Gerhard BAUCHHENSS dessen Versuche, Buchstabengruppen zum Namen des Gottes zu ergänzen, als nicht überzeugend zurückgewiesen.[431] Hier könnte lediglich eine erneute Autopsie (der 1930 gefundenen *defixio*) Klarheit schaffen.

Noch wesentlich kontroverser beurteilt werden Darstellungen auf Münzen mehrerer keltischer Stämme, vornehmlich aus der Aremorica.[432] Auf diesen ist ein bartloser Männerkopf zu sehen, von dessen Scheitel kleine Perlschnüre ausgehen, an deren Enden sich kleinere Köpfe (têtes coupées) befinden.[433] Einen Zusammenhang mit *Ogmios* respektive der Beschreibung bei Lukianos vermutete schon Eugène HUCHER, dessen Ansicht von einigen Forschern geteilt wurde.[434] Triftige Argumente gegen eine derartige Gleichsetzung lieferte aber bereits Charles ROBERT, dem neben vielen anderen Camille JULLIAN, Friedrich KOEPP und Rudolf EGGER gefolgt sind. Heute lehnt man es jedenfalls gemeinhin ab, diese Münzbilder mit *Ogmios* zu verbinden.[435]

[427] CIL III 11882. Der Text der schwer lesbaren Inschrift wurde erstmals von Karl ZANGEMEISTER entziffert, später fügte Friedrich VOLLMER einige Nachträge hinzu. EGGER (1943) 115 f. schlug dann noch einige Nachbesserungen vor. Die Vorderseite lautet in seiner Lesung: *Domitius Niger et/ Lollius et Iulius Severus/ et Severus Nigri ser*(*v*)*us adve*[*rs*]*ar*(*ii*) *Bruttae et quisquis adve/ rsus il*(*l*)*am loqu*(*i*)*t*(*ur*), *omnes/ per*[*ea*]*tis*. Die Rückseite: [*ro*]-*g*(*o*), *vos omnes*, [*q*]*ui illi/ malum* [*pa*]*ratis, dari/ ..dm.o, dari O*[*g*]*/mio, a*[*bs*]*umi/ mort*[*e*] *...t...t...nti et Nige*[*r*] *..../ dim...o... Valerium/ ... a et Ni*[*g*]*er*. – Zu dieser Is. vgl. auch Friedrich VOLLMER, Neue Inschriften aus Raetien, BRGK 37/38 (1956/57) 215–264, spez. 218 Nr. 8 und BENOÎT (1952a) 103, 108, LE ROUX (1960b) 213 f., LOICQ (1984) 350 + A. 32, GREEN (1992a) 165, MAFFAI, a.a.O. LXVII, OLMSTED (1994) 404, SOPEÑA GENZOR (1995) 41, BIRKHAN (1997) 569, JUFER – LUGINBÜHL (2001) 13, MARCO SIMÓN [2002b] 131 f., LAJOYE [2008] 47, SPICKERMANN [2008] 57, SPICKERMANN [2009] 237 + A. 41.

[428] Der Text der Is. nach EGGER (1943) 114: *de*(*fig*)*o AMC. ea*(*m*) *re*(*m*) *i*(*m*)*p*/*le*(*v*)*id D*(*is*)*p*(*at*)*er ad era*(*m*). *Ogm*/*ius salute*(*m*) *cur talus re*[*n*(*es*)]/ *anum genital*(*ia*) *.c..m auri*/*s cest*⟨*h*⟩*ula*(*m*) *utens*(*ilia*)/ *dav*(*it*) *ispiredibus*/ *– ac ovediu*(*nt*) *aei – ne qu*/*iat nubere. ira de*[*i*]. – S. dazu auch VOLLMER, a.a.O. 218 f. Nr. 9 und BENOÎT (1952a) 103, 108, LE ROUX (1960b) 113–115, LOICQ (1984) 349 f., STERCKX (1991) 73 A. 385, GREEN (1992a) 165, MAFFAI, a.a.O. LXVII, OLMSTED (1994) 404, SOPEÑA GENZOR (1995) 41, BIRKHAN (1997) 569, BIRKHAN (1999a) 256 Abb. 392 f., 416, JUFER – LUGINBÜHL (2001) 13, MARCO SIMÓN [2002b] 131 f., LAJOYE [2008] 47, SPICKERMANN [2008] 57, SPICKERMANN [2009] 237 + A. 41.

[429] EGGER (1943) 117. – Zustimmend auch GRENIER (1947) 256, 258, BENOÎT (1952a) 108, BENOÎT (1952b) 230 f., BENOÎT (1953) 34, HAFNER (1958) 145, 148, BENOÎT (1969) 57, KENNER (1989) 931, BIRKHAN (1997) 565, 569 f.

[430] DE VRIES (1962) 66. – Vgl. auch EUSKIRCHEN [2001a] 122.

[431] BAUCHHENSS [2008] 93 A. 18. – Skeptisch äußert sich bereits EUSKIRCHEN (2000) 1122, EUSKIRCHEN [2001a] 122.

[432] Nach HOLDER II 838 sind Münzen dieses Typs von den kelt. Stämmen der *Ossismi*, *Coriosopites*, *Coriosolites*, *Andecavi*, *Namnetae*, *Redones*, *Abrincatui*, *Aremorici* und *Baiocasses* bekannt.

[433] S. die Abb. bei SJOESTEDT-JONVAL (1936) Pl. I, LE ROUX (1960b) planches XXVIII f. Abb. 6–11, MOREAU (1961) Taf. 88, DUVAL (1987) 65 Abb. 9Aa, 69 f. Abb. 10Aa + 10Ab, NASH (1987) Pl. 16, Nr. 149, BIRKHAN (1999a) 190 Abb. 208 f.

[434] Eugène HUCHER, L'art gaulois ou les Gaulois d'après leurs médailles, Paris 1868, I 10. – Ebenfalls für eine Gleichsetzung: Wilhelm Heinrich ROSCHER – Maximilian IHM, Ogmios, in: ROSCHER III.1 (1897–1902) 682, HOLDER II 838, RENEL (1906) 318 f., KRAUSE (1929) 5, KRAUSE (1933) XI, CLEMEN (1941/42) 125, MARTIN (1946) 360 f., MACCULLOCH (1948) 29, MOREAU (1961) 107, MARCO SIMÓN [2002b] 201.

[435] Charles ROBERT, Ogmios dieu de l'éloquence figure-t-il sur les monnaies armoricaines?, CRAI 1885, 268–273. – Gleichfalls ablehnend oder zumindest skeptisch äußerten sich REINACH, A. (1913) 53 f. + A. 6, KOEPP (1919) 62–67, JULLIAN (1926) II 351, EGGER (1943) 128 (und nicht „eher positiv", wie BIRKHAN (1997) 564 A. 2 schreibt, sagt er doch: „Daß Ogmius nicht gemeint sein kann, hat F. Koepp m. E. einwandfrei dargetan."), BENOÎT (1952b) 221, BENOÎT (1953) 33, HAFNER (1958) 146 f., LOICQ (1984) 346, DUVAL (1987) 71, NESSELRATH, Lucian's Introductions a.a.O. 134 + A. 37, EUSKIRCHEN (2000) 1122, EUSKIRCHEN [2001a] 123, MAIER (2001a) 137, MOITRIEUX [2002] 180, BAUCHHENSS [2008] 93, SPICKERMANN [2008] 59. – Unentschieden sind DE VRIES (1961) 66 + AA. 81 f., BANNERT (1973) 541 f.

Nicht minder problematisch sind andere Zeugnisse, die gelegentlich in der Diskussion um *Ogmios* herangezogen wurden. So etwa der PN *Ogmireettherio*, der in einem Diplom Chlodwigs III. vom 28. Februar 693 n. Chr. bezeugt ist. Alfred Holder vermutete, daß hier nicht zwei PNN im Ablativ stehen (**Ogmire* und **Ettherio*), sondern nur einer, der richtig als *Ogmirect⟨t⟩herio* zu lesen sei, welchen er als ein Kompositum aus dem GN *Ogmios* und der Wurzel *reg-* ‚richten', ‚lenken' (vgl. lat. *regere*) auffaßt.[436] Einige Forscher, wie Rudolf Egger und Claude Sterckx, folgten dieser Interpretation.[437] Allerdings äußerte Christian-Joseph Guyonvarc'h berechtigte Zweifel an Holders Deutung und bietet für den PN eine weit plausiblere Erklärung aus dem Germanischen.[438]

Ferner hat man auf ein um 1930 in Richborough (Kent) gefundenes Vasenfragment aus dem 4. Jh. n. Chr. hingewiesen. Auf dieser reliefierten Tonscherbe sind zwei Personen mit solaren Attributen (Strahlennimbus) zu sehen, die von zwei weiteren begleitet werden, von denen einer offensichtlich nackt und männlich ist, während die andere sehr schlecht erhaltene Figur bekleidet ist. Diese (?) wird durch eine Beischrift als *OCMIA* bezeichnet. Man wollte darin eine sekundäre weibliche Ableitung des GN *Ogmios* sehen, was freilich völlig hypothetisch bleiben muß.[439]

Es gibt überdies noch andere Inschriften, bei denen ein Bezug zu *Ogmios* erwogen wurde. Dies ist der Fall bei einer Bronzebasis, die in der Nähe von Reims gefunden wurde. Sie trägt die Weihung *Ogl. Aug. sac.*/ *Ateuritus*/ *seplas*(*iarius*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).[440] Fritz Moritz Heichelheim zog vorsichtig die Möglichkeit in Betracht, die undurchsichtige Abbreviatur als *Og*(*mio*) *L*(*aribus*) *Aug*(*ustis*) oder ähnlich aufzulösen.[441] Dieser Vorschlag ist jedoch äußerst unwahrscheinlich und hat sich daher zu Recht nicht durchgesetzt.[442] Es ist ja nicht einmal sicher, ob sich hinter den Buchstaben *OGL* überhaupt ein männliches Theonym verbirgt, da *AVG* auch für *Aug*(*ustae*) stehen kann. Zu Ehren welcher (vermutlich keltischen) Gottheit der Parfümhändler Ateuritus diese Inschrift errichtete, muß offen bleiben.[443] Aus der Diskussion um *Ogmios* sollte dieses epigraphische Zeugnis jedenfalls endgültig ausgeschieden werden.[444]

Bei zwei Inschriften aus der iberischen Halbinsel hat Francisco Marco Simón einen Zusammenhang mit *Ogmios* vermutet. Es handelt sich zum einen um einen kleinen Altar aus *Arcobriga* (Monreal de Ariza, prov. Zaragoza), der ins 1. oder 2. Jh. n. Chr. datiert wird und dessen Weihinschrift von Fidel Fita als *Mercurio Ocnioroco* gelesen worden ist.[445] Marco Simón übernahm diese Lesung und hielt es für mög-

[436] Holder II 838.

[437] Egger (1943) 130 f., Grenier (1947) 257, Sterckx (1972) 838, Delamarre (2003) 239.

[438] Guyonvarc'h (1997) 396: „Malheureusement les bonnes raisons sont pure illusion [...]. Ogmireectherius est un thème secondaire issu d'un composé germanique *Odgerus* > *Oggerus*. Il faut donc couper *Ogmir-Eechterius* et voir dans l'anthroponyme un composé de deux noms mérovingiens n'ayant entre eux aucun lien préalable." Vgl. auch Guyonvarc'h (1960a) 47, Le Roux (1970–73) 232.

[439] Erstmals publiziert von Joscelyn Plunket Bushe-Fox, Third Report on the Excavations at the Roman Fort at Richborough, Kent, Oxford 1932, 185 f. + Pl. XLIII [mir nicht zugänglich], s. dazu Ross (1967) 381, 477, Le Roux (1970–73) 233, Sterckx (1972) 837 A. 3, Miranda Jane Green, A Corpus of Small Cult-Objects from the Military Areas of Roman Britain (= British Archaeological Reports, British Series 52), Oxford 1978, 21, 67, Loicq (1984) 352, 357 f., Birkhan (1997) 568 + A. 3, Berndt (1998) 166.

[440] CIL XIII 11295 = ILS 9310 = AE 1910, 57.

[441] Fritz Moritz Heichelheim, Ogl., RE XVII.2 (1937) 2062.

[442] Skeptisch bereits Egger (1943) 128. – Ablehnend Loicq (1984) 346 A. 18, Sterckx (1998a) 114, Bauchhenss [2008] 93 A. 18, Spickermann [2008] 58 A. 25.

[443] Auf Robert Mowat, Bulletin de la société nationale des antiquaires de France 1909, 255, 384 f. [non vidi!, ich referiere nach Egger (1943) 128] geht die Ergänzung zu *Ogl*(*aius*) zurück. Als Stütze für seine Deutung zog er eine mittlerweile verschollene Is. aus Salins-les-Thermes (dép. Savoie) heran, deren Wortlaut (CIL XII 5710: *EX VOTO HERCVLEIOGRAIO*) er als *Herculei Ograio* trennte. Er sah in *Ograio* eine Variante von *Oglaio*, folgerte weiters, daß *Oglaios* statt *Ogmios* in den Lukianoshandschriften zu lesen sei, wo versehentlich ΟΓΛΑΙΟΣ zu ΟΓΜΙΟΣ verschrieben worden sei. Höchstwahrscheinlich ist in der nur literarisch überlieferten Is. aus Salins eine Interpunktion als *o* verlesen; die Weihung ist folglich für *Herculei Graio* und die Deutung von Mowat hinfällig. Ohne Fundament ist auch Théodore Reinach, L'Hercule gaulois à Salins, RC 23 (1902) 50–56, der *ex voto Herculei Ogmio* lesen möchte, eine Deutung, die in der AE 1902, 90 und von Koepp (1919) 69 + A. 3, Jullian (1926) II 120 A. 6 und noch von Delamarre (2003) 239 referiert wird. Zu dieser Is. aus der Tarentaise s. die (z. T. veralteten) Bemerkungen von Koepp (1919) 69 + AA. 3 f., Lambrechts (1942) 157 + AA. 7 f., Egger (1943) 128, Toutain (1967) 221 + A. 1, Bannert (1973) 542 + A. 7, Lavagne (1979) 186 A. 123, Loicq (1984) 346 A. 18, Moitrieux [2002] 180 + AA. 96 f., Lajoye [2008] 47 A. 181. – Überholt ist der Eintrag im Inschriftencorpus von Raybould – Sims-Williams [2007a] 72.

[444] Das sei deswegen mit Nachdruck betont, weil selbst in jüngeren Arbeiten diese Bronzebasis als Beleg für den Gott *Ogmios* herangezogen wird. So etwa bei Jufer – Luginbühl (2001) 13, 57 und Lajoye [2008] 47 A. 181, bei denen sich die durch nichts gerechtfertigte Lesung *Og*[*m*]*io Aug*(*usto*) findet.

[445] S. dazu Enrique Aguilera y Gamboa, El Alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos, Madrid 1909, 120.

lich, daß dieses Epitheton mit dem GN *Ogmios* in Verbindung stehe. Er räumte allerdings ein, daß diese Deutung mit Unsicherheiten verbunden ist, da er den Altar für verschollen hielt und folglich keine Autopsie vornehmen konnte.[446] Dies holte jedoch jüngst Francisco Beltrán Lloris nach und seine erneute Lesung des in den Magazinen des Museo Arqueológico Nacional von Madrid verwahrten Stückes erbrachte den Nachweis, daß Fitas *Mercurio Ocnioroco* auf einer falschen Lesung beruht. Tatsächlich handelt es sich um eine simple Dedikation an *Mercurius* mit dem Wortlaut: *Me/ rcur/io/ L*(*ucius*) · *Silius/ Toloco*.[447] Als Beleg für *Ogmios* in Hispanien oder gar für einen Gott ***Ocniorocus* muß die Inschrift aus *Arcobriga* folglich ausscheiden.[448] Zum anderen verwies Marco Simón auf einen Weihaltar, der auf dem sogenannten Castelo do Mau Vizinho (im Kreis São Pedro do Sul, Distrikt Viseu) gefunden wurde und sich jetzt im portugiesischen Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia befindet. Das Theonym in der ersten Zeile der Inschrift möchte er als *Band*(*i*) *Og*(...) lesen und mit *Ogmios* in Verbindung bringen.[449] Diese Deutung ist wohl verfehlt. Der durch starke Abreibungen kaum mehr entzifferbare Anfang der Weihung wird nämlich von der jüngeren Forschung als *BANDOCE* gelesen und der Name der Gottheit als *Band*(*e*?) *Oce*(*lensi*) oder *Oce*(*laeco*) interpretiert.[450]

Bei genauerer Betrachtung erweisen sich die Parallelquellen, die man für *Ogmios* ins Treffen zu führen versucht hat, allesamt als problematisch. Unterm Strich bleibt eigentlich kaum etwas übrig, denn einige der angeführten Zeugnisse sind definitiv als irrelevant auszuscheiden, die verbleibenden zumindest umstritten. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß Lukianos mit seiner Rede auch die Phantasie der Altertumswissenschaftler über Gebühr beflügelt hat.

Eine zentrale Rolle in der Diskussion um *Ogmios* kommt natürlich auch der irischen Sagengestalt *Ogma* (ältere Form: *Ogmae*) zu.[451] Dieser war ein Krieger des Volkes der *Tuatha Dé Danann*, Halbbruder des *Lug* und gilt außerdem nach einigen mittelalterlichen Texten als Erfinder des *Ogam*, des ältesten irischen Schriftsystems. Das Verhältnis zwischen *Ogmios*, *Ogma* und dem *Ogam* ist jedoch schwierig zu klären. Helmut Birkhan vertritt jedenfalls die Ansicht, daß *Ogma* „keine lautgesetzliche Entsprechung zu *Ogmios* sein kann, denn leniertes *-g-* wäre vor *-m-* unter Ersatzdehnung des *O-* geschwunden“[452], hätte also die Form **Óme* ergeben müssen.[453]

Ein Wort muß auch zur Etymologie des Theonyms gesagt werden. Obgleich Lukianos ausdrücklich schreibt, daß „die Kelten Herakles in ihrer einheimischen Sprache Ogmios nennen“ (τὸν Ἡρακλέα οἱ Κελτοὶ Ὄγμιον ὀνομάζουσι φωνῇ τῇ ἐπιχωρίῳ), ist die Keltizität des Namens nicht unumstritten. Vor allem in der älteren Forschung wurde das Theonym als Lehnwort aus dem Griechischen erklärt. Man stellte das Wort zu griech. ὄγμος ‚Furche‘, ‚Weg‘ und sah in *Ogmios* den ‚Führer‘. Wäre dem so, würde *Ogmios* in den Bereich der *interpretatio graeca* gehören, was prinzipiell nicht unmöglich erscheint, da Lukianos das Bild des Gottes in Südgallien, also im Bereich des griechischen Massalia, gesehen haben könnte (zu diesem Problem s. weiter unten).[454] Allerdings wird diese Deutung aus dem Griechischen auch mit gewichtigen Argumenten abgelehnt.[455] Nach Xavier Delamarre handelt es sich bei *Ogmios* um eine *-i̯o-*Ableitung vom gemeinindogermanischen Substantiv *$h_2o\hat{g}mos$ ‚Weg‘ (< Verbalwurzel *$h_2e\hat{g}$- ‚führen‘), wobei das Theonym soviel wie ‚Celui de chemin‘ = ‚Conducteur‘ bedeute.[456]

[446] S. dazu Marco Simón (1987) 62, Marco Simón (1988a) 174, Marco Simón (1993b) 43 f., Marco Simón (1998) 40. – Marco Simóns Deutung wird noch von Sopeña Genzor (1995) 41 A. 80 und Peralta Labrador (2000) 229 + A. 2071 referiert.

[447] Beltrán Lloris (2002) 51, vgl. auch 66 Abb. 10.

[448] Beltrán Lloris (2002) 53: „... l'*Ocniorocus* d'Arcobriga, qui doit tout simplement être supprimé du dossier des dieux hispaniques ...“.

[449] Marco Simón (1998) 55, der für diese Inschrift auf Blázquez (1962) 54 f. verweist.

[450] Hispania Epigraphica 7 (1997) 1295 bietet etwa die Lesung: *Band*(*e*?) *Oce*(*lensi*)/ *votum Camali/ Ulpini f*(*ilii*)/ *Celtius/ filius/ solvit*; vgl. auch d'Encarnação (1975) 138 f., José d'Encarnação, Divinidades indígenas da Lusitânia, Conimbriga 26 (1987) 5–37, spez. 20, Olivares Pedreño (2002) 151 + A. 4, 153 + A. 69. – Einen guten Eindruck von der schlechten Lesbarkeit bietet die Abb. auf der Hispania Epigraphica Online Database: http://eda-bea.es (unter der Nr. 22648 zu finden).

[451] Zu ihm s. ausführlich Loicq (1984) 354–364, weiters Green (1992a) 165 f., Maier (1994) 254 f., Birkhan (1997) 566 f.

[452] Birkhan (1997) 566 f.

[453] S. dazu auch Joseph Loth, RC 32 (1911) 490, Rudolf Thurneysen, Zum ogom, PBB 61 (1937) 195 f. = Thurneysen (1991–1995) II 299 f., de Vries (1961) 69, Wagner (1970) 30, McManus (1991) 151 f., Maier (1994) 256, NIL 274 A. 43.

[454] Vertreter dieser Deutung sind Dottin (1920) 276, Guyonvarc'h (1960a) 47–49, Le Roux (1960b) 211 f., Le Roux (1963b) 258, Le Roux (1970–73) 231–233, Guyonvarc'h – Le Roux (1995) 135, Guyonvarc'h (1997) 393–400, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 546 f. – Für die ältere Forschung in diesem Bereich s. Egger (1943) 129.

[455] Für eine Erklärung aus dem Keltischen s. Krause (1929) 5, Egger (1943) 129, Martin (1946) 363, Duval (1957) 83, de Vries (1961) 70 A. 107, Loicq (1984) 351–353, Loicq (1992) 476–478, Delamarre (2003) 239.

[456] Delamarre (2003) 239.

Soweit zur zusätzlichen Evidenz für *Ogmios*, die zuweilen mehr Fragen aufwirft als Antworten liefert. Zurück zum Testimonium des Lukianos. Seit langem wird heftig diskutiert, ob seiner Beschreibung ein wirkliches Bild zugrundeliegt, und wenn ja, wo sich dieses befunden hat. Einige Forscher, die für die Authentizität eintreten, haben nämlich versucht, den Aufstellungsort des Bildes näher (als nur allgemein in Gallien) zu lokalisieren. Die meisten Vorschläge zielen auf die *Gallia Narbonensis*, wobei man konkret an das Rhônetal oder die Gegend um Massalia gedacht hat.[457] Das sind freilich nicht mehr als Spekulationen, die sich auf keine textinternen oder -externen Argumente stützen können.[458] Lukianos selbst deutet nicht einmal an, wo er bei den Kelten dieses Bild gesehen haben will. Wir wissen lediglich, daß er einige Zeit in Gallien als Wanderredner tätig war und Rhetorik gelehrt hat, nicht aber, an welchem Ort oder welchen Orten.[459] Hinfällig sind diese Überlegungen, wenn man mit Eugenio AMATO annimmt, daß Lukianos' Schilderung nicht auf Autopsie beruht, sondern aus Favorinus' περὶ γήρως übernommen ist. In diesem Fall verschiebt sich das Problem und es wäre die gleichfalls unbeantwortbare Frage zu stellen, wo der Arelate das Bild gesehen haben könnte. Lukianos verrät übrigens auch mit keinem Wort, ob es sich bei dem εἶδος um eine Wandmalerei, ein Mosaik oder ein Relief gehandelt hat.[460] Ebensowenig macht er Angaben zum Gebäude, in dem die Darstellung des *Ogmios* zu sehen gewesen sei. Es bleibt folglich der Phantasie des Zuhörers oder Lesers überlassen, ob er sich dieses in einem Tempel, in einem Privathaus oder etwa in einer öffentlichen Säulenhalle imaginiert.[461] Viel gewichtiger als das Problem der Lokalisierung, das sich schlichtweg nicht lösen läßt, ist aber die Frage nach der Authentizität des Bildes. Vor allem in der älteren Forschung des 19. und beginnenden 20. Jh.s wurde die Beschreibung als eine Erfindung angesehen[462] und noch 1937 hielt es Marcel CASTER für „très invraisemblable qu'un tableau aussi bizarre ait existé."[463] Im Laufe des 20. Jh.s begann sich das Bild freilich zu wandeln. Die kritischen Stimmen verstummten zwar nicht gänzlich, aber es setzte sich vermehrt die Einschätzung durch, daß von Lukianos eine real existierende Darstellung beschrieben wird. So liegt etwa für Paul FRIEDLÄNDER nicht der mindeste Grund vor, an der Realität des Bildes zu zweifeln.[464] Dieselbe Meinung vertraten zahlreiche weitere Forscher wie Friedrich KOEPP, Wolfgang KRAUSE, Rudolf EGGER, Josef MARTIN, Albert GRENIER, Fernand BENOÎT, German HAFNER, Françoise LE ROUX, Jan DE VRIES und einige andere mehr.[465] Zitiert sei beispielsweise Marion EUSKIRCHEN, derzufolge „die äußerst detailreich geschilderten ikonographischen Elemente des von Lukian beschriebenen Gemäldes sowie ihre ungewöhnliche Kombination kaum Zweifel an dessen Authentizität zu[lassen]."[466] Selbst AMATO gelangt zu einem positiven Urteil: „Concludendo, sia che l'*Hercules* di Luciano rappresenti una rievocazione letteraria di un'esperianza autobiografica dell'autore sia che in esso Luciano rielabori un testo letterario (il *de senectute* o un'altra opera di Favorino), mi sembra che in ogni caso le ipotesi suggerite contribuiscano in maniera evidente a rafforzare la storicità del documento iconografico ..."[467]. Allerdings scheint das Pendel aktuell wieder in die andere Richtung auszuschlagen, jedenfalls kommen die zwei jüngsten Beiträge zum Thema unabhängig voneinander zu einem negativen Ergebnis. Für Gerhard BAUCHHENSS „muss die Frage, ob das von Lukian beschriebene Gemälde des Herakles Ogmios – und damit

[457] An das Rhônetal dachten etwa BENOÎT (1952a) 103, BOMPAIRE, Lucien écrivain a.a.O. 726, LE ROUX (1960b) 210, BENOÎT (1969) 56, 150, LAVAGNE (1979) 184. – Für die Gegend um Massalia votierten etwa LOICQ (1984) 343, 351, GREEN (1992a) 165. Auch EUSKIRCHEN [2001a] 119 spricht von „einem nicht bezeichneten (süd-)gallischen Ort (bei Massalia?)". – Bei den Allobrogern lokalisiert das Bild REINACH (1921) 172.

[458] Vgl. die berechtigte Kritik an derartigen Überlegungen bei BAUCHHENSS [2008] 92.

[459] S. dazu oben die Einführung zu Lukianos [**73**].

[460] Bezeichnend für diese Unsicherheit sind die Ausführungen bei BENOÎT (1969), der auf S. 56 von einer „fresque d'une villa de la vallée du Rhône" spricht, auf S. 150 dagegen von „un mosaïque de la vallée du Rhône."

[461] Ohne den geringsten Anhaltspunkt sind die Ausführungen von FREEMAN [2006] 141: „In between lectures, the Greek traveler [sc. Lucian] whiled away his time visiting Gaulish temples. On one sightseeing excursion, he wandered into a temple of Hercules but was confused and troubled by what he saw ..." S. dazu bereits meine Kritik in der Rezension des Buches: Andreas HOFENEDER, Keltische Forschungen 3 (2008) 258.

[462] So etwa von Hugo BLÜMNER, Archäologische Studien zu Lucian, Breslau 1867, 82, Friedrich MATZ, Philostratorum in describendis imaginibus fide, Bonn 1867, 6, REINACH, A. (1913) 53 f.

[463] Marcel CASTER, Lucien et la pensée religieuse de son temps, Paris 1937, 362 A. 58.

[464] FRIEDLÄNDER, a.a.O. 79.

[465] KOEPP (1919) 38–42, KRAUSE (1933) XI , EGGER (1943) 119, MARTIN (1946) 360 f., GRENIER (1947) 254, BENOÎT (1952b) 103, HAFNER (1958) 144, LE ROUX (1960b) 210 f., DE VRIES (1961) 65. – Weitere Vertreter dieser Ansicht sind LAVAGNE (1979) 186, GREEN (1992a) 165, BIRKHAN (1997) 564–566, EUSKIRCHEN (2000) 1121, EUSKIRCHEN [2001a] 121, AMATO [2004] 131 f., 144, LAJOYE [2008] 46 f. – Sehr vorsichtig bis unentschieden sind LOICQ (1984) 343 f., NESSELRATH, Lucian's Introductions a.a.O. 133–135, MAFFAI, a.a.O. LXVI–LXXI, MAIER (1994) 255 f.

[466] EUSKIRCHEN [2001a] 121; vgl. EUSKIRCHEN (2000) 1121.

[467] AMATO [2004] 144.

auch Herakles Ogmios selbst – tatsächlich existiert hat, wohl eher verneint werden.“[468] Seiner Ansicht nach sei „[d]er Verlust für die Religionsgeschichte […] nicht sehr schwerwiegend. Eigentlich wird in dem Lukiantext ja nur eine marginale religiöse Aussage getroffen: Dass Hercules, nicht Mercurius/Hermes die Beredsamkeit erfunden habe, kann zwar eine weitere Facette im Bild des Kulturheros Hercules sein, aber keine Sache, die kultisch-religiös von besonderer Bedeutung gewesen sein kann. Außer alternden Rednern wie Lukian würde diesem Gott kaum ein Gallier, Grieche oder Römer Weihungen und Kult entgegengebracht haben.“ Auch für Wolfgang SPICKERMANN „bleibt nicht viel von der Authentizität des Herculesbildes. […] Außer der Tatsache, dass es im griechisch-römischen Raum Tempelbilder mit allegorischen Darstellungen gab […], weist nichts auf das tatsächliche Vorhandensein eines solchen Bildes in einem gallischen Heiligtum. Und auch der hinzutretende Weise ist ein alter Bekannter: Favorinus von Arelate, der auch dem Publikum des Lukian ein Begriff sein musste. Hier wirkt die Szenerie gleichfalls konstruiert. Letztlich bleibt nur der Beiname des gallischen Herakles, Ogmios, der ja nun auch inschriftlich bezeugt ist, wenn auch nicht in Gallien. […] [D]er Text verdeutlicht die lukianische Arbeitsweise, seine Beispiele und Bilder scheinen plausibel: Es gibt allegorische Tempelbilder, es gibt einen Ogmios, doch ihre Komposition ist fiktiv und damit eben lukianisch. Ein Hercules/Herakles Ogmios ist genauso wenig bezeugt wie die Darstellung eines alten Hercules als Gott der Beredsamkeit auf einem gallischen Tempelbild. Aber wer aus dem Auditorium konnte und wollte das nachprüfen, es musste ja nur plausibel sein, um seinen allegorischen Zweck zu erfüllen.“[469] Auch wenn die Diskussion mit Sicherheit weitergehen wird, scheinen mir diese beiden rezenten Deutungen sehr gut begründet. Persönlich neige ich mittlerweile gleichfalls der Ansicht zu, daß das Bild des *Ogmios* fingiert ist.[470] Wenn dem so sein sollte, dann sind alle modernen Deutungen des keltischen Gottes, die auf dem Text des Ἡρακλῆς basieren, ohne Grundlage.[471] Man wird sich wohl oder übel mit diesem Verlust für die Religionsgeschichte abfinden müssen und sollte sich nicht mehr länger von Lukianos an der Nase (oder besser den Ohren) herumführen lassen.

Lukianos’ Beschreibung des *Ogmios* hat auch spätere Künstler zu Nachschöpfungen angeregt. Es soll daher abschließend noch kurz von der erstaunlich reichen Rezeption dieser ἔκφρασις in nachantiker Zeit die Rede sein. Am bekanntesten ist wohl eine Handzeichnung des großen Renaissancekünstlers Albrecht DÜRER (1471–1528), die zwischen 1510 und 1520 entstand, jetzt im Wiener Kunsthistorischen Museum aufbewahrt wird und von mir als Umschlagbild für diesen Band gewählt wurde.[472] Auf dieser ist *Hermes* mit seinen klassischen Attributen Petasos, Flügelschuhen und Kerykeion dargestellt, der als Psychopompos Menschen himmelwärts geleitet. Wie *Ogmios* bei Lukianos führt der Gott Sterbliche mit sich, die von ihren Ohren aus an seiner Zunge angekettet sind.[473] Ganz anders ist eine Darstellung aus der Schule des italienischen Meisters Raffael SANTI (1483–1520), auf welcher *Herakles* einen Vortrag hält, umgeben von einer Schar von Zuhörern, deren Ohren durch Ketten mit der Zunge des Gottes verbunden sind.[474] Von einem weiteren Italiener, dem Maler Pelegrino TIBALDI (* 1527 oder 1532, †1592 oder 1595), stammt das Deckenbild der Bibliothek des Escorial, das unter anderem den *Hercules Gallicus* zeigt, der gleichfalls an Ketten Menschen hinter sich herzieht.[475] Dieses Motiv findet sich auch auf zahlreichen Holzschnitten, die als Illustrationen in frühen Druckausgaben dienten.[476] Häufig genannt wird in diesem Zusammenhang ein Holzschnitt von Hans FRANK

[468] Dieses und das folgende Zitat: BAUCHHENSS [2008] 93.

[469] SPICKERMANN [2008] 61 f. – Diese Interpretation findet sich in ganz ähnlicher Formulierung auch bei SPICKERMANN [2009] 237 f.

[470] Anders noch HOFENEDER [2006] 52 A. 107.

[471] Ich verzichte aus diesem Grund auf eine Diskussion der zahlreichen und sehr kontroversen Forschungsbeiträge, zumal dies den ohnehin schon langen Kommentar gewaltig aufblähen würde. Zur weiteren Information sei auf die hier in den Anmerkungen genannte Literatur verwiesen. Einen guten Überblick über die diversen Deutungen bieten DE VRIES (1961) 65–71, NESSELRATH, Lucian’s Introductions a.a.O. 133–135, MAFFAI, a.a.O. LXVI–LXXI, BIRKHAN (1997) 563–570.

[472] Vgl. die Abb. bei KOEPP (1919) Tf. IV 1, EGGER (1943) 130 Abb. 68, LE ROUX (1960b) pl. XXVII, MAFFAI, a.a.O. Abb. 26, BIRKHAN (1999a) 256 Abb. 391.

[473] S. dazu die Bemerkungen von REINACH, a.a.O. 56 A. 2, KOEPP (1919) 39, EGGER (1943) 131, BENOÎT (1952b) 235, BOMPAIRE, Lucien écrivain a.a.O. 726 A. 1, HAFNER (1958) 148–150, KÖVES-ZULAUF (1958) 216, LE ROUX (1960b) 217 f., BANNERT (1973) 543, NESSELRATH, Lucian’s Introductions a.a.O. 134 + A. 39, MAFFAI, a.a.O. LXXI A. 57, BIRKHAN (1997) 565, EUSKIRCHEN [2001a] 122 A. 22, BAUCHHENSS [2008] 93, SPICKERMANN [2008] 57, SPICKERMANN [2009] 236.

[474] S. dazu Abb. und Bemerkungen bei KOEPP (1919) 39; Tf. IV 2, EGGER (1943) 130 f., HAFNER (1958) 148 A. 36, BENOÎT (1952b) 235, LE ROUX (1960b) 217 + A. 17, KÖVES-ZULAUF (1958) 216, NESSELRATH, Lucian’s Introductions a.a.O. 134 + A. 39, MAFFAI, a.a.O. LXXI A. 57; Abb. 24, BIRKHAN (1997) 565.

[475] S. dazu MAFFAI, a.a.O. Abb. 25.

[476] Wie eine Abfrage unter dem Stichwort „Hercules Gallicus“ bei Google Bilder ergab. Vgl. etwa MAFFAI, a.a.O. Abb. 23.

(oder Franck), der das Titelblatt des 1519 in Basel edierten *Dictionarium Graecum* von Andreas Cratander ziert.[477] Zu sehen ist, wie aus den Beischriften ersichtlich, *Hercules Gallicus* als *typus eloquentiae*, der mit vom Mund ausgehenden Ketten eine Schar nach sich zieht, wobei der Gott selbst ganz nach dem klassischen Muster als kraftstrotzend mit der Keule dargestellt ist. Aber nicht nur in der Malerei, sondern auch in der Literatur hinterließ die Bildbeschreibung des Lukianos ihre Spuren. Eine späte Nachwirkung fand Albin Lesky bei niemand geringerem als Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), und zwar in dessen am 17. Dezember 1791 im herzoglichen Hoftheater zu Weimar uraufgeführten Komödie *Der Groß-Cophta*.[478] Im vierten Auftritt des ersten Aufzuges sagt der Domherr zum Grafen: „Da sah' ich den Groß-Cophta wandeln; ich sah' ihn umgeben von Schülern, die wie mit Ketten an seinen klugen Mund gebunden waren." Bei dieser Formulierung stand zweifellos Lukianos Pate, dessen Text Goethe in der knapp zuvor publizierten (1788/1789) Übersetzung von Christoph Martin Wieland rezipierte.[479]

[477] S. dazu die Abb. und Bemerkungen bei Egger (1943) 131 Abb. 69; 132, Hafner (1958) 149; Tf. 25, Le Roux (1960b) 217 + A. 17, Nesselrath, Lucian's Introductions a.a.O. 134 + A. 39, Maffai, a.a.O. LXXI A. 57, Birkhan (1997) 565.

[478] Albin Lesky, Ogmios bei Goethe, in: Doris Ableitinger – Helmut Gugel (Hgg.), FS für Karl Vretska zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1970 überreicht von seinen Freunden und Schülern, Heidelberg 1970, 116–120.

[479] Lesky, a.a.O. 119. – Auf die Goethestelle weisen auch Bannert (1973) 543 + A. 10, Maffai, a.a.O. LXIX, Spickermann [2008] 57 f.

74. Pausanias

Über die Lebensumstände des Periegeten Pausanias[480] ist nur sehr wenig bekannt, spärliche Aufschlüsse liefert einzig und allein dessen eigenes Werk. Pausanias dürfte um das Jahr 115 n. Chr. geboren sein. Aus seiner genauen Kenntnis Lydiens und besonders des Sipylosgebirges hat man auf eine Herkunft aus dieser Gegend (Magnesia am Sipylos?) geschlossen. Er erhielt eine gründliche Ausbildung und lernte später auf ausgedehnten Reisen viele Länder des *imperium Romanum* persönlich kennen, was den Besitz eines nicht geringen Vermögens voraussetzt. Die Arbeit an seiner zehnbändigen *Beschreibung Griechenlands* (περιήγησις τῆς Ἑλλάδος) dürfte er gegen 155 n. Chr. begonnen und um oder kurz nach 180 n. Chr. beendet haben. In den einzelnen Büchern, die in der überlieferten Reihenfolge entstanden sind, werden folgende Landschaften Griechenlands behandelt: Attika und die Megaris (B. 1), Korinth und Umgebung, Argolis (B. 2), Lakonien (B. 3), Messenien (B. 4), Elis (B. 5 und 6), Achaia (B. 7), Arkadien (B. 8), Boiotien (B. 9), Phokis (B. 10). Nebst der Beschreibung der Gebäude, Denkmäler und Kunstwerke, von denen solche der archaisch-klassischen Periode bevorzugt besprochen werden, bringt Pausanias zahlreiche historische Exkurse. Diese sind ein integraler Bestandteil des Reiseführers und sollen dem Leser den geschichtlichen Kontext der Sehenswürdigkeiten vermitteln. Für unsere Fragestellung von besonderem Interesse ist der große Keltenexkurs im 10. Buch, den Pausanias im Rahmen seiner Beschreibung des Heiligtums von Delphi einfügt (10, 19,5 – 23,14).[481] Seine Darstellung des Kelteneinfalls in Griechenland ist nicht nur der längste und detailreichste Bericht, den wir über diese Vorgänge erhalten haben, sondern sie enthält auch einige für die keltische Religion relevante Informationen. Pausanias dürfte hierfür eine den Ereignissen zeitlich nahestehende Quelle (Hieronymos von Kardia?) zugrundegelegt haben, die er jedoch stark komprimierte und gemäß seinen persönlichen Interessen überarbeitete.

74 T 1 [?] Pausanias *perieg.* 7, 17,10

p. 59 f. Casevitz – Lafond; vgl. II p. 724,13–18 Hitzig – Blümner = II p. 219,19–26 Spiro = Zwicker 75:

ἐνταῦθα ἄλλοι τε τῶν Λυδῶν καὶ αὐτὸς Ἄττης ἀπέθανεν ὑπὸ τοῦ ὑός· καί τι ἑπόμενον τούτοις Γαλατῶν δρῶσιν οἱ Πεσσινοῦντα ἔχοντες, ὑῶν οὐχ ἁπτόμενοι. νομίζουσί

Dort wurde nebst anderen Lydern auch Attes selbst von dem Eber getötet; und daher rührt es, daß die in Pessinus wohnenden Galater kein Schweinefleisch anrühren. Hin-

[480] Zu seiner Person und seinem Werk s. die Lexikoneinträge von Otto Regenbogen, Pausanias, RE S VIII (1956) 1008–1097, François Lasserre, Pausanias (7.), KlP IV (1979) 570–572, Alice A. Donohue, Pausanias [8], DNP IX (2000) 445–449 und die monographische Darstellung von Christian Habicht, Pausanias und seine »Beschreibung Griechenlands«, München 1985.

[481] Dasselbe historische Ereignis behandelt der Perieget in einem kürzeren Exkurs bereits im Buch über Attika (1, 4,1–6). – Zu Pausanias' Keltenexkursen und der sehr kontrovers diskutierten Quellenfrage s. die Ausführungen von Duval (1971) 458 f., Nachtergael (1975) 15–99, Jane Hornblower, Hieronymus of Cardia, Oxford 1981, 72–74, 144 A. 167, Habicht, a.a.O. 83–85, Cinzia Bearzot, Storia e Storiografia Ellenistica in Pausania il Periegeta, Venedig 1992, spez. 103–125, Strobel (1996) 71 f. A. 30, Tomaschitz (2002) 109–114, Sanchez Hernández [2004] 183–204, Kurt Tomaschitz, Die literarische Evidenz zu den Kelteneinfällen in frühhellenistischer Zeit, in: Birkhan [2007] 559–571, spez. 559–563.

γε μὴν οὐχ οὕτω τὰ ἐς τὸν Ἄττην ἀλλὰ ἐπιχώριός ἐστιν ἄλλος σφίσιν ἐς αὐτὸν λόγος, Δία ὑπνωμένον ἀφεῖναι σπέρμα ἐς γῆν, τὴν δὲ ἀνὰ χρόνον ἀνεῖναι δαίμονα διπλᾶ ἔχοντα αἰδοῖα, τὰ μὲν ἀνδρός, τὰ δὲ αὖ[482] γυναικός.

sichtlich des Attes sind sie aber nicht solcher Meinung, sondern haben eine andere, lokale Legende über ihn: Zeus habe im Schlaf seinen Samen auf die Erde fallen lassen, aus dem mit der Zeit ein Daimon erwachsen sei mit doppelten Geschlechtsteilen, denen eines Mannes und auch denen einer Frau.

Anläßlich der Beschreibung eines Tempels im achaischen Dyme für Kybele und Attes (oder Attis) kommt Pausanias in einem kürzeren Exkurs auf die mythische Figur des Attes zu sprechen. Nach einer der dort referierten Versionen des Mythos wurde Attes von einem durch Zeus gesandten Eber getötet. Aus diesem Grund wird in Pessinus, dem Zentrum der kleinasiatischen Kybele, von den dort lebenden Galatern kein Schweinefleisch angerührt (ὑῶν οὐχ ἁπτόμενοι). In der Forschung besteht schon seit längerem ein relativ breiter Konsens darüber, daß das hier erwähnte Speisetabu keine keltische, sondern vielmehr eine phrygische Sitte ist, die von den Galatern übernommen wurde.[483] Bereits William Mitchell Ramsay wies darauf hin, daß das Verbot von Schweinefleisch eine alte anatolische Sitte war, wie man sie z. B. auch im Tempel von *Comana Pontica* beobachten kann.[484] Andererseits wissen wir von religiös bedingten Speisetabus bei den Kelten wenig, und diese betreffen sicher nicht das Schwein, welches überhaupt das begehrteste Fleischtier der Kelten war.[485] Außerdem rekrutierte sich die Priesterschaft der Kybele auch unter galatischer (*Tolistobogii*) Suprematie nach wie vor zur Hälfte aus alten einheimischen Familien, sodaß „evidently Pausanias used the word Galatian in that passage of the entire Pessinuntine population, and not only of the section that had Gaulish blood."[486] Schließlich läßt sich ganz allgemein feststellen, daß sich die Galater generell sehr schnell an die religiösen Praktiken des eroberten Landes assimilierten,[487] weswegen wir auch vergleichsweise wenige Zeugnisse für genuin keltisches Sakralbrauchtum bei den Galatern besitzen.

74 T 2 [F ?] Pausanias *perieg.* 10, 19,9–11

III p. 570,1–19 Hitzig – Blümner = III p. 152,29 – 153,24 Spiro; Zwicker 75 f.:

ὁ δὲ ἀθροισθεὶς στρατὸς πεζοὶ μὲν μυριάδες ἐγένοντο πεντεκαίδεκα προσόντων σφίσι δισχιλίων, οἱ δὲ ἱππεύοντες τετρακόσιοι καὶ δισμύριοι. τοσοῦτοι μὲν ἦσαν τῶν ἱππέων τὸ ἀεὶ ἐνεργόν ἀριθμὸς δὲ αὐτῶν ὁ ἀληθὴς διακόσιοί τε καὶ χίλιοι καὶ ἓξ μυριάδες· δύο γὰρ

Das versammelte Heer bestand aus 152 000 Fußsoldaten und 20 400 Reitern. Soviele Reiter waren immer in Bereitschaft, ihre Zahl betrug in Wahrheit aber 61 200, denn jeder Reiter hatte noch zwei Diener um sich, die selbst gut in der Reitkunst waren und gleichfalls Pferde hatten. (10)

[482] Ich folge dem Text der Edition von Michel Casevitz – Yves Lavond, Pausanias, Description de la Grèce, tome VII (Livre VII: L'Achaïe), texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Yves Lafond (Les Belles Lettres), Paris 2000, 59 f., die αὖ anstelle des in den meisten Handschriften überlieferten, aber sinnlosen αὐτῷ setzen (s. dazu die Begründung im Kommentar auf S. 162). Andere Herausgeber drucken αὐτῶν, eine bereits in zwei jüngeren Codices (Leidensis B.PG. 16 K. und Parisinus gr. 1399) belegte Konjektur.

[483] Diese Meinung vertraten William Mitchell Ramsay, Varia. – III. Phrygo-Galatian Slaves, CR 12 (1898) 341–343, spez. 343, Ramsay (1899) 84 f., Reinach (1900) 298 f. = Reinach (1905–1926) I 68–70, Jullian (1903b) 39 + AA. 3 f., Stähelin (1907) 46 A. 9, Zwicker 75 adn., Clemen (1941/42) 111, Birkhan (1970) 279 A. 595, Pisani (1971) 450 A. 3, Birkhan (1997) 828. – Unzulänglich sind die Ausführungen zur Nachricht des Pausanias bei Dottin (1904) 28, MacCulloch (1911) 210, 219, Le Roux (1965c) 276, Blázquez (1983) 257, Guyonvarc'h (1997) 136, Sterckx (1998a) 23, Freeman (2002) 48, da sie die phrygische Herkunft des Schweinefleischtabus verkennen und dieses daher als eine genuin galatische Sitte erachten.

[484] Ramsay (1899) 84 f. mit Verweis auf Strab. Geogr. 12, 8,9. In *Comana Pontica* wurde übrigens nach Strab. Geogr. 12, 3,35 [**37 T 10**] der Galater Dyteutus unter Augustus zum Oberpriester gemacht; s. dazu Mitchell (1993) I 49 + A. 76 mit weiterer Literatur.

[485] Die einzige sichere antike literarische Nachricht über ein Speiseverbot – und zwar von Hasen, Hühnern und Gänsen bei den Britanniern – haben wir bei Caes. bell. Gall. 5, 12,6 [**23 T 9**] erhalten. Zum Schweinefleischkonsum der Kelten s. Birkhan (1997) 1080 f.

[486] Ramsay (1899) 85. – Zur Rolle der Galater im Kybelekult in Pessinus s. auch Strobel (2002a) 243 f., Strobel [2007] 377–380.

[487] S. dazu Mitchell (1993) I 48–50, Darbyshire – Mitchell (2000) 85.

οἰκέται περὶ ἕκαστον τῶν ἱππευόντων ἦσαν, ἀγαθοὶ καὶ αὐτοὶ τὰ ἱππικὰ καὶ ἵππους ὁμοίως ἔχοντες. (10) Γαλατῶν δὲ τοῖς ἱππεύουσιν ἀγῶνος συνεστηκότος ὑπομένοντες τῆς τάξεως ὄπισθεν οἱ οἰκέται τοσάδε σφίσιν ἐγίνοντο χρήσιμοι. τῷ γὰρ ἱππεῖ συμβὰν ἢ τῷ ἵππῳ πεσεῖν, τὸν μὲν ἵππον παρεῖχεν ἀναβῆναι τῷ ἀνδρί, τελευτήσαντος δὲ τοῦ ἀνδρὸς ὁ δοῦλος ἀντὶ τοῦ δεσπότου τὸν ἵππον ἀνέβαινεν. εἰ δὲ ἀμφοτέρους ἐπιλάβοι τὸ χρεών, ἐνταῦθα ἕτοιμος ἦν ἱππεύς. λαμβανόντων δὲ τραύματα αὐτῶν, ὁ μὲν ὑπεξῆγε τῶν δούλων ἐς τὸ στρατόπεδον τὸν τραυματίαν, ὁ δὲ καθίστατο ἐς τὴν τάξιν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος. (11) ταῦτα ἐμοὶ δοκεῖν ἐνομίσθη τοῖς Γαλάταις ἐς μίμησιν τοῦ ἐν Πέρσαις ἀριθμοῦ τῶν μυρίων, οἳ ἐκαλοῦντο Ἀθάνατοι. διάφορα δὲ ἦν, ὅτι κατελέγοντο ἀντὶ τῶν ἀποθνησκόντων ὑπὸ μὲν Περσῶν τῆς μάχης ὕστερον, Γαλάταις δὲ ὑπὸ αὐτὴν τοῦ ἔργου τὴν ἀκμὴν ὁ ἀριθμὸς ἀπεπληροῦντο τῶν ἱππέων. τοῦτο ὠνόμαζον τὸ σύνταγμα τριμαρκισίαν τῇ ἐπιχωρίῳ φωνῇ. καὶ ἵππῳ τὸ ὄνομα ἴστω τις μάρκαν ὂν τὰ ὑπὸ τῶν Κελτῶν.

Wenn es bei den Reitern der Galater zum Kampf kam, blieben die Diener hinter der Schlachtreihe zurück und waren ihnen auf folgende Weise nützlich: Wenn es dem Reiter oder dem Pferd passierte, zu fallen, hatten sie für den Mann ein Pferd zum Besteigen bereit, wurde jedoch der Mann getötet, bestieg der Sklave statt seines Herrn das Pferd. Wenn aber beide das Verhängnis ereilte, war auf der Stelle ein Reiter bereit. Wenn aber einer verwundet wurde, brachte der eine der Sklaven den Verwundeten ins Lager, während der andere den Platz des Abgezogenen in der Schlachtordnung einnahm. (11) Dies scheint mir von den Galatern in Nachahmung der „Zehntausend" bei den Persern, die „die Unsterblichen" genannt wurden, eingerichtet worden zu sein. Ein Unterschied bestand allerdings darin, daß von den Persern erst nach der Schlacht für die Gefallenen nachgewählt wurde, bei den Galatern hingegen die Zahl der Reiter mitten in der Schlacht aufgefüllt wurde. Diese Einrichtung nennen sie in ihrer einheimischen Sprache *trimarkisia*, da bei den Kelten *marka* ‚Pferd' bedeutet.

Im Rahmen der Beschreibung des großen Galatereinfalls nach Griechenland macht Pausanias auch Angaben zur Truppenstärke der Kelten. Besonders hervorgehoben wird von ihm bei dieser Gelegenheit die Einrichtung der τριμαρκισία, die für jeden Reiter und jedes Pferd doppelten Ersatz vorsah, weswegen die Zahl der galatischen Kavalleristen zu verdreifachen ist.[488] Der Perieget vermerkt ganz zutreffend, daß es sich bei der Bezeichnung für diese Kampfeinheit um einen keltischen Terminus handelt, der vom Pferdewort *marka* abzuleiten ist. Genauer gesagt setzt sich der Begriff aus dem Zahlwort *tri-* ‚drei', dem Substantiv **marko-* ‚Pferd' (vgl. air. *marc*, kymr. *march*, bret. *marc'h*) und dem Abstraktsuffix *-esi̯ā* zusammen. Übersetzt bedeutet *tri-mark-isia* ‚Dreipferdschaft'.[489] Die relativ ausführliche Beschreibung dieser strategischen Einheit von drei Berittenen könnte darauf hindeuten, daß Pausanias hier auf Hieronymos von Kardia zurückgeht, da dieser gerade fremden Bräuchen und militärischen Institutionen großes Interesse entgegengebracht hat.[490] Auf das Konto des Pausanias geht dagegen die Meinung (§ 11: ἐμοὶ δοκεῖν), die Galater hätten diese Kampfesweise von der persischen Elitetruppe der „Unsterblichen" kopiert. Diese zweifelsfrei falsche Vermutung rührt daher, daß der Perieget fortwährend bemüht ist, die Invasion der Galater mit der zweihundert Jahre älteren der Perser zu parallelisieren, wobei ihm die kanonische Darstellung dieses Ereignisses bei Herodot Vorbild und Inspirationsquelle war.[491]

Die von Pausanias geschilderte Taktik ist in dieser Form für die Kelten sonst nicht bezeugt. Ähnliche, aber keineswegs identische Kampfesweisen von Reitereinheiten sind literarisch für die Germanen belegt, so für die Basterner durch Livius und für die Sueben Ariovists durch

[488] Zu den wohl übertrieben hohen und allein aufgrund ihrer Exaktheit verdächtigen Zahlenangaben vgl. die Bemerkungen bei Nachtergael (1975) 138 f. A. 55, Mitchell (1993) I 44 und Tomaschitz (2002) 120, Kurt Tomaschitz, Die literarische Evidenz zu den Kelteneinfällen in frühhellenistischer Zeit, in: Birkhan [2007] 559–571, spez. 563 + A. 13.

[489] Zur Etymologie des Begriffs s. Holder II 1954, Dinan (1911) 104 A. 1, Dottin (1920) 294, Weisgerber (1931b) 165, Birkhan (1970) 401, Nachtergael (1975) 138 A. 55, Thurneysen (1991–1995) I 385, Schmidt (1994) 27, Birkhan (1997) 139, Lambert (1997) 202, Freeman (2001b) 17 f., Delamarre (2003) 217, Brunaux [2004] 64 f.

[490] So Jane Hornblower, Hieronymus of Cardia, Oxford 1981, 73; vgl. aber auch Cinzia Bearzot, Storia e Storiografia Ellenistica in Pausania il Periegeta, Venedig 1992, 110 f., 114, 121 A. 76.

[491] Zu dieser Tendenz bei Pausanias s. Segre (1927) 26 f., Nachtergael (1975) 141 f., Tomaschitz, Evidenz a.a.O. 561, 563 und ausführlich Sanchez Hernández [2004] 183–204, spez. 200 zur vorliegenden Stelle.

Caesar.[492] Vergleichbar sind auch noch die ἅμιπποι der Boioter, die etwa von Thukydides erwähnt werden.[493] Diese Dinge brauchen uns hier nicht näher zu beschäftigen, da sie lediglich von militärgeschichtlichem Interesse sind. Für die keltische Religion ist die vorliegende Stelle dagegen ohne Bedeutung, weswegen mir auch unklar ist, warum sie Johannes Zwicker in seine Sammlung aufgenommen hat. Allenfalls könnte man argumentieren, daß die operationelle Einheit der *trimarkisia* nur auf der Basis absoluter Gefolgschaftstreue funktionieren konnte und daher vielleicht eine Art ritueller *devotio* voraussetzt.[494] Freilich liefert der Text des Pausanias selbst nicht den geringsten Hinweis, der eine Deutung der *trimarkisia* als religiös fundierten Gefolgschaftsverband rechtfertigen würde.[495]

74 T 3 Pausanias *perieg.* 10, 21,2

III p. 573,20–24 Hitzig – Blümner = III p. 157,21–27 Spiro = Zwicker 76:

προελθὼν οὖν ἀπὸ τῆς Ἡρακλείας, ἐπυνθάνετο γὰρ παρὰ αὐτομόλων τοὺς συνειλεγμένους ἐς Πύλας ἀπὸ ἑκάστης πόλεως, ὑπερεφρόνει τε τοῦ Ἑλληνικοῦ καὶ ἦρχεν ἐς τὴν ἐπιοῦσαν μάχης ἅμα ἀνίσχοντι τῷ ἡλίῳ, οὔτε Ἕλληνα ἔχων μάντιν οὔτε ἱεροῖς ἐπιχωρίοις χρώμενος, εἰ δὴ ἔστι γε μαντεία Κελτική.

Er [= Brennus] aber rückte von Herakleia vor, und als er von Überläufern erfuhr, wie viele Truppen von jeder Stadt bei den Thermopylen versammelt waren, verachtete er das griechische Aufgebot und begann am folgenden Tag sogleich bei Sonnenaufgang die Schlacht. Er hatte weder einen griechischen Wahrsager noch machte er von einheimischen Sakralhandlungen Gebrauch, wenn es denn überhaupt eine keltische Wahrsagekunst gibt.

Hier ist vom keltischen Angriff auf die griechische Verteidigungsstellung bei den Thermopylen im Herbst 279 v. Chr. die Rede. Pausanias hebt bei dieser Gelegenheit eigens hervor, daß der Galater Brennus vor der Schlacht auf jegliche Konsultation der Götter verzichtete. Er habe, so heißt es, weder einen griechischen Wahrsager herangezogen noch seine einheimischen Sakralhandlungen vollziehen lassen (οὔτε ἱεροῖς ἐπιχωρίοις χρώμενος), soferne es denn überhaupt eine keltische Wahrsagekunst gebe. Diese Nachricht ist jedoch höchst unglaubwürdig, wie wiederholt und vollkommen zu Recht vermerkt wurde.[496] Bereits Camille Jullian hat auf die unverkennbar polemische Tendenz von Pausanias' Notiz hingewiesen, die im übrigen ganz auf der Linie seines generell sehr negativen Bildes von den Galatern liegt.[497] Brennus soll hier ganz offensichtlich als Frevler gebrandmarkt werden, der in seiner Überheblichkeit auf göttlichen Beistand verzichten zu können glaubte. Der Vorwurf, er habe keine griechischen Wahrsager verwendet, ist eigentlich absurd. Warum hätte er denn auf solche zurückgreifen sollen? Selbst wenn die Galater keine eigenen Experten für Mantik bei sich hatten, was im übrigen wenig wahrscheinlich ist, wären sie wohl kaum auf die Idee verfallen, diejenigen der feindlichen Seite zu Rate zu ziehen. Wenn Pausanias schließlich die Existenz einer keltischen Wahrsagekunst überhaupt in Zweifel zieht, dann steht er in scharfem Widerspruch zur sonstigen literarischen Überlieferung. Diese vermittelt nämlich den gerade gegenteiligen Eindruck, daß Divinati-

[492] Liv. 44, 26,3 berichtet im Zusammenhang des Dritten Makedonischen Krieges zum Jahr 168 v. Chr. von Söldnern des Perseus: *veniebant decem milia equitum, par numerus peditum et ipsorum iungentium cursum equis et in vicem prolapsorum equitum vacuos capientium ad pugnam equos*. Aus der Parallelnachricht bei Plut. Aem. 12,4 geht hervor, daß es sich um germanische Bastarner handelt: ἧκον μὲν γὰρ αὐτῷ δεηθέντι Βαστέρναι, μύριοι μὲν ἱππεῖς, μύριοι δὲ παραβάται ... – Die Kampftaktik der Reiter Ariovists beschreibt Caes. bell. Gall. 1, 48,5–7. – Zu diesen Stellen s. die Bemerkungen von Walser (1956) 62, Nachtergael (1975) 138 f. A. 55, Mitchell (1993) I 44 + A. 23, Tomaschitz (2002) 114.

[493] Thuk. 5, 57,2; s. dazu Walser (1956) 62, Much (1967) 149.

[494] Zur keltischen *devotio* vgl. den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 3, 22,1–4 [**23 T 7**].

[495] Ohne Anhaltspunkt im Text des Pausanias ist auch die Vermutung von Sergent (1986) 182 f., die Mitglieder einer *trimarkisia* hätten eine homosexuelle Gemeinschaft gebildet.

[496] Vgl. dazu etwa Kendrick (1927) 197 f., García Quintela (1991a) 30, Mitchell (1993) I 47, Brunaux (1994/95) 20, Brunaux (1996) 133, Guyonvarc'h (1997) 279.

[497] Jullian (1903b) 6 A. 4 vermerkt zu εἰ δὴ ἔστι γε μαντεία Κελτική: „cette dernière insinuation caractérise l'esprit tendancieux de tout l'épisode de Brennos, car Pausanias ni les Grecs ne pouvaient ignorer l'importance de la divination chez les Celtes." – Zum negativen Galaterbild des Pausanias s. jetzt ausführlicher Sanchez Hernández [2004] 183–204.

on bei den Kelten häufig praktiziert wurde und in sehr hohem Ansehen stand.[498] Pausanias (respektive seine Quelle) ist auch der einzige antike Autor, der den Kelten eine Mantik absprechen will, und zwar wohl lediglich zu dem propagandistischen Zweck, die von Brennus geführten Galater als besonders ruchloses und unfrommes Volk zu charakterisieren. Es gibt für uns jedenfalls keinen Grund, Pausanias in diesem Punkt Glauben zu schenken.

74 T 4 Pausanias *perieg.* 10, 21,6 f.

III p. 575,6–13 Hitzig – Blümner = III p. 159,17–26 Spiro = Zwicker 76 f.:

τότε δὲ ἐν ταῖς Θερμοπύλαις οἱ μὲν Ἕλληνες μετὰ τὴν μάχην τούς τε αὑτῶν ἔθαπτον καὶ ἐσκύλευον τοὺς βαρβάρους, οἱ Γαλάται δὲ οὔτε ὑπὲρ ἀναιρέσεως τῶν νεκρῶν ἐπεκηρυκεύοντο, ἐποιοῦντό τε ἐπ᾽ ἴσης γῆς σφᾶς τυχεῖν ἢ θηρία τε αὐτῶν ἐμφορηθῆναι καὶ ὅσον τεθνεῶσι πολέμιόν ἐστιν ὀρνίθων. (7) ὀλιγώρως δὲ αὐτοὺς ἐς τῶν ἀπογενομένων ἔχειν τὰς ταφὰς δύο ἐμοὶ δοκεῖν τὰ ἀναπείθοντα ἦν, πολεμίους τε ἄνδρας ἐκπλῆξαι, καὶ ὅτι ἔστι τεθνεώτων οὐ δι᾽ ἔθους οἶκτος αὐτοῖς.

Damals bei den Thermopylen begruben die Griechen nach der Schlacht ihre Gefallenen und plünderten diejenigen der Barbaren aus. Die Galater aber verhandelten nicht wegen ihrer Toten und hielten es für gleichgültig, ob sie in der Erde bestattet würden oder ob sie von wilden Tieren oder von Vögeln, die Toten feindlich sind, gefressen würden. (7) Die Bestattung ihrer Verstorbenen zu vernachlässigen hatten sie, wie mir scheint, zwei Beweggründe: um die Feinde zu erschrecken und weil bei ihnen die Totenklage nicht Sitte ist.

Pausanias berichtet hier über den Versuch der Kelten unter Brennus im Spätherbst 279 v. Chr., die griechische Verteidigungslinie bei den Thermopylen zu durchbrechen.[499] Nach der Schlacht, bei der die Kelten empfindliche Verluste erlitten hatten, sollen die Griechen ihre Toten begraben und die Gefallenen der Barbaren ihrer Waffen beraubt haben. Die Galater hingegen verhandelten nicht einmal wegen ihrer Toten und es schien ihnen gleichgültig, ob diese von wilden Tieren oder Aasvögeln gefressen wurden. Pausanias erklärt sich (ἐμοὶ δοκεῖν) dieses nach griechischer Auffassung barbarische Verhalten mit zwei möglichen Gründen: Zum einen wäre die Absicht dahinter gestanden, die Griechen damit zu erschrecken, zum anderen, weil es bei den Kelten nicht Sitte wäre, die Toten zu beklagen. Diese interessante Nachricht wurde von der einschlägigen Forschung die längste Zeit[500] erstaunlich stiefmütterlich behandelt, hat dafür in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit gefunden. Die von Pausanias gebotenen Begründungen sind ganz aus der ethnozentristischen Warte des Griechen geschrieben und zeigen deutlich, daß er in Wirklichkeit das Verhalten der Kelten nicht verstanden hat. Die von James J. Tierney gegebene Erklärung, daß möglicherweise „it was due to ignorance of Greek customs that the Celts did not ask for a truce to bury their dead after the battle“, ist kaum befriedigender als jene des Periegeten.[501] Meiner Ansicht nach ist Forschern wie Camille Jullian, Jean-Louis Brunaux, Francisco Marco Simón, Gabriel Sopeña Genzor und Leonard A. Curchin vorbehaltlos zuzustimmen, daß sich das Verhalten der Kelten am besten mit deren religiösen Vorstellungen er-

[498] Ich verweise nur auf Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [**20 T 13**], Cic. de div. 1, 40,89 – 1, 41,90 [**24 T 8**], Strab. Geogr. 4, 4,4 f. [**37 T 6**], Aelian. varia historia 2, 31 [**86 T 2**], Iust. 24, 4,3 [**108 T 1**]; 26, 2,2 [**108 T 5**]. – Bereits Sir James George Frazer, Pausanias's Description of Greece, Bd. V: Commentary on Books IX., X. Addenda, New York 1898, 343 und Hermann Hitzig – Hugo Blümner, Pausaniae Graeciae descriptio, Bd. III.2, Leipzig 1910, 744 führten die sonstige antike Evidenz gegen Pausanias ins Treffen. – Cinzia Bearzot, Storia e Storiografia Ellenistica in Pausania il Periegeta, Venedig 1992, 124 A. 129 möchte die vorliegende Nachricht als Hinweis darauf werten, daß Pausanias einer alten Quelle folgt: „Pausania sembra pertanto riflettere qui una conoscenza dei Celti più antica e certamente meno profonda rispetto alla fase posidoniana.“

[499] Zu den historischen Ereignissen s. die Darstellung von Nachtergael (1975) 140–150, Curchin (1995) 68.

[500] Eine frühe Ausnahme bildet Jullian (1903b) 9, 66 und Jullian (1926) II 170, der die hier von Pausanias beschriebene Usance mit der Nachricht bei Sil. Ital. Pun. 3,340–343 [**53 T 1**] in Zusammenhang bringt und mit der keltischen Vorstellung einer Reise der Toten in die Anderswelt verbindet, s. dazu auch Brunaux (1991) 10 f. und Sopeña Genzor (1995) 198.

[501] Tierney (1959/60) 196, zu Recht von Curchin (1995) 69 kritisiert.

klären lasse.[502] Die nächste Parallele zur Pausaniasüberlieferung findet sich in einem Ritual, wie es uns durch Silius Italicus und Aelianus für die Kelten Hispaniens überliefert ist.[503] Demnach galt es bei den Keltiberern als ehrenvoll, in der Schlacht zu fallen, und es wurde als ein Frevel angesehen, einen solchen Leichnam zu verbrennen. Sie glaubten zu den Göttern im Himmel zu kommen, wenn ein hungriger Geier den gefallenen Körper verzehrte (Sil. Ital. Pun. 3,342 f. [**53 T 1**]: ... *caelo credunt superisque referri,/ impastus carpat si membra iacentia vultur*). Hinter dieser Praxis steht mit Sicherheit eine ganz konkrete Jenseitsvorstellung, der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod. Den Besten, sprich den auf dem Schlachtfeld gefallenen Kriegern, ist es vorbehalten, daß ihre Leichname von Geiern, die wohl die Funktion eines Psychopompos hatten, verschlungen und verdaut und so in eine himmlische Sphäre aufgenommen wurden. Neben den antiken Texten findet dieses Ritual eine Bestätigung in Darstellungen auf numantinischer Keramik und Grabmonumenten.[504] Das Verhalten der Galater bei den Thermopylen läßt sich am besten verstehen, wenn man es mit dem keltiberischen Ritual des Aussetzens des toten Kriegers vergleicht und „should therefore be seen, not as an neglect, but as a most honourable treatment that Celts could accord to their valorous dead."[505] Jedenfalls spricht das Testimonium des Pausanias dafür, daß diese Praxis kein Spezifikum keltischer Krieger in Hispanien war, wie bis vor kurzem noch angenommen wurde, sondern eine sehr viel weitere Verbreitung besessen hat, wofür sich auch archäologische Funde und ikonographische Zeugnisse beibringen lassen.[506]

74 T 5 Pausanias *perieg*. 10, 22,3

III p. 576,12–17 Hitzig – Blümner = III p. 160,26 – 161,6 Spiro; Zwicker 77:

καὶ τὰ ἐς Καλλιέας Κόμβουτις οἱ ἐργασάμενοι καὶ Ὀρεστόριος ἦσαν, ἀνοσιώτατά τε ὧν ἀκοῇ ἐπιστάμεθα καὶ οὐδὲν τοῖς ἀνθρώπων τολμήμασιν ὅμοια. γένος μέν γε πᾶν ἐξέκοψαν τὸ ἄρσεν, καὶ ὁμοίως γέροντάς τε καὶ τὰ νήπια ἐπὶ τῶν μητέρων τοῖς μαστοῖς ἐφόνευον· τούτων δὲ καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ γάλακτος πιότερα ἀποκτείναντες ἔπινόν τε οἱ Γαλάται τοῦ αἵματος καὶ ἥπτοντο τῶν σαρκῶν.

Die an den Kalliern von Komboutis und Orestorios begangenen Taten sind die frevelhaftesten, von denen wir Kunde haben, und ohne Parallele unter den menschlichen Verbrechen. Sie liquidierten nämlich die gesamte männliche Bevölkerung, alte Männer mordeten sie ebenso wie Kleinkinder an der Mutterbrust; ja von diesen getöteten Säuglingen tranken die Galater sogar das Blut und aßen das Fleisch derjenigen, die durch die Milch besonders fett geworden waren.

Diese Nachricht aus Pausanias' Bericht über die Kelteninvasion in Griechenland steht in einem Abschnitt, in welchem der brutale Überfall auf die Stadt Kallion beschrieben wird (10, 22,2–7). Nur wenige Tage nach der für die Galater verlustreichen Schlacht bei den Thermopylen (Spätherbst 279 v. Chr.) kommandierte Brennus von sei-

[502] Jullian (1903b) 9, Marco Simón (1989) 128, Francisco Marco Simón, Los celtas, Madrid 1990, 136, Brunaux (1991) 10 f., Brunaux (1994/95) 23, Curchin (1995) 68–71, Sopeña Genzor (1995) 198–203, Brunaux (1996) 167, Marco Simón (1998) 127 f., Brunaux (2000) 222, Brunaux (2002) 244, Brunaux [2003] 562, Brunaux [2004] 118–120, Sopeña Genzor [2005] 383, Marco Simón [2005a] 117, Marco Simón [2007a] 92, Marco Simón [2007b] 164 + A. 35, vgl. auch Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 243, Rankin (1996) 170. – Ungerechtfertigt ist die Kritik an der älteren Forschung von Curchin (1995) 68 A. 4: „Most modern scholars, including those whom one would have expected to discuss the text in detail, have bypassed the question in silence"; denn er nennt außer Tierney (1959/60) keine der oben angeführten älteren Arbeiten.

[503] Sil. Ital. Pun. 3,340–343 [**53 T 1**]; 13,471 f. [**53 T 6**] und Aelian. de nat. animal. 10, 22 [**86 T 1**]. Zu diesen Texten fügt Sopeña Genzor (1995) 218 f. noch eine Passage aus Oros. 5, 7,15 [**121 T 2**] hinzu, wo im Zusammenhang der Belagerung von *Numantia* davon die Rede ist, daß die Keltiberer die zur Bestattung angebotenen Körper ihrer Gefallenen nicht annehmen wollten (... *corpora interfectorum ad sepulturam oblata noluerunt*).

[504] S. dazu die ausführliche Darstellung bei Sopeña Genzor (1995) 198–262 und Marco Simón (1998) 125 f. Für das archäologische Material s. den Kommentar zu Sil. Ital. Pun. 3,340–343 [**53 T 1**].

[505] Curchin (1995) 71.

[506] S. dazu Curchin (1995) 70, der auf die Ausgrabungen im britannischen hill-fort bei Danebury verweist. Die dort gefundenen Menschenknochen könnten u. U. als Beispiel für rituelle Leichenaussetzung gedeutet werden. Ferner Marco Simón (1998) 127 f., der auf die berühmten Funde in den belgischen Kultstätten von Gournay-sur-Aronde und Ribemont-sur-Ancre hinweist. S. dazu die Arbeiten von Brunaux (1995a), Brunaux (1995b), Brunaux (1997).

nem Heereszug einen Teil ab und stellte dieses Detachement, das angeblich 40 000 Mann Infanterie und 800 Reiter umfaßte[507], unter den Befehl von Orestorios und Komboutis.[508] Diese Truppenabteilung fiel plündernd und brandschatzend in Aitolien ein, und zwar mit dem von Brennus wohlkalkulierten Zweck, die Aitoler zum Abzug von den Thermopylen zu zwingen.[509] Besonders hart traf es die Kallier (Καλλιεῖς), einen östlichen Teilstamm der aitolischen Ophi(on)eis, die das Tal des oberen Daphnos bewohnten und deren Hauptort Kallion (oder Kallipolis) mit Ruinen beim heutigen Dorf Velouchovo zu identifizieren ist.[510] Pausanias zufolge sollen die Galater unsägliche Greueltaten an der dortigen Bevölkerung verübt haben. Sie vergewaltigten nicht nur alle Lebenden, sondern vergingen sich auch an den Toten. Ein solcher Schrecken ging von ihnen aus, daß sich alle Frauen, die einer Waffe habhaft werden konnten, freiwillig das Leben nahmen. Überdies plünderten sie die Häuser und Heiligtümer und brannten die Stadt völlig nieder.[511] Unter den geschilderten Verbrechen fehlt auch nicht die Beschuldigung, daß sie die besonders wohlgenährten Säuglinge gegessen und deren Blut getrunken haben sollen. In der ganzen Schilderung des Überfalls auf Kallion werden die Galater durch ihre außergewöhnliche *feritas* charakterisiert, die gleichsam in Kannibalismus kulminiert. Für all diese Vorgänge ist Pausanias unsere einzige literarische Quelle.[512] Daß Kallion tatsächlich gebrandschatzt wurde, bestätigt freilich auch die Archäologie. Bei Grabungen in Velouchovo in den späten 70er Jahren des 20. Jh.s wurden mehrere vom Feuer zerstörte Gebäude entdeckt, darunter auch das Stadtarchiv, im dem sich mehr als 600 Siegelabdrücke aus Ton, den das Feuer gehärtet hatte, fanden, wobei die Serie dieser Siegel in die Zeit vor 279 v. Chr. zu datieren ist.[513] Fraglich muß allerdings bleiben, inwieweit die von Pausanias den Galatern zugeschriebenen Untaten glaubhaft sind. Zweifellos wird es zu kriegsbedingten Ausschreitungen gekommen sein. Im Krieg standen und stehen Plünderungen und Vergewaltigungen bedauerlicherweise auf der Tagesordnung. Dennoch scheint mir das von Pausanias überlieferte Bild des keltischen Verhaltens reichlich übertrieben und propagandistisch verzerrt zu sein. Gerade der Kannibalismusvorwurf eignet sich wunderbar dazu, den Gegner als barbarischen Unmenschen zu stigmatisieren.[514] Bezeichnend hierfür ist auch, daß der Perieget wenig später die Galater mit den aus Homers *Odyssee* bekannten Menschenfressern, den Laistrygonen und dem Kyklopen Polyphem, vergleicht.[515] Ich schließe mich daher jenen

[507] Paus. 10, 22,2; 7. Zu diesen Angaben vermerkt Strobel (1996) 223 A. 300, daß zwar die Zahl von 800 Reitern eine realistische Größe sein dürfte, nicht jedoch die 40 000 Mann Fußvolk.

[508] Zu diesen beiden PNN s. die Bemerkungen bei Holder I 1072, II 871, Schmidt (1957) 178, Dressler (1967) 152.

[509] Zum historischen Kontext vgl. Rankin (1996) 93 f., Strobel (1996) 223, Freeman [2006] 34.

[510] Zu den Kalliern und der Lokalisierung ihres Hauptortes s. Hans von Geisau, Kallipolis (11.), RE X.2 (1919) 1661 f., Nachtergael (1975) 146 A. 94, Ernst Meyer, Kallieis, KlP III (1979) 70, Christian Habicht, Pausanias und seine »Beschreibung Griechenlands«, München 1985, 44–46, Felix Eckstein – Peter C. Bol (Hgg.), Pausanias. Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer, ³Zürich-München 1986–1989, III 380 A. 101.

[511] Paus. 10, 22,4–6. – Hierzu vermerkt Strobel (1996) 223: „Auch die Vergewaltigung der Frauen durch die Kelten muß dabei vor einem rituellen Hintergrund gesehen werden, wie die Schändung von Heiligtümern und sakralrechtlich Geschütztem der Zerstörung der Bindung von Volk und Gottheit bzw. der Vernichtung von Integrität und Souveränität des Gegners dienen sollte."

[512] Soferne nicht zwei Verse des Kallimachos (hymn. 4,179 f.: ... ἴδωσι δὲ πίονα καπνὸν/ γείτονος αἰθομένοιο ... – „... sie werden sehen den dicken Rauch ihres brennenden Nachbarn") auf die Brandschatzung Kallions anspielen, wie erstmals Wilhelm Hendrikus Mineur, Callimachus. Hymn to Delos, Introduction and Commentary, Leiden 1984, 174 vermutet hat. Diesem Vorschlag folgt auch Markus Asper, Kallimachos, Werke, Darmstadt 2004, 429 A. 25, skeptisch äußert sich dagegen Tomaschitz (2002) 127 A. 501.

[513] S. dazu Habicht, a.a.O. 45 f., Eckstein – Bol – Meyer, a.a.O. III 380 A. 101.

[514] Zum Problem des Kannibalismus s. die wichtigen Bemerkungen von Kistler [2009] 208–211 sowie die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,3 [**20 T 14**] und Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**] mit weiterer Literatur.

[515] Paus. 10, 22,7: Καλλιεῦσι δὲ καίπερ δεινὰ οὕτω παθοῦσιν ὡς μηδὲ τὰ ὑπὸ Ὁμήρου πεποιημένα ἔς τε Λαιστρυγόνας καὶ ἐς Κύκλωπα ἐκτὸς εἶναι δοκεῖν ἀληθείας, ... (Obwohl die Kallier so Schreckliches erlitten, daß selbst das, was Homer von den Laistrygonen und dem Kyklopen erzählt, die Wahrheit zu sein scheint, ...). – Ein ganz ähnlicher Gedankengang findet sich auch bei Plin. nat. hist. 7, 9 [**48 T 8**]: *esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus. id ipsum incredibile fortasse, ni cogitemus in medio orbe terrarum* [*ac Sicilia et Italia*] *fuisse gentes huius monstri, Cyclopes et Laestrygones, et nuperrime trans Alpis hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abest.*

Forschern an, die Pausanias' Bericht in diesem Punkt für unglaubwürdig erachten.[516] Aber auch wenn man diese Nachricht für authentisch hält, besitzt die hier beschriebene Form der Anthropophagie mit Sicherheit keinen religiösen Hintergrund,[517] sondern ist bestenfalls der Kategorie des „revenge“ oder „insult“ Kannibalismus zuzuordnen.[518]

74 T 6 [F ?] **Pausanias** *perieg.*10, 23,1 f.

III p. 579,7–16 Hitzig – Blümner = III p. 164,15–28 Spiro = Zwicker 77:

Βρέννῳ δὲ καὶ τῇ στρατιᾷ τῶν τε Ἑλλήνων οἱ ἐς Δελφοὺς ἀθροισθέντες ἀντετάξαντο καὶ τοῖς βαρβάροις ἀντεσήμεινε τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ ταχύ τε καὶ ὧν ἴσμεν φανερώτατα. ἥ τε γὰρ γῆ πᾶσα, ὅσην ἐπεῖχεν ἡ τῶν Γαλατῶν στρατιά, βιαίως καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσείετο τῆς ἡμέρας, βρονταί τε καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐγίνοντο. (2) καὶ αἱ μὲν ἐξέπληττόν τε τοὺς Κελτοὺς καὶ δέχεσθαι τοῖς ὠσὶ τὰ παραγγελλόμενα ἐκώλυον, τὰ δὲ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἐς ὅντινα κατασκήψαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησίον καὶ αὐτοὺς ὁμοίως καὶ τὰ ὅπλα ἐξῆπτε. τά τε τῶν ἡρώων τανικαῦτά σφισιν ἐφάνη φάσματα, ὁ Ὑπέροχος καὶ ὁ Λαόδοκός τε καὶ Πύρρος. οἱ δὲ καὶ τέταρτον τὸν Φύλακον ἐπιχώριον Δελφοῖς ἀπαριθμοῦσιν ἥρωα.

Brennus und seinem Heer stellten sich die in Delphi versammelten Griechen entgegen, und den Barbaren wurden vom Gott umgehend schlechte Vorzeichen gesandt, die deutlichsten, von denen wir wissen. Denn die ganze Erde, soweit sie vom Heer der Galater besetzt war, bebte heftig und für den Großteil des Tages, es gab ununterbrochen Donner und Blitze. (2) Und jenes Donnerkrachen versetzte die Kelten in Schrecken und hinderte sie daran, die Befehle zu verstehen, und die Blitze aus dem Himmel entflammten nicht nur denjenigen, den sie trafen, sondern auch die in der Nähe Stehenden, und zwar diese selbst sowie deren Waffen. Dann erschienen ihnen die Gestalten der Heroen Hyperochos, Laodokos und Pyrrhos. Einige zählen noch als Vierten den Phylakos, einen lokalen Heros von Delphi, hinzu.

Diese Nachricht ist aus Pausanias' Schilderung des keltischen Angriffs auf das Heiligtum in Delphi entnommen. Das von Brennus angeführte Unternehmen scheiterte bekanntlich am Widerstand der vereinten griechischen Truppen. Dieser spektakuläre und vor allem unerwartete Erfolg über die Galater wurde von den Griechen sehr bald

[516] Tierney (1959/60) 196: „Again the blood-curdling account of the slaughter at Callium in Aetolia obviously contains a good deal of propaganda.“ – Curchin (1995) 70 A. 15: „Although this story sounds fictious, it could have been inspired by a known or suspected Gallic custom of eating enemies.“ – Rankin (1996) 94: „Pausanias' account compares the behaviour of the Celts to that of Laestrygonians and the Cyclops in the *Odyssey*. Possibly, Greek propaganda added to the story of Callium the item that the warriors ate the flesh of infants and drank their blood.“ – Strobel (1996) 223 A. 301: „Nur einen allgemein verbreiteten Topos gibt allerdings der Vorwurf wieder, die Kelten hätten das Blut der abgeschlachteten Kleinkinder getrunken und ihr Fleisch gegessen.“ – Curchin (1999) 272: „Pausanias' tale of the Gauls eating babies at Callio is scarcely credible; it sounds like a clumsy and slanderous attempt to portray the Gauls as subhuman.“ – Freeman [2006] 34: „Allowing for a large measure of exaggeration in Pausanias's account, the destruction of Callium was certainly cruel.“ – Kurt Tomaschitz, Die literarische Evidenz zu den Kelteneinfällen in frühhellenistischer Zeit, in: Birkhan [2007] 559–571, spez. 563: „Die Eroberung von Kallion gibt Pausanias die Gelegenheit, in dieser Hinsicht besonders dick aufzutragen und im negativsten Sinn „barbarische“ Akte wie Kannibalismus, Vergewaltigungen selbst toter Frauen und Mädchen und die Nichtbestattung der eigenen Gefallenen auszumalen.“

[517] Anders Peschel (1989) 279 A. 3, „Um kultische Anthropophagie wird es sich auch bei der von Pausanias (X, 22.3) wiedergegebenen Nachricht handeln, daß die Galater in Griechenland Säuglinge töteten, von ihrem Blut tranken und von ihrem Fleisch aßen, sofern nicht eine der üblichen Übertreibungen keltischen Vorgehens zugrundeliegt.“ – Auch Jullian (1903b) 56 A. 2 denkt an einen rituellen Hintergrund und schreibt dazu: „Nous voyons là toujours le procédé habituel des écrivains grecs et latins lorsqu'ils parlent des Barbares, généralisant et transformant en faits profanes, ridicules ou coupables, des actes épars de ritualisme.“; vgl. auch Jullian (1903b) 84 + A. 1. – MacCulloch (1911) 239 und Clemen (1941/42) 129 scheinen die Überlieferung ebenfalls für authentisch zu halten; Birkhan (1997) 802 f. A. 10 nennt die Pausaniasstelle als Beispiel für kriegsbedingten Kannibalismus.

[518] Zu den unterschiedlichen Kategorien s. die Arbeit von Curchin (1999) 269–274.

mit dem Eingreifen übernatürlicher Kräfte er- und somit mythisch verklärt.[519] Auch Pausanias bietet eine stark idealisierte Version der Ereignisse. Demnach wären die Kelten durch von *Apollon* gesandte Prodigien auf unmißverständliche Weise gewarnt worden: Erdbeben, Donner und Blitz hätten das drohende Unheil angekündigt; außerdem seien zum Schutz Delphis auch die φάσματα diverser Heroen in Erscheinung getreten. Ganz ähnlich wird der Vorfall im ersten Buch der περιήγησις geschildert. Als die Galater mit den Griechen handgemein wurden, „da fuhren Blitze und vom Parnaß abgebrochene Felsen in die Galater und Schreckbilder bewaffneter Männer traten den Barbaren entgegen. Von diesen sind, so sagt man, Hyperochos und Amadokos von den Hyperboreern gekommen und der dritte war Pyrrhos, der Sohn des Achilleus."[520] Diese Berichte sind freilich von recht eingeschränktem Quellenwert. Es steht nämlich außer Zweifel, daß Pausanias (respektive seine literarische Vorlage) starke Anleihen an Herodots kanonischer Darstellung des persischen Angriffs auf Delphi genommen hat. Danach seien auf die Perser, als sie den Tempel der *Athena Pronoia* stürmen wollten, Blitze niedergefahren sowie zwei Bergspitzen des Parnaß herabgestürzt.[521] Außerdem sollen ihnen die Heroen Phylakos und Autonoos erschienen sein und einige ihrer Leute erschlagen haben.[522] Die *imitatio Herodoti* bei Pausanias liegt auf der Hand.[523] Sein Bericht ist dennoch nicht als pure Fiktion zu werten, wie die Untersuchungen von Cinzia Bearzot gezeigt haben. Für die italienische Forscherin ist als historisch zu erachten, daß die vor Delphi stehenden Galater von einem plötzlichen Wintereinbruch mitsamt Gewitter überrascht und hiervon nachhaltig behindert wurden. Dieses atmosphärische Phänomen wurde dann später um mirakulöse Elemente erweitert.[524]

Man mag sich die Frage stellen, warum Johannes Zwikker die vorliegende Nachricht überhaupt in seine Sammlung aufgenommen hat. Ich vermute, daß er die Furcht der Galater vor dem Donner (… αἱ [sc. βρονταί] μὲν ἐξέπληττόν τε τοὺς Κελτούς …) als religiös motiviert betrachtet hat. Damit ließe sich zum einen die für die Kelten bezeugte Angst vor einem Himmeleinsturz, zum anderen deren Himmels- und Donnergott *Taranis* verbinden.[525] Solche Assoziationen hat die Pausaniasstelle jedenfalls zuweilen in der keltologischen Forschung hervorgerufen.[526] In diese Richtung geht etwa Joël Le Gall, für den „dans la tempête […] les Gaulois ont certainement reconnu une manifestation de leur dieu du ciel et comme les Grecs ils ont considéré l'événement comme un miracle, mais un miracle qui était dirigé contre eux."[527] Interpretationen dieser Art sind zumindest sehr problematisch. Wie schon Kurt Tomaschitz ganz zu Recht betont hat, wäre es höchst ungewöhnlich, wenn in der Schilderung des Angriffs auf Delphi originär keltische Elemente zu finden sind. Es ist nämlich „nicht sehr wahrscheinlich, daß die Griechen in diesem so wichtigen Punkt nicht aus der eigenen Vorstellungskraft geschöpft, die Rettung Delphis nicht aus ihnen selbst geläufigen mythischen Zusammenhängen erklärt haben sollen."[528] Pausanias' Kampfesdarstellung ist von allgemeiner Barbarentopik geprägt und m. E. als Quelle für die altkeltische Religion ohne Wert.

[519] S. dazu weit ausführlicher Cinzia Bearzot, Fenomeni naturali e prodigi nell'attacco celtico a Delfi (279 a.C.), in: Marta Sordi (Hg.), Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità (= Contributi dell'Istituto di storia antica 15), Mailand 1989, 71–86 und Cinzia Bearzot, Storia e Storiografia Ellenistica in Pausania il Periegeta, Venedig 1992, 103–125.

[520] Übersetzung von Tomaschitz (2002) 110 von Paus. 1, 4,4: … ἐνταῦθα κεραυνοί τε ἐφέροντο ἐς τοὺς Γαλάτας καὶ ἀπορραγεῖσαι πέτραι τοῦ Παρνασσοῦ, δείματά τε ἄνδρες ἐφίσταντο ὁπλῖται τοῖς βάρβαροις. τούτων τοὺς μὲν ἐξ Ὑπερβορέων λέγουσιν ἐλθεῖν, Ὑπέροχον καὶ Ἀμάδοκον, τὸν δὲ τρίτον Πύρρον εἶναι τὸν Ἀχιλλέως. – Zu den verschiedenen von Pausanias angeführten Heroen vgl. Bearzot, Fenomeni a.a.O. 73 f., 82–86, Bearzot, Storia a.a.O. 104–106.

[521] Hdt. 8, 37,3.

[522] Hdt. 8, 38 f.

[523] S. dazu auch Sanchez Hernández [2004] 183–204, spez. 201 f.

[524] Bearzot, Fenomeni a.a.O. 78 f.

[525] S. dazu die Kommentare zu Ptolem. FGrHist 138 F 2 = Strab. Geogr. 7, 3,8 [**7 T 1**] (Himmeleinsturz) und Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**] (*Taranis*).

[526] Vgl. etwa die Bemerkungen von Jullian (1903b) 79, Le Roux (1958/59) 35, Wightman (1985) 554 + A. 33, Sopeña Genzor (1995) 38 A. 61, Vendryes (1997) 32.

[527] Joël Le Gall, De Delphes au Pont Milvius. Reflets de traditions celtiques dans les textes grecs et latins?, REL 55 (1977) 270–281, spez. 276.

[528] Tomaschitz (2002) 114.

74 T 7 [?] Pausanias *perieg.* 10, 23,12

III p. 581,22–25 Hitzig – Blümner = III p. 167,20–25 Spiro:

τῷ δὲ Βρέννῳ κατὰ μὲν τὰ τραύματα ἐλείπετο ἔτι σωτηρίας ἐλπίς· τῶν δὲ πολιτῶν φόβῳ φασὶν αὐτὸν καὶ τῇ αἰδοῖ πλέον, ἅτε τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι κακῶν αἴτιον, ἑκουσίως ἀφεῖναι τὴν ψυχὴν ἀκράτου πίνοντα τοῦ οἴνου.

Dem Brennus blieb trotz seiner Wunden noch Hoffnung auf Heilung: Er soll aber aus Angst vor seinen Mitbürgern und mehr noch aus Scham, weil er ja an den [sc. von den Galatern erlittenen] Übeln in Griechenland schuld war, sein Leben freiwillig beendet haben, indem er ungemischten Wein trank.

Diese Stelle aus Pausanias' Bericht über den Kelteneinfall nach Griechenland ist ein weiterer Beleg für den Selbstmord des Galaterkönigs Brennus, der ebenfalls bei Diodor (22, 9,1–3 [**29 T 6**]), Iustinus (24, 8,10–12 [**108 T 4**]) und Iulius Paris (1, 1, ext. 9 [**118 T 1**]) überliefert ist. Die Übereinstimmungen und Differenzen, die sich in den literarischen Nachrichten über diesen Suizid finden, und die möglicherweise dahinterstehenden religiösen Motive habe ich bereits ausführlich im Kommentar zur Diodorstelle behandelt.

75. Aulus Gellius

Aulus Gellius[529] lebte im 2. Jh. n. Chr. und ist höchstwahrscheinlich in Rom geboren, wobei sein genaues Geburtsdatum unsicher ist (113?, 123?, jedenfalls vor 130). Er studierte Rhetorik und Grammatik bei diversen Lehrern, unter anderem auch in Athen, wo er sich noch vor 165 n. Chr. für ein Jahr aufhielt. Dort konzipierte er auch die *noctes Atticae*, von deren zwanzig Büchern uns bis auf das achte alle erhalten sind. Die Sammlung dürfte in den 70er Jahren ausgearbeitet und nach 179, dem Jahr von Herodes Atticus' Tod, publiziert worden sein. In diesen Büchern wurden unterschiedlichste Probleme aus Philosophie, Textkritik, Rechtswissenschaft, Sakrallehre und anderen Bereichen erörtert, und sie stellen eine reiche Fundgrube an Zitaten älterer, nicht mehr erhaltener Autoren dar, vergleichbar dem *Gelehrtenmahl* (Δειπνοσοφισταί) des Athenaios von Naukratis.

75 T 1 Aulus Gellius *noct. Att.* 3, 9,7

²I p. 145,18–23 Marshall:

eadem sententia est illius quoque veteris proverbii, quod ita dictum accepimus: ‚aurum Tolosanum'. nam cum oppidum Tolosanum in terra Gallia Quintus Caepio consul diripuisset multumque auri in eius oppidi templis fuisset, quisquis ex ea direptione aurum attigit misero cruciabilique exitu perit.

Denselben Sinn hat auch jenes alte Sprichwort, das wir folgendermaßen vernommen haben: ‚Tolosanisches Gold' (*aurum Tolosanum*). Denn nachdem der Konsul Quintus Caepio das *oppidum* von Tolosa in Gallien geplündert hatte und es in den Tempeln des *oppidum* viel Gold gab, ist jeder, der Gold aus dieser Plünderung berührt hat, auf elende und qualvolle Weise umgekommen.

Dieses bei Johannes Zwicker fehlende Zeugnis[530] ist ein weiterer Beleg für das in der Antike legendenumwobene *aurum Tolosanum*, über das ich bereits im Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**]) ausführlich gesprochen habe. Da dort alles Wesentliche für das Verständnis auch der vorliegenden Stelle gesagt ist, beschränke ich mich hier auf einige Zusatzbemerkungen: Im unmittelbaren Kontext dieser Stelle aus dem 9. Kapitel des dritten Buches der *noctes Atticae* erklärt Gellius den sprichwörtlich gewordenen Begriff *equus Seianus*. Von diesem Pferd wird überliefert, daß es allen seinen Besitzern Verderben und Tod gebracht haben soll.[531] Daraus

[529] Zu Aulus Gellius s. Duval (1971) 445–447, Władysław Strzelecki, Gellius (II.), KlP II (1979) 727 f., Klaus Sallmann, Aulus Gellius, in: HLL 4 (1997) § 408 und ausführlicher Graham Anderson, Aulus Gellius: A Miscellanist and his World, ANRW II 34.2 (1994) 1834–1862, Leofranc Holford-Strevens – Amiel Vardi (Hgg.), The Worlds of Aulus Gellius, Oxford 2004.

[530] Erwähnt oder kurz behandelt wird die Stelle etwa bei Jullian (1903b) 44 A. 2, 96 + A. 2, Jullian (1926) III 64 + AA. 5 f., Duval (1971) 446, Labrousse (1968) 135 f. + AA. 136; 147, Nachtergael (1975) 100 A. 342, Zecchini (1984a) 70 A. 101, Roman (1987) 222, 226 A. 4, 228 A. 26, Urban (1999) 15, Rübekeil (2002) 322 A. 1488.

wiederum entstand die Redewendung „jener Mensch hat ein Seianisches Pferd“ (3, 9,6: *ille homo habet equum Seianum*), im Sinne von „er ist im Besitz einer Sache, die ihn ins Unglück stürzen wird“. Zur Illustration dieses Sprichwortes führt Gellius hier noch ein anderes von ähnlicher Bedeutung an, nämlich jenes vom *aurum Tolosanum*, das für ein zu Unrecht erworbenes Gut, welches Verderben bringt, gebraucht wurde. In wenigen Worten werden dann noch die Ereignisse genannt, die für die Entstehung dieses Ausdrukkes verantwortlich waren. Hierüber informieren zum Teil wesentlich ausführlicher Poseidonios/Strabon, Cassius Dio, Iustinus und Orosius.[532] Gellius hingegen, der ja keine historiographischen Intentionen verfolgt, beschränkt sich auf das Notwendigste. Genannt werden lediglich der maßgeblich beteiligte Konsul Q. Servilius Caepio, der Ort des Geschehens Tolosa (j. Vielle-Toulouse) und die in den dortigen Tempeln aufbewahrten Mengen an Gold, dessen Plünderer allesamt ein qualvolles Ende gefunden haben sollen. Auch wenn bei Gellius weitere Details, wie die Herkunft des *aurum Tolosanum* aus Delphi, nicht erwähnt werden, gehört er mit Timagenes, Cassius Dio, Iustinus und Orosius zweifellos zu den Vertretern der Vulgata.[533] In dieser bald nach den Ereignissen in Südgallien herausgebildeten Version wurde die Niederlage des Caepio bei Arausio und sein ruhmloses Ende im Exil als Bestrafung für das in Tolosa an den Tempelschätzen verübte Sakrileg interpretiert. Und gerade diese unhistorische und moralisierende Deutung findet sich deutlich auch bei Gellius wieder.[534]

Dank der erhaltenen Parallelberichte können wir uns eine Vorstellung davon machen, wie es zur Genese dieser Redensart gekommen ist. Daß das *aurum Tolosanum* tatsächlich als sprichwörtlicher Begriff in Verwendung war, erfahren wir jedoch nur hier bei Aulus Gellius. Interessant ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch, daß dieses Sprichwort noch im beginnenden 19. Jahrhundert nichts von seiner Anschaulichkeit verloren hat, denn in seinen *Mémoires d'Outre-Tombe* konnte Chateaubriand von sich selbst sagen: „J'ai certainement de l'or de Toulouse, à en juger par les désastres de ma vie; qui plus que moi a cependant respecté le temple d'Apollon.“[535]

Für die mit dem *aurum Tolosanum* verknüpften religionshistorischen Probleme gibt die Gelliusstelle jedenfalls nicht viel her. Als Herkunftsort des Goldes – von Silber ist gar nicht mehr die Rede – werden Tempel im Plural genannt (*multumque auri in eius oppidi templis*). Dieser Angabe widersprechen zum Teil die parallelen Nachrichten bei Poseidonios/Strabon, Cassius Dio, Iustinus und Orosius. Bei der Frage nach dem oder den (sakralen?) Aufbewahrungsorten der tolosanischen Schätze verdient m. E. lediglich die bei Strabon erhaltene Schilderung des Poseidonios Vertrauen. Die diesbezüglichen Behauptungen bei den Vertretern der Vulgata besitzen hingegen keinen Quellenwert.[536] Auch über den genaueren Zweck der Edelmetalldeponierungen wird bei Gellius nichts gesagt. Er dürfte sie jedoch offensichtlich als Weihegaben verstanden haben, deren Schändung Caepio in der Folge zum Verhängnis wurde.

[531] Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,3: *sed eundem equum tali fuisse fato sive fortuna ferunt*, *ut quisquis haberet eum possideretque*, *ut is cum omni domo*, *familia fortunisque omnibus suis ad internecionem deperiret*.

[532] Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**], Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**], Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**]. – Eine Anspielung auf das *aurum Tolosanum* findet sich möglicherweise auch in einem Fragment Varros (Sesqueulixes F 474 Bücheler [**25 T 1**]), dessen Deutung jedoch umstritten ist.

[533] Timagenes FGrHist 88 F 11 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**], Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**], Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**]. – Zur Kritik an dieser Version s. Poseid. FGrHist 87 F 33 [**20 T 5**].

[534] S. dazu Labrousse (1968) 135 + A. 136, Zecchini (1984a) 70 + A. 101, Kistler [2009] 267 + A. 88.

[535] Zitiert nach Labrousse (1968) 136 A. 148; vgl. Roman (1987) 228 A. 27.

[536] Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], unsere erwiesenermaßen beste Quelle hierfür, nennt als Aufbewahrungsort der Edelmetallbaren zum einen Heiligtümer (τὰ μὲν ἐν σηκοῖς) und zum anderen heilige Teiche (oder Sümpfe) (τὰ δ᾽ ἐν λίμναις ἱεραῖς). Zusätzlich erwähnt er noch éin Heiligtum in Tolosa, in dem besonders viele Weihegaben niedergelegt worden waren (ἐν δὲ τῇ Τολώσσῃ καὶ τὸ ἱερὸν ἦν ἅγιον ...). – Im Widerspruch hierzu und untereinander stehen die Angaben der sog. Vulgata: Ebenfalls von Heiligtümern im Plural (ἱερά) spricht Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**]. – Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**] berichtet, daß die Tektosagen Gold und Silber in éinem See versenkt haben (*in Tolosensem lacum mergerent*). – Nach Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**] hat Caepio die Schätze aus éinem Tempel eines *Apollo* geraubt (*e templo Apollinis sustulit*).

75 T 2 Aulus Gellius *noct. Att.* 15, 22,1–10

[2]II p. 466,13 – 467,13 Marshall:

Sertorius, vir acer egregiusque dux, et utendi regendique exercitus peritus fuit. (2) is in temporibus difficillimis et mentiebatur ad milites, si mendacium prodesset, et litteras compositas pro veris legebat et somnium simulabat et falsas religiones conferebat, si quid istae res eum apud militum animos adiutabant. (3) illud adeo Sertori nobile est: (4) cerva alba eximiae pulchritudinis et vivacissimae celeritatis a Lusitano ei quodam dono data est. (5) hanc sibi oblatam divinitus et instinctam Dianae numine conloqui secum monereque et docere, quae utilia factu essent, persuadere omnibus instituit ac, si quid durius videbatur, quod imperandum militibus foret, a cerva esse monitum praedicabat. id cum dixerat, universi tamquam si deo libentes parebant. (6) ea cerva quodam die, cum incursio esset hostium nuntiata, festinatione ac tumultu consternata in fugam se prorupit atque in palude proxima delituit et postea requisita perisse creditast. (7) neque multis diebus post inventam esse cervam Sertorio nuntiatur. (8) tum qui nuntiaverat, iussit tacere ac, ne cui palam diceret, interminatus est praecepitque, ut eam postero die repente in eum locum, in quo ipse cum amicis esset, inmitteret. admissis deinde amicis postridie visum sibi esse ait in quiete cervam, quae perisset, ad se reverti et, ut prius consuerat, quod opus esset facto, praedicere; (9) tum servo, quod imperaverat, significat, cerva emissa in cubiculum Sertorii introrupit, clamor factus est et orta admiratio est. eaque hominum barbarorum credulitas Sertorio in magnis rebus magno usui fuit. (10) memoriae proditum est ex his nationibus, quae cum Sertorio faciebant, cum multis proeliis superatus esset, neminem umquam ab eo descivisse, quamquam id genus hominum esset mobilissimum.

Sertorius, ein tatkräftiger strenger Mann und ausgezeichneter Heerführer, wußte sehr gut, wie er ein Heer zu halten und zu leiten habe. (2) Dieser erlaubte sich in höchst bedenklichen Lagen gegen seine Soldaten Lügen, wenn ihm die Unwahrheit von Nutzen schien, zeigte ihnen erdichtete Briefe als wahre vor, brauchte oft einen Traum als Vorwand, benützte falsche Religiosität, wenn diese Dinge ihm irgendwie für die Stimmung der Soldaten förderlich schienen. (3) Folgende Sache ist von ihm besonders berühmt: (4) Eine weiße Hirschkuh von außergewöhnlicher Schönheit und behendester Schnelligkeit war ihm von einem Lusitanier zum Geschenk gemacht worden. (5) Nun ließ er nicht nach (und verstand es), allen die Überzeugung beizubringen, diese sei ihm durch göttliche Fügung verliehen worden und werde auf Geheiß der Diana beseelt, mit ihm zu unterhandeln, ihm Mahnungen und Winke zu erteilen, und nützliche Ratschläge an die Hand zu geben, und wenn er irgendeinmal eine scheinbar ziemlich harte Verordnung und Zumutung an die Soldaten zu stellen gezwungen war, ließ er verbreiten, daß ihm die Mahnung dazu durch die Hirschkuh erteilt worden sei. Nach einer solchen Mitteilung gehorchten dann sofort alle willig, gleichsam wie auf einen Götterspruch. (6) Diese Hirschkuh hatte sich nun eines Tages, als ein Überfall von seiten der Feinde gemeldet wurde, durch die Hast und den Aufruhr erschreckt, auf die Flucht gemacht und sich im nächsten Sumpf verkrochen, und als sie nachher (vergebens) gesucht worden war, glaubte man, daß sie umgekommen sei. (7) Jedoch nicht viele Tage nachher wird dem Sertorius gemeldet, daß die Hirschkuh sich wieder gefunden habe. (8) Hierauf befahl er dem Überbringer dieser Nachricht darüber Stillschweigen zu wahren und untersagte ihm aufs strengste, auch nicht gegenüber einem Einzigen etwas verlauten zu lassen. Zugleich aber erteilte er ihm den Auftrag, daß er sie am folgenden Tag an dem Ort hineinlassen sollte, wo er selbst sich mit seinen Freunden aufhalten würde. Als tags darauf bei ihm seine Freunde vorgelassen worden waren, erzählte er ihnen, daß ihm im Schlafe erschienen sei, die verloren geglaubte Hirschkuh hätte sich wieder eingefunden, um ihm, wie es früher immer der Fall gewesen war, Rat zu erteilen, was geschehen müsse. (9) Darauf gab er dem Sklaven das verabredete Zeichen. Die Hirschkuh wurde freigelassen und sprang sofort in das Zimmer des Sertorius. Ein Freudenruf erhob sich, und es herrschte Erstaunen. Und diese Leichtgläubigkeit unter den Barbaren war dem Sertorius bei wichtigen Angelegenheiten von außerordentlichem Nutzen. (10) Man

hat daher auch überliefert, daß von den Völkern, welche mit dem Sertorius in Verbindung standen, als er bereits in vielen Schlachten besiegt worden war, dennoch nicht ein Einziger von ihm abfiel, obgleich ein derartiger Menschenschlag äußerst wankelmütig zu sein pflegt.

Diese Nachricht des Aulus Gellius deckt sich teilweise wörtlich mit der Darstellung bei Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**] und Sert. 20,1–5 [**59 T 17**]). Beide Autoren dürften hierfür Sallusts *historiae* als Quelle verwendet haben. Da die einschlägige Passage jedoch nicht erhalten ist, läßt sich nicht mehr eruieren, in welchem Umfang die Anekdote bereits bei dem republikanischen Historiker ausgestaltet war und was erst auf das Konto Plutarchs respektive Gellius' geht.[537] Die weiße Hirschkuh des Sertorius wurde mehrfach in der antiken Literatur erwähnt, weswegen hierfür auf den ausführlicheren Kommentar zu Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]) verwiesen sei, wo alle betreffenden Zeugnisse behandelt sind.

[537] Zu den Quellen dieser Gelliusstelle s. Luz Neira Jiménez (1986) 207, Konrad (1994) lii, 123 f., Pailler (2000) 54 A. 24. S. dazu die Diskussion zu Plut. Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**].

76. Maximos von Tyros

Die Person des Maximos von Tyros[538] ist für uns nicht viel mehr als ein Name, da nur sehr wenige gesicherte Informationen zu seinem Leben vorliegen. Geboren ist er vermutlich um das Jahr 125 n. Chr. In den Quellen wird Maximos übereinstimmend als Tyrier bezeichnet, was jedoch noch nicht zwingend besagt, daß Tyros auch seine Geburtsstadt war. Faßbar ist er für uns nur in seiner Tätigkeit als Wanderredner, der vor einem vornehmlich jungen Publikum rhetorisch ausgefeilte Vorträge über traditionelle Themen der Popularphilosophie hielt. Maximos war ein typischer Vertreter der Zweiten Sophistik, mit einer starken Affinität zum Platonismus, was ihn jedoch nicht davon abhielt, auch bei anderen philosophischen Systemen reichlich Anleihen zu nehmen. Von ihm sind insgesamt 41 kürzere Vorlesungen unter dem Titel διαλέξεις überliefert. Nach Auskunft der Suda soll er unter Kaiser Commodus (180–192 n. Chr.) in Rom unterrichtet haben.[539] Im Parisinus graecus 1962, der wichtigsten Handschrift, heißt es, die Reden seien während seines ersten Romaufenthaltes gehalten worden.[540] Nicht ganz eindeutig ist, ob sich diese Aussage auf alle διαλέξεις oder nur einen Teil davon (Nr. 30–35) bezieht. In der jüngeren Forschung wird allerdings die erste Deutung zumeist als die wahrscheinlichere angesehen und für eine Datierung von Maximos' Redencorpus in die Zeit des Commodus optiert.[541]

76 T 1 Maximos von Tyros λόγοι 2 (8),8

p. 25,16 f. Hobein = p. 25 Koniaris = Zwicker 81:

Κελτοὶ σέβουσιν μὲν Δία, ἄγαλμα δὲ Διὸς Κελτικὸν ὑψηλὴ δρῦς.

Die Kelten verehren zwar Zeus, das keltische Kultbild des Zeus ist aber eine hohe Eiche.

Dieser Satz stammt aus der zweiten (nach der alten Zählung achten) Rede, die sich dem auch im handschriftlichen Titel formulierten Thema, ob man Göttern Bilder setzen soll (εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον), widmet. Maximos vertritt dabei die Ansicht, daß zwar das Wesen der Gottheit eigentlich keiner Bilder und Statuen bedarf und auch nicht darstellbar ist, der Mensch in seiner Schwäche aber solche Zeichen ersann, um damit die Namen der Götter und die Kunde von ihnen zu bewahren (§ 2). Im folgenden zählt er eine ganze Reihe von griechischen und fremden Kultbildern auf, an-

538 Über sein Leben und Werk informieren Wilhelm Kroll – Hermann Hobein, Maximus (37.), RE XIV.2 (1930) 2555–2562, Lesky (1971) 982, Heinrich Dörrie, Maximus (II.1), KlP III (1979) 1115, Michael B. Trapp, Maximus [1], DNP VII (1999) 1074 f. und ausführlicher George Leonidas Koniaris, Maximus Tyrius, Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ (= Texte und Kommentare, Bd. 17), Berlin-New York 1995, XI–LXXXIII, Michael B. Trapp, Maximus of Tyre, The Philosophical Orations. Translated, with an Introduction and Notes, Oxford 1997, xi–xcvi, Michael B. Trapp, Philosophical Sermons: The 'Dialexeis' of Maximus of Tyre, ANRW II 34.3 (1997) 1945–1976, Otto Schönberger – Eva Schönberger, Maximos von Tyros, Philosophische Vorträge, Würzburg 2001, 7–18.

539 Suda s. v. Μάξιμος: διέτριψε δὲ ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Κομόδου.

540 Parisinus graecus 1962, fol. I^v: τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας.

541 S. dazu Hermann Hobein, in: Kroll – Hobein, a.a.O. 2556, Koniaris, a.a.O. XXXIX, Trapp, Maximus of Tyre a.a.O. xi, Trapp, Philosophical Sermons a.a.O. 1945 A. 1, Schönberger – Schönberger, a.a.O. 7.

hand derer veranschaulicht werden soll, wie weitverbreitet und mannigfaltig dieser religiöse Brauch ist (§§ 3–9). Die Rede abschließend betont Maximos noch, daß diese Sitte in all ihren Ausdrucksformen ein durchaus legitimes Mittel der Götterverehrung sei (§ 10).[542] Als Beispiele aus dem nichtgriechischen Bereich nennt er etwa den persischen Feuerkult (§ 4), die ägyptische Tierverehrung (§ 5), den Kult für eine heilige Schlange bei den Indern (§ 6) und die Verehrung des Atlasgebirges bei den Libyern (§ 7). Im Anschluß daran führt er im achten Paragraphen zunächst die Kelten an, die *Zeus* in Form einer hohen Eiche anbeten. Hierauf folgt eine Liste von Kultformen bei den Paioniern, Arabern, Kyprioten, Lykern, Phrygern, Kappadokern, Maioten und Massageten.

Uns interessiert hier nur die kurze Bemerkung über die Kelten. In der einschlägigen Forschungsliteratur hat sie vergleichsweise große Aufmerksamkeit gefunden, da sie ziemlich isoliert dasteht.[543] Die besondere religiöse Bedeutung der Eiche für die Kelten wird zwar auch durch eine Reihe anderer Zeugnisse belegt[544], aber in keiner dieser Nachrichten wird der Baum als das Abbild des keltischen *Zeus* bezeichnet. Noch am ehesten vergleichbar ist eine Notiz bei dem Dichter Claudianus, der von einer Eiche im Herkynischen Wald berichtet, die *numinis barbarici instar* gegolten habe.[545] Bei diesen Versen stellt sich allerdings die Frage, ob sie als religionsgeschichtliche Quelle ernstzunehmen sind, da Claudianus hier nachweislich älteren Vorbildern verpflichtet ist und die geschilderte Szenerie poetische *inventio* sein dürfte. Außerdem sind seine Verse, wenn überhaupt, eher für die germanische als die keltische Religion zu verwerten. Dessen ungeachtet ist die Eichenverehrung für die Kelten literarisch hinreichend dokumentiert. Am bekanntesten ist zweifellos die Bemerkung bei Plinius dem Älteren: „Denn nichts halten die Druiden – so nennen sie ihre Magier – für heiliger als die Mistel und den Baum, auf dem sie wächst, sofern es nur eine Eiche (*robur*) ist. Schon von sich aus wählen sie Eichenhaine und vollziehen keine heilige Handlung ohne das Laub dieser [Bäume], sodaß es den Anschein haben kann, daß sie in griechischer Deutung davon auch ihren Namen Druiden haben."[546] Eichenhaine gab es nachweislich nicht nur in Gallien, sondern auch in anderen Gebieten der Keltiké. So hieß der Versammlungsort der kleinasiatischen Galater Δρυνέμετον, was nichts anderes als ‚Eichenheiligtum' bedeutet[547], und in Keltiberien ist ein heiliger Hain von Steineichen bei Martial belegt.[548] Auch epigraphisch läßt sich die Eichenverehrung fassen, etwa in einer Weihung für einen *deus Robur* aus Angoulême (dép. Charente)[549], den Stiftungen für die *Fatae Dervonae* respektive *Matronae Dervonnae* aus Oberitalien[550] und dem

[542] Zum weiteren Kontext der Rede s. auch die kurze Einführung von Michael B. TRAPP, Maximus of Tyre, The Philosophical Orations. Translated, with an Introduction and Notes, Oxford 1997, 15–17.

[543] Freilich nicht völlig! Schon Dion Chrysostomos kommt in seiner *Olympischen Rede* auf das Thema, ob man den Göttern Bilder errichten soll, zu sprechen. In diesem Kontext heißt es, daß „viele Barbaren aus Not und Mangel an Kunstfertigkeit Berge als Götter bezeichnet haben und unkultivierte Bäume …" (Dio. Chrysost. orat. 12,61: πολλοὶ τῶν βαρβάρων πενίᾳ καὶ τε ἀπορίᾳ τεχνῆς ὄρη θεοὺς ἐπονομάζουσι καὶ δένδρα ἀργά ...). Mit den nicht näher spezifizierten Barbaren könnten im Fall der Baumverehrung durchaus Kelten gemeint sein. Jedenfalls verweist Hans-Josef KLAUCK, Dion von Prusa, ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ – Olympische Rede oder Über die Erste Erkenntnis Gottes, eingeleitet, übersetzt und interpretiert von Hans-Josef KLAUCK, mit einem archäologischen Beitrag von Balbina BÄBLER (= SAPERE II), ²Darmstadt 2002, 144 A. 309 in seiner Anmerkung zur Stelle auf die vorliegende Nachricht des Maximos als Parallele.

[544] Zum keltischen Baumkult im allgemeinen und der Eichenverehrung im speziellen vgl. HÖFLER (1911/12) 14–16, CZARNOWSKI (1925) 7–15, KENDRICK (1927) 123–125, CLEMEN (1941/42) 109 f., DE VRIES (1961) 187–191, GREEN (1992a) 164, 202 f., MAIER (1994) 108 f., BIRKHAN (1997) 781, MARCO SIMÓN (1998) 77 f. und ausführlich DEMANDT (2002) 1–18. – Den späten literarischen Zeugnissen zum keltischen Eichenkult habe ich einen eigenen Aufsatz gewidmet: HOFENEDER [2010a] 281–298.

[545] Claudian. de consulatu Stilichonis 1,228–231 [**113 T 3**]: *ut procul Hercyniae per vasta silentia silvae/ venari tuto liceat, lucosque vetusta/ religione truces et robur numinis instar/ barbarici nostrae feriant impune bipennes*.

[546] Plin. nat. hist. 16, 249 [**48 T 11**]: *nihil habent druidae – ita suos appellant magos – visco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine earum fronde conficiunt, ut inde appellati quoque interpretatione Graeca possint druidae videri*.

[547] S. dazu ausführlich Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**].

[548] Mart. 4, 55,23 [**52 T 5**]: *et sanctum Buradonis ilicetum*.

[549] CIL XIII 1112: *deo Robori/ et Genio loci/* [---]; s. dazu etwa Joaquín GORROCHATEGUI, Theonyme in der baskisch-keltischen Kontaktzone Aquitaniens, in: Joaquín GORROCHATEGUI – Patrizia DE BERNARDO STEMPEL (Hgg.), Die Kelten und ihre Religion im Spiegel der epigraphischen Quellen. Akten des 3. F.E.R.C.AN.-Workshops (Vitoria-Gasteiz, September 2000), Vitoria-Gasteiz 2004, 165–173, spez. 172 f., GORROCHATEGUI [2007] 113, 124 Taf. 1 (Nr. 32) und DE BERNARDO STEMPEL [2007a] 61.

[550] CIL V 4208 (aus Cavalzesio bei Brescia): *Fatis/ Dervonibus/ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) *M. Rufinius/ Severus*; CIL V 5791 (aus Dervo bei Mailand): *Matronis/ Dervonnis/ C. Rufinius/ Apronius/ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); s. dazu HOLDER I 1271, DE VRIES (1961) 189, BIRKHAN (1997) 520, DE BERNARDO STEMPEL [2007a] 61.

in San Esteban de Gormaz (prov. Soria) belegten GN *Drusuna*, der gleichfalls auf das Wort für ‚Eiche' (idg. **deru-*, **dru-*) zurückgeführt wird.[551]

In der Forschung gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wen Maximos mit dem VN Κελτοί gemeint haben könnte. So hat Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE in ihnen Germanen sehen wollen, weil für diese der Eichenkult gut bezeugt ist und mit dem Begriff Κελτοί bei griechischen Schriftstellern jener Zeit häufig Germanen bezeichnet wurden. Ferner beruft er sich auf Jacob GRIMM, der in seiner *Deutschen Mythologie* bereits diese Ansicht vertreten haben soll.[552] Diese Interpretation der Maximosstelle wurde auch von späteren Gelehrten in Erwägung gezogen.[553] Allerdings hat Sir James FRAZER ganz richtig bemerkt, daß D'ARBOIS offensichtlich GRIMM mißverstanden hat, denn dieser hat die bei Maximos genannte Praxis eindeutig auf die Kelten bezogen und lediglich gemeint, sie ließe sich auch auf die Germanen übertragen.[554] Da Maximos an keiner zweiten Stelle seines Werkes von Κελτοί – geschweige denn von Γαλάται oder gar Γερμανοί – spricht, läßt sich auch nicht ganz sicher sagen, welches Ethnos er damit bezeichnen wollte.[555] Dennoch erachte ich es für weit wahrscheinlicher, daß er mit Κελτοί tatsächlich Kelten gemeint hat. In diesem Sinn wird Maximos übrigens auch von den meisten jüngeren Forschern verstanden.

Eine noch engere Bestimmung glaubte Alexander DEMANDT aufgrund folgender Überlegung vornehmen zu können: „Aus der Zusammenstellung der von Maximos genannten Völker – sie alle wohnten im Osten – ist zu vermuten, daß er nicht die Kelten im fernen Gallien meint, die ja damals schon unter römischem Einfluß menschengestaltige Götterbilder verehrten, sondern die Kelten in seiner Nähe, in **Galatien**, in Zentralkleinasien, deren Glauben an die Planetengötter (stoicheia) Paulus in seinem Galaterbrief (4, 9) bekämpft. Hat die Eiche etwas mit dem Planeten Jupiter zu tun?"[556] Diese Argumentation vermag mich jedoch aus mehreren Gründen nicht zu überzeugen. Zum einen sind keineswegs alle der von Maximos angeführten Völker im Osten zu suchen, nennt er doch unmittelbar vor den Κελτοί die Libyer im äußersten Westen Afrikas. Zum anderen geht DEMANDT von der Annahme aus, Maximos habe seine Rede in der östlichen Reichshälfte, konkret in Athen gehalten.[557] Wie ich jedoch bereits oben dargelegt habe, neigt man heute allgemein zu der Ansicht, daß er alle seine erhaltenen Reden in Rom vorgetragen hat. Trifft das zu, kann Maximos aber mit Κελτοί schwerlich auf die fernen Galater abgezielt haben. Sein stadtrömisches Publikum jedenfalls verband mit diesem Begriff wohl primär die Kelten des Westens. Schließlich aber trägt die ins Treffen geführte Stelle aus dem Galaterbrief des Paulus nichts zum Verständnis des vorliegenden Zeugnisses bei, da sich die Notiz des Apostels meiner Einschätzung nach nicht für die vorchristliche Religion der Galater verwerten läßt.[558] Unterm Strich erweist sich DEMANDTS Theorie als wenig plausibel. Man sollte daher den allgemeinen Ausdruck Κελτοί bei Maximos nicht auf eine spezielle keltische Gruppe wie die Galater einengen.

551 S. dazu MARCO SIMÓN (1998) 78, SOLANA – HERNÁNDEZ (2000) 201, MARCO SIMÓN [2010b] 15 f.

552 Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Cours de la littérature celtique I: Introduction à l'étude de la littérature celtique, Paris 1883, 121–126, spez. 125: „Il est donc parfaitement admissible et même tout à fait vraisemblable que dans le passage précité de Maxime de Tyr, Κελτός ait le même sens que chez Dion Cassius. Quand Maxime de Tyr dit que chez les Celtes un chêne tient lieu de statue à *Zeus*, ce sont les Germains qu'il désigne par le nom Celtes. J. Grimm, dans sa *Mythologie allemande*, a soutenu cette doctrine, et du passage de Maxime de Tyr il rapproche des textes nombreux, d'où il résulte que le culte du chêne tenait une place considérable chez la religion des Germains. Entre autres documents il cite des vers de Claudien."

553 So HOLDER I 938: „*Maximus Tyr. diss*. 8, 8 *p*. 30: Κελτοὶ (*Germanen*) σέβουσιν ...". – JULLIAN (1903b) 40 A. 5: „... mais il n'est pas sûr que Maxime de Tyr, qui vivait au IIe siècle de notre ère, n'appelle pas Κελτοί les Germains (tout comme Dion Cassius) ..."; vgl. auch 48 A. 4. – Vorsichtig in diese Richtung geht auch MACCULLOCH (1911) 199: „Maximus of Tyre also speaks of the Celtic (? Germanic) image of Zeus as a lofty oak ...". – Ähnlich DOTTIN (1915) 249 A. 3: „Peut-être Κελτοί dans ce passage signifiet-il Germains." – Auch ZWICKER 81 vermerkt im app. crit. zur Stelle: „Fortasse haec potius ad Germanos spectant."

554 Jacob GRIMM, Deutsche Mythologie, Bd. 1, ⁴Berlin 1875, 55: „Was ein schriftsteller des zweiten jahrhunderts vom cultus der Celten sagt, kann auf die deutschen und alle urverwandten völker angewendet werden: Κελτοὶ σέβουσιν ..." – Sir James FRAZER, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Part I. The Magic Art and the Evolution of the King, ³London 1911, II 362 f. A. 8: „H. D'Arbois de Jubainville supposed that by Celts the writer here meant Germans (*Cours de la littérature celtique*, i 121 *sqq*.). This was not the view of J. Grimm, to whose authority D'Arbois de Jubainville appealed. Grimm says that what Maximus Tyrius affirms of the Celts might be applied to the Germans (*Deutsche Mythologie*,⁴ i. 55), which is quite a different thing." – Vgl. auch RHŶS (1892) 219.

555 Vgl. dazu den *Index of proper names* bei George Leonidas KONIARIS, Maximus Tyrius, Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ (= Texte und Kommentare, Bd. 17), Berlin-New York 1995, 515–527.

556 DEMANDT (2002) 4.

557 DEMANDT (2002) 4: „Der im 2. Jahrhundert n. Chr. lebende, in Athen lehrende Redner Maximos von Tyros ...".

558 Wie ich bereits ausführlich in meinem Kommentar zu Paul. Gal. 4,8–11 [**42 T 1**] dargelegt habe.

Nach Maximos verehrten also die Kelten ihren *Zeus* in der Form einer Eiche. Demnach wurde der Baum selbst als die sichtbare Repräsentation des Gottes angesehen. Die *interpretatio graeca* legt den Schluß nahe, daß es sich bei diesem keltischen *Zeus* gleichfalls um eine Himmels- und Wettergottheit von einiger Bedeutung handelt.[559] Die Eiche war auch dem griechischen *Zeus* sowie dem römischen *Iuppiter* heilig. Erinnert sei hier nur an das Eichenorakel des *Zeus* im epirotischen Dodona.[560] Allerdings wies Gerhard BAUCHHENSS zu Recht darauf hin, daß die Spuren für eine Verbindung des griechisch-römischen Hauptgottes zur Eiche ziemlich gering sind.[561] Bei den Kelten dürfte diese Beziehung dagegen länger lebendig geblieben sein. Nach Alexander DEMANDT geht aus den knappen Worten des Maximos zwar nicht hervor, wie sich die Kelten das Verhältnis zwischen ihrem *Zeus* und der Eiche konkret vorstellten, „ob sie ihn verkörpert, symbolisiert oder nur beherbergt“[562]. Als sicher könne jedoch gelten, daß „[i]n einer wie auch immer zu denkenden Weise [...] für die Kelten die Eiche mit dem Donnergott verknüpft, jedenfalls göttlicher Natur [war].“ Fraglich scheint mir, ob die Aussage des Maximos für seine eigene Zeit überhaupt noch zutreffend war, denn im ausgehenden 2. Jh. n. Chr. stellten die Kelten ihre Götter schon lange in anthropomorpher Gestalt dar. Ich möchte aber nicht so weit gehen, der vorliegenden Nachricht jeglichen Wert abzusprechen.[563] Angesichts der sonstigen Evidenz für einen Eichenkult bei den Kelten läßt sich die Notiz des Maximos nicht einfach beiseite schieben.[564] Ich vermute nur, daß die Verehrung der Eiche als Kultbild des keltischen *Zeus* einer religionsgeschichtlich älteren Phase angehört und sich in der römischen Kaiserzeit nur mehr in sublimierter Form bewahrt hat.[565]

Als ein Indiz für das Nachleben des ursprünglichen Eichenkults hat man gelegentlich auf die Iuppitergigantensäule von Hausen an der Zaber (Lkr. Heilbronn) verwiesen. Der Säulenschaft dieses Monuments ist nämlich statt des sonst üblichen Schuppenmusters mit einem Ornament aus Eicheln und Eichenblättern verziert.[566] Nach Gerhard BAUCHHENSS wird man dieses ungewöhnliche Eichenlaubornament „eher mit einem keltischen, mit Zeus und Jupiter gleichgesetzten Gott verbinden dürfen, als mit dem rein römischen Iuppiter Optimus Maximus, wie er in der Inschrift genannt wird. Die Erinnerung an den als Baum verehrten Gott kann auch bei der Errichtung der ganzen Säule mitgespielt haben. Allein verantwortlich für den Brauch, Jupitergigantensäulen zu errichten, kann diese Rückerinnerung an den keltischen Baumkult jedoch nicht sein.“[567] Diese Erklärung der Säulenmonumente hat auch bei anderen Forschern Zustimmung gefunden.[568] Gewisse Bedenken äußerte dagegen Peter NOELKE, da der Eichenlaubschmuck nur auf der Säule von Hausen, die überdies schon der Spätzeit der Gattung angehört, vorkommt.[569] Auch ich teile die Ansicht, daß vorschnelle Rückschlüsse aus einem einzigen und völlig isolierten Denkmal problematisch sind.[570] Dessen ungeachtet kann die Nachricht des Maximos von Tyros einen möglichen Schlüssel für das Verständnis der vieldiskutierten Iuppitergigantensäulen liefern.[571]

[559] Vgl. MEID (1998b) 116 A. 12, MAIER (2003b) 49.

[560] Zur Bedeutung der Eiche in Mythologie und Kult der Griechen und Römer s. ausführlich Franz OLCK, Eiche, RE V.2 (1905) 2013–2076, spez. 2027, 2051.

[561] Gerhard BAUCHHENSS, in: BAUCHHENSS – NOELKE (1981) 33.

[562] Dieses und das folgende Zitat aus: DEMANDT (2002) 4; vgl. bereits REINACH (1905a) 241.

[563] In diese Richtung geht BIRKHAN (1997) 781: „Zwar wird man wenig auf die Nachricht bei Maximus Tyrius (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) geben, daß die Kelten den Zeus in Form einer hohen Eiche verehrt hätten, aber es gibt genug archäologische und andere Hinweise, die die Baumverehrung außer Frage stellen.“

[564] In diesem Sinn äußert sich etwa BRUNAUX (2000) 56: „La seule information précise sur l'assimilation entre arbre et divinité est due à Maxime de Tyr. Elle n'est pas négligeable puisqu'elle nous apprend que l'image du Zeus celtique était un chêne. Or le chêne depuis l'Antiquité était associé aux druides.“ – RÜBEKEIL (2002) 200: „Daß MAXIMUS die Eiche geradezu als Abbild (ἄγαλμα ‚Götterbild‘) des keltischen Hauptgottes beschreibt, den er mit Zeus identifiziert, ist äußerst aufschlußreich. Diese Nachricht steht so isoliert, daß dafür keine antike Topik verantwortlich gemacht werden kann.“

[565] Vgl. auch SPICKERMANN (1997) 159.

[566] S. dazu die Beschreibung bei Gerhard BAUCHHENSS, in: BAUCHHENSS – NOELKE (1981) 142 f. Kat.Nr. 208–211.

[567] Gerhard BAUCHHENSS, in: BAUCHHENSS – NOELKE (1981) 33.

[568] Vgl. etwa GREEN (1992a) 164, SOPEÑA GENZOR (1995) 230, ELLIS (1996) 43, GSCHLÖSSL [2006] 43 f.

[569] Peter NOELKE, in: BAUCHHENSS – NOELKE (1981) 392–394; s. dazu auch SCHLOTT (1997) 129 f.

[570] Bei GREEN (1992a) 164 heißt es: „Some of the Celtic JUPITER-GIANT COLUMNS demonstrate that they are representative of oak trees ...“, wofür sie dann aber doch nur die Säule von Hausen anführt. – Noch weiter geht ELLIS (1996) 43: „Im vormaligen Gallien wurden über 150 steinerne Monumente zu Ehren des keltischen »Vaters der Götter« gefunden, unter anderem in Hausen an der Zaber. Jedes zeigt einen Baum mit Eichenlaub und Eicheln.“ [Sperrung von mir].

[571] Daß die Verse des Val. Fl. 6,89–91 [**49 T 1**] aus der Diskussion um die Herkunft und Vorformen der Iuppitergigantensäulen auszuscheiden sind, habe ich bereits im dortigen Kommentar dargelegt.

77. Paradoxographus Vaticanus

Paradoxographus Vaticanus ist die heute gängige Bezeichnung für den anonymen Verfasser einer griechischen Mirabiliensammlung, die vollständig nur in einer einzigen Miszellanhandschrift aus dem Vatikan (Vat. graec. 12) überliefert ist.[572] Sie besteht aus 62 (nach alter Untergliederung 67) kurzen Kapiteln[573], in denen vornehmlich zoologische, hydrographische und ethnographische παράδοξα geboten werden. Früher lief das Werk auch unter dem Namen Paradoxographus Rohdii, so benannt nach dem Erstherausgeber Erwin Rohde. Dieser hatte den anonymen Autor mit dem durch wenige Fragmente bekannten Paradoxographen Isigonos von Nikaia identifizieren wollen, jedoch sicherlich zu Unrecht.[574] Johannes Zwicker folgte noch dieser alten These, indem er den Paradoxographus mit Isigonos gleichsetzte, dessen Lebenszeit mit „tertio vel altero a. Chr. n. saeculo vixit" bestimmte und diesen folglich nach Nikandros von Kolophon [**15**] und vor Polybios [**16**] in seiner Sammlung einfügte. Obgleich die Zuweisung an Isigonus längst als überholt gilt, wurde sie gelegentlich in keltologischen Arbeiten unkritisch von Rohde/Zwicker übernommen.[575] Mit meiner Einordnung des Paradoxographus an dieser Stelle folge ich der von Alessandro Giannini und anderen Forschern vorgeschlagenen approximativen Datierung in das zweite nachchristliche Jahrhundert.[576] Damit soll freilich nicht der falsche Eindruck von Gewißheit erzeugt werden. Bei einem Kompila-

[572] Zu diesem Werk s. die Ausführungen von Konrat Ziegler, Paradoxographoi, RE XVIII. 3 (1949) 1137–1166, spez. 1162 f., Alessandro Giannini, Studi sulla paradossografia graeca, II, Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica, Acme 17 (1964) 99–140, spez. 137–140, Duval (1971) 220 f., Guido Schepens – Kris Delcroix, Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception, in: Oronzo Pecere – Antonio Stramaglia (Hgg.), La letteratura di consumo nel mondo greco-romano (= Atti del convegno internazionale, Cassino, 14–17 settembre 1994), Cassino 1996, 373–460, spez. 426, Otta Wenskus, Paradoxographoi [I. Antike], DNP IX (2000) 309–312, spez. 311, Jacob Stern, Paradoxographus Vaticanus, in: Stephan Heilen et al. (Hgg.), In pursuit of *Wissenschaft*. Festschrift für William M. Calder III zum 75. Geburtstag (= Spudasmata 119), Zürich-New York 2008, 437–466.

[573] Ich folge der jüngsten Edition von Alessandro Giannini, Paradoxographorum graecorum reliquiae, recognovit, brevi adnotatione critica instruxit, latine reddidit (= Classici greci e latini, sezione testi e commenti 3), Mailand [1966], 331–351, der den Text in 62 Kapitel unterteilt. Eine Gliederung in 67 Kapitel hat noch Otto Keller, Rerum naturalium scriptores Graeci minores, vol. I. Paradoxographi Antigonus, Apollonius, Phlegon, Anonymus Vaticanus, Leipzig 1877, 106–115.

[574] Ziegler, a.a.O. 1163: „Die These Rhodes, daß der Traktat auf Isigonos fuße – der niemals genannt ist, sondern nur durch Vergleich von Plin. n. h. VII 12 als Quelle für 40. 50 in Betracht kommt –, kann nach den Untersuchungen von Thiel, Oder und Öhler (s. o.) nicht aufrecht erhalten werden." – Vgl. auch Giannini, Studi a.a.O. 137 + A. 229, Duval (1971) 220, Schepens – Delcroix, a.a.O. 426 A. 178, Stern, a.a.O. 440 + A. 17.

[575] So etwa von Clemen (1941/42) 107, 114 f., Birkhan (1970) 570, Opelt (1984/85) 73 + A. 35. – Duval (1971) 220 lehnt die Zuweisung zu Isigonos dezidiert ab und versieht den Paradoxographus mit der Nummer 45 und einem Asteriskus, was nach Duval (1971) 169 auf die oftmals schwierige zeitliche Einordnung einzelner Zeugnisse hinweisen soll: „Quand les dates sont incertaines ou inconnues, j'ai placé la source approximativement et, dans certains cas particulièrement malheureux, de façon conventionelle." Wenn Brunaux (2000) 230 schreibt: „PARADOXOGRAPHE dit « du Vatican », auteur grec anonyme, entre le IIIe et le Ier siècle av. J.-C.", dann folgt er zwar offensichtlich Duval (1971) 220, übersieht jedoch, daß mit „zwischen dem 3. und 1. Jh." bei letzterem nicht der Paradoxographus Vaticanus, sondern Isigonos gemeint ist.

[576] Vgl. Giannini, Studi a.a.O. 138, 140, gefolgt von Schepens – Delcroix, a.a.O. 426. – Stern, a.a.O. 441 spricht sich für „a date at least after the mid-second century" aus.

tor wie dem Paradoxographus, der ältere Quellen für seine Sammlung exzerpiert hat, läßt sich eine chronologische Bestimmung nur sehr schwer vornehmen. Nach Ansicht von Otta WENSKUS ist das Werk „kaum datierbar; auch Entstehung in byz[antinischer] Zeit dürfte nicht auszuschließen sein."[577]

77 T 1 [?] Paradoxographus Vaticanus *admiranda*, nr. 17

p. 336 GIANNINI; cf. I p. 108,19–21 (nr. 18) KELLER = ZWICKER 9 f.:

καὶ παρὰ Γερμανοῖς ὁ Ῥῆνος ἐλέγχει· ἐμβληθὲν γὰρ τὸ παιδίον, εἰ μὲν μοιχευθείσης ἐστί, θνῄσκει, εἰ δ᾽ οὐ, ζῇ.

Und bei den Germanen prüft der Rhein: der Säugling wird hineingeworfen, wenn er ein Bastard ist, stirbt er, wenn nicht, lebt er.

Der Paradoxographus nennt hier den bekannten Vaterschaftstest im Rhein, bei dem durch Eintauchen des Neugeborenen dessen eheliche Herkunft überprüft wurde. Ein ähnlich geartetes Ordal wird übrigens im unmittelbar vorangehenden παράδοξον beschrieben, wo es von den thrakischen Ehemännern heißt, daß sie ihre schwangeren Frauen vom Wasser des Flusses Mestos (= Nestos) trinken ließen und dazu sagten: „Wenn du keinen Ehebruch begangen hast, wirst du einen Knaben gebären, andernfalls ein Mädchen."[578] Obgleich dieser thrakische Brauch als Ausdruck einer massiven Geringschätzung der Tochtergeburt zu werten ist, nimmt er sich im Vergleich zur Wasserprobe im Rhein direkt harmlos aus. Von letztgenanntem Test ist wiederholt in der spätgriechischen und byzantinischen Literatur die Rede, wobei die sicher datierbaren Zeugnisse mit einer Nachricht des Kaisers Iulianus knapp nach der Mitte des 4. Jh.s n. Chr. einsetzen.[579] Folgt man GIANNINIS Datierung des Paradoxographus Vaticanus in das 2. Jh. n. Chr., dann wäre er der älteste Zeuge für diese Usance.[580] Freilich ist das alles andere als gewiß, da sich der anonyme Kompilator, wie oben bereits dargelegt, zeitlich kaum fixieren läßt, ja selbst eine Einordnung in byzantinische Zeit für möglich erachtet wird. Abzulehnen ist in jedem Fall die von der älteren Forschung vorgenommene Identifizierung des Paradoxographus mit Isigonos von Nikaia (3./2. Jh. v. Chr.).[581] Gegen diese Annahme spricht alleine schon die vorliegende Stelle, denn von Γερμανοί wußte man zu diesem frühen Zeitpunkt noch gar nichts.[582] Auffällig ist die Nennung von Germanen aber auch deswegen, weil der Vaterschaftstest im Rhein gemeinhin den Kelten zugewiesen wird.[583] Die einzige andere Stelle, an der in diesem Kontext Germanen genannt werden, findet sich in einem fragmentarisch auf Papyrus erhaltenen Gedicht des Pamprepios, das in den 470er Jahren entstanden ist.[584] Allerdings könnte Pamprepios lediglich aus Gründen der Metrik Γερμανοί anstatt des zu erwartenden Κελτοί geschrieben haben. Wenn dem so sein sollte, stünde das Zeugnis des Paradoxographen völlig isoliert da. Ansonsten wird in der erhaltenen Überlieferung (namentlich bei medizinischen Schriftstellern der römischen Kaiserzeit) den Germanen nämlich lediglich nachge-

577 WENSKUS, a.a.O. 311.

578 Paradoxographus Vaticanus admiranda, nr. 16 = p. 336 GIANNINI: Μέστος πόταμος ἐν Θράκῃ τὰς μοιχευομένας ἐξελέγχει τῶν ἀνδρῶν ποτιζόντων αὐτὰς ἀπὸ τοῦ ὕδατος τούτου καὶ λεγόντων· ‚εἰ μὲν οὐκ ἐμοιχεύθης, ἄρρεν τέκοις, εἰ δ᾽ οὖν, θῆλυ.' – Zu diesem sonst nirgends belegten Ordal s. die knappen Bemerkungen von Fridolf KUDLIEN, Wie erkannte der antike Ehemann einen Bankert?, RhM 132 (1989) 204–214, spez. 209 und Jacob STERN, Paradoxographus Vaticanus, in: Stephan HEILEN ET AL. (Hgg.), In pursuit of *Wissenschaft*. Festschrift für William M. Calder III zum 75. Geburtstag (= Spudasmata 119), Zürich-New York 2008, 437–466, spez. 442, 455.

579 Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**] (dort wird auch ein Verzeichnis der Parallelstellen sowie eine ausführliche Diskussion des Ordals geboten).

580 Das anonyme Epigramm in der Anthologia Palatina (9, 125 [**101 T 1**]) läßt sich zwar nicht einwandfrei datieren, gehört jedoch aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen frühestens in das 4. Jh. n. Chr.; s. dazu den Kommentar zur Stelle. – Die von OPELT (1984/85) 71–73 als Beleg für das rheinische Wasserordal herangezogene Lucanusstelle (4,694–699 [**45 T 4**]) muß m. E. als Zeugnis ausscheiden; so jetzt auch LENTANO [2006] 110 A. 5.

581 S. dazu oben die Einführung zum Paradoxographus Vaticanus [**77**].

582 So bereits in aller Deutlichkeit Hans HAAS, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 107 A. 144.

583 Wohl aus diesem Grund hat ZWICKER die Nachricht des Paradoxographen aufgenommen, bei dem er eine Verwechslung mit den Kelten vermutet haben dürfte (vgl. die Bemerkung von ZWICKER 81 zu Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]).

584 Pamprepios carm. 4,10 f. = p. 33 LIVREA [**131 T 1**]: Γερ]μανοὶ δ᾽ ἐφέπουσι θεμιστοπόλου ποταμοῖο/ μάρ]τ[υ]ν ἀμωμήτοιο δικασπόλον οἶδμα γε[νέθλης.

sagt, sie würden ihre Neugeborenen zwecks Abhärtung in kaltes Wasser tauchen.[585] Von einer Überprüfung der Echtbürtigkeit ist dort jedoch nicht die Rede. Dessen ungeachtet gab und gibt es in Forschung immer wieder Stimmen, die – gestützt auf die Zeugnisse des Paradoxographus und des Pamprepios – das Wasserordal im Rhein nicht als eine keltische, sondern als eine germanische Sitte erachten. Auf diese keineswegs unangefochtene Position soll im Kommentar zur Nachricht des Iulianus (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**]) eingegangen werden.

77 T 2 [?] Paradoxographus Vaticanus *admiranda*, nr. 24

p. 338 Giannini = I p. 109,16–18 (nr. 25) Keller; Zwicker 10:

οἱ Κελτοί, ὅταν ἢ ἀφορία ἢ λοιμὸς γένηται, τὰς γυναῖκας αὐτῶν κολάζουσιν ὡς αἰτίας τῶν κακῶν.[586]

Die Kelten, wann immer es eine Hungersnot oder Seuche gibt, strafen ihre Frauen als die an diesen Übeln Schuldigen.

Dieses παράδοξον steht in unserer Überlieferung zu den Kelten völlig isoliert da. Als Quelle hat Alessandro Giannini die nur in Fragmenten erhaltene *Sammlung von* (*sonderbaren*) *Sitten* (ἐθῶν συναγωγή) des Nikolaos von Damaskos in Erwägung gezogen, eine mögliche wie unbeweisbare Vermutung.[587] Es ist natürlich schwer vorstellbar, daß die Kelten tatsächlich ihre Frauen im Falle einer Hungersnot oder Seuche als die dafür Verantwortlichen bestraft hätten. Den Wahrheitsgehalt dieser Behauptung erkunden zu wollen, bleibt ein m. E. müßiges Unterfangen. Dem Paradoxographen ging es ja primär darum, Erstaunen zu erregen. Für rationale Erklärungen war in diesem Genre kein Platz, oder wie es Jacob Stern formulierte: „The *thauma* is typically removed from its original context and presented as an isolated truth, stated without any argumentation, reservation or explanation …“[588]. Gleiches gilt auch für das vorliegende παράδοξον, das für die keltische Religion nur von äußerst beschränktem Aussagewert ist. In der einschlägigen Sekundärliteratur hat dieses Zeugnis des Paradoxographen auch so gut wie keine Beachtung gefunden.[589]

77 T 3 Paradoxographus Vaticanus *admiranda*, nr. 44,1 f.

p. 342–344 Giannini; cf. I p. 112,4–11 (nr. 45 und 46) Keller; Zwicker 10:

παρὰ Γαλάταις ἐάν, <ὅσ>τις τὰ μέγιστα ἀδικήσας κατέφυγεν, ἐπι<δῷ> ἵππον ἢ σάλπιγγα, ἀπελύετο. (2) οὗτοι περὶ πολέμου βουλευόμενοι ταῖς γυναιξὶν ἀνακοινοῦνται, καὶ ὅ τι ἂν γνῶσιν αἱ γυναῖκες, τοῦτο κρατεῖ· ἐὰν δὲ ἡττηθῶσι πολεμοῦντες, τῶν γυναικῶν, αἳ συνεβουλεύσαντο πόλεμον ἄρασθαι, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμόντες ἔξω ῥίπτουσι τῆς γῆς.

Bei den Galliern wird jeder, der ein schweres Verbrechen begangen und [in einem Asyl] Zuflucht gefunden hat, freigesprochen, falls er ein Pferd oder eine Trompete hergibt. (2) Wenn die Gallier Krieg führen wollen, beraten sie sich mit ihren Frauen, und was die Frauen beschließen, das gilt. Falls sie im Krieg unterliegen, schneiden sie die Köpfe derjenigen Frauen ab, die zu diesem Kriegsunternehmen geraten haben, und werfen diese über die Landesgrenzen.

585 Soran. gynaec. 2, 12 und Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]; vgl. auch Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10 [**99 T 1**] und das umstrittene Zeugnis des Clem. Al. paed. 3, 3,24,2 f. [**83 T 1**].

586 Ich gebe den Text der Edition von Alessandro Giannini, Paradoxographorum graecorum reliquiae, recognovit, brevi adnotatione critica instruxit, latine reddidit (= Classici greci e latini, sezione testi e commenti 3), Mailand [1966], der – wie schon vor ihm Nauck und Keller – das handschriftliche λιμός ‚Hungersnot' zu λοιμός ‚Pest, Seuche' verbesserte.

587 Giannini, a.a.O. 339; vgl. Jacob Stern, Paradoxographus Vaticanus, in: Stephan Heilen et al. (Hgg.), In pursuit of *Wissenschaft*. Festschrift für William M. Calder III zum 75. Geburtstag (= Spudasmata 119), Zürich-New York 2008, 437–466, spez. 456.

588 Stern, a.a.O. 439.

589 Dottin (1915) 181 + A. 5, Weisweiler (1940) 212 f., Duval (1971) 221, Pisani (1971) 457 beschränken sich auf eine Inhaltsparaphrase ohne weiterführende Erläuterungen. Lediglich Clemen (1941/42) 114 f. verwertet die Nachricht, freilich für die m. E. überzogene Schlußfolgerung: „Auch Frauen hätten die Kelten als höhere Wesen betrachtet, wenn sie sie nach Isigonos von Nicäa [sic!] … für Unfruchtbarkeit und Hungersnot verantwortlich machten." – Zur heute überholten Identifizierung des Anonymus mit Isigonos von Nikaia s. oben die Einführung zum Paradoxographus Vaticanus [**77**].

In diesem Kapitel, für das Alessandro GIANNINI abermals die nur fragmentarisch erhaltene *Sammlung von* (*sonderbaren*) *Sitten* des Nikolaos von Damaskos als Quelle vermutet hat[590], sind zwei Informationen voneinander zu scheiden.[591] Im ersten Paragraphen ist davon die Rede, daß bei den Galliern ein schweres Verbrechen (gemeint sind wohl Kapitalverbrechen, etwa grobe Körperverletzung oder Mord) gesühnt werden konnte, wenn der Täter ein Pferd oder eine Trompete (dem Geschädigten oder dessen Anverwandten oder der Gemeinschaft?) als Kompensation erstattet. Die Nachricht ist durchaus glaubhaft, denn das altkeltische Rechtssystem dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach das Institut des Buß- oder Wergeldes gekannt haben. Zumindest späteren vernakulären Quellen ist zu entnehmen, daß es bei den mittelalterlichen Inselkelten ein ausgeklügeltes und nach dem sozialen Status der Betroffenen stark ausdifferenziertes System von Bußtaxen gab.[592] Im Vergleich zu den Bestimmungen altirischer Rechtstexte sind die Angaben des Paradoxographus Vaticanus bedauerlicherweise recht oberflächlich und allgemein gehalten. Es läßt sich jedoch sagen, daß Pferd und Trompete (wohl eine bronzene *karnyx*) Luxusgüter respektive Strafzahlungen waren, die sich nur die reiche Oberschicht leisten konnte.[593] Wie dem auch sei, die Nachricht des Paradoxographus ist lediglich für die Rechts-, nicht jedoch für die Religionsgeschichte der Kelten von Interesse. Johannes ZWICKER hat sie wohl nur deswegen in seiner Sammlung berücksichtigt, da Otto KELLER anstelle des handschriftlich überlieferten, aber sinnlosen ἐπὶ ἵππον ἢ σάλπιγγα die Konjektur εἰς ἱερὸν ἢ σπήλυγγα ‚in ein Heiligtum oder eine Höhle' vorgeschlagen hat.[594] Allein aus sachlichen Überlegungen ist dieser massive Eingriff in den überlieferten Text abzulehnen, zumal jetzt mit GIANNINIS Emendation ἐπι<δῷ> ἵππον ἢ σάλπιγγα eine bei weitem elegantere und sinnvollere Lösung für die handschriftliche *crux* vorliegt.

Im zweiten Paragraphen ist davon die Rede, daß die Kelten vor militärischen Auseinandersetzungen sich mit ihren Frauen berieten und deren Entscheidungen zu folgen pflegten. Für einen Griechen war die Beteiligung von Frauen in Kriegsangelegenheiten höchst ungewöhnlich und damit ein Brauch von besonderem Interesse für unseren Autor. Der Paradoxographus Vaticanus ist allerdings nicht der einzige antike Schriftsteller, der derartiges berichtet. Auch Plutarch weiß davon, daß bei den Kelten die Frauen in die Beratungen über Krieg und Frieden einbezogen wurden.[595] Und nach einer von Polyainos überlieferten Anekdote soll der Galater Brennos in einer Volksversammlung von Männern und Frauen den Beschluß zum Angriff auf Griechenland erwirkt haben.[596] Freilich nur beim Paradoxographen bezeugt sind die negativen Konsequenzen für diejenigen Frauen, die zu einem unglücklich verlaufenen Krieg geraten hatten. Auf dieses Detail ist wohl nicht sonderlich viel zu geben; die brutale Behandlung der Frauen soll die Kelten zweifellos als besonders grausame Barbaren verunglimpfen. Dessen ungeachtet besitzt die Bemerkung des Paradoxographen durchaus Lokalkolorit, denn gerade das Enthaupten galt als eine typisch keltische Kriegersitte.[597]

[590] Wie schon für Paradoxographus Vaticanus admiranda, nr. 24 = p. 388 GIANNINI [**77 T 2**], s. dazu Alessandro GIANNINI, Paradoxographorum graecorum reliquiae, recognovit, brevi adnotatione critica instruxit, latine reddidit (= Classici greci e latini, sezione testi e commenti 3), Mailand [1966], 345; vgl. auch Jacob STERN, Paradoxographus Vaticanus, in: Stephan HEILEN ET AL. (Hgg.), In pursuit of *Wissenschaft*. Festschrift für William M. Calder III zum 75. Geburtstag (= Spudasmata 119), Zürich-New York 2008, 437–466, spez. 460.

[591] ZWICKER hat gemäß der alten Kapitelgliederung die beiden Paragraphen noch als getrennte Zeugnisse angeführt.

[592] Für weitere Informationen zum Wergeld (air. *éraic* bzw. *cró*, kymr. *galanas* bzw. *gwerth*) s. BIRKHAN (1997) 989–991, KARL [2006] 341–349 und ausführlich Fergus KELLY, A Guide to Early Irish Law (= Early Irish Law Series, vol. III), Dublin 1988, passim.

[593] Vgl. dazu BRUNAUX [2004] 58.

[594] Otto KELLER, Rerum naturalium scriptores Graeci minores, vol. I. Paradoxographi Antigonus, Apollonius, Phlegon, Anonymus Vaticanus, Leipzig 1877, LXXX, 112 app. crit., vgl. ZWICKER 10 app. crit.

[595] Plut. mul. virt. 6 p. 246 B–C; zu dieser Nachricht s. die Bemerkungen von STADTER (1965) 56 f., BIRKHAN (1997) 662, 1025, 1034 f., Jacques BOULOGNE, Plutarque, Œuvres morales IV (Conduites méritoires de femmes, Étiologies romaines, Étiologies grecques, Parallèles mineurs) (Les Belles Lettres), Paris 2002, 290 A. 87, TOMASCHITZ (2002) 116 + A. 467.

[596] Polyaen. strat. 7, 35,1; s. dazu BIRKHAN (1997) 1034 f. und ausführlicher TOMASCHITZ (2002) 115 f.

[597] Wie STERN, a.a.O. 460 im Kommentar zur Stelle ganz richtig vermerkt. – Zum keltischen Schädelkult s. den ausführlichen Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,3–5 [**20 T 11**] mit weiteren Parallelstellen; vgl. auch die Anekdote von Herippe bei Parthen. narr. amat. 8,7–9 [**21 T 1**].

78. Pseudo-Plutarchos

In diesem mit dem Autornamen Pseudo-Plutarchos übertitelten Kapitel sind zwei Nachrichten zusammengestellt. Die eine stammt aus den sogenannten *parallela minora* (συναγωγὴ ἱστωριῶν παραλλήλων Ῥωμαϊκῶν καὶ Ἑλληνικῶν), die andere aus der Abhandlung *de fluviis* (περὶ ποταμῶν καὶ ὀρῶν ἐπωνυμίας καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς εὑρισκομένων). Diese zwei Schriften, die unten in den jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt werden, sind unter dem Namen des Plutarchos [**59**] überliefert. Allerdings steht es in beiden Fällen seit langem außer Zweifel, daß es sich um fälschlich dem berühmten Gelehrten aus Chaironeia untergeschobene Werke handelt. Ferner lassen sich gute Argumente dafür beibringen, daß die *parallela minora* und *de fluviis* von ein und demselben Fälscher verfaßt wurden. Ganz genau datieren kann man zwar keine der Schriften, vermutlich sind sie aber im ausgehenden 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr. entstanden. Ich weiche hier ganz bewußt von Johannes Zwicker ab, bei dem die zwei folgenden Zeugnisse getrennt voneinander unter drei verschiedenen Autorennamen zu finden sind, nämlich unter „Agesilaus" (= Ps.-Plut. parall. min. 29B [**78 T 1**]), „Clitophon Rhodius" (= Ps.-Plut. de fluv. 6,4 [**78 T 2**]) und „Callisthenes Sybarites" (= Ps.-Plut. de fluv. 6,1–3 [**78 T 2**]). Diese von Pseudo-Plutarchos als Gewährsmänner zitierten Schriftsteller sind freilich aller Wahrscheinlichkeit nach frei erfunden. Diesen Umstand vermerkt Zwicker zwar bei Kleitophon und Kallisthenes, bei Agesilaos jedoch nicht.[598] Durch diese Vorgangsweise wird Zusammengehöriges unnötigerweise auseinandergerissen. Ich erachte es dagegen für weit sinnvoller, die unmittelbar aufeinanderfolgenden Stellen aus *de fluviis* als ein Testimonium zu behandeln und dieses gemeinsam mit der Nachricht aus den *parallela minora* unter dem Namen Pseudo-Plutarchos zu bringen.

78 T 1 Pseudo-Plutarchos *parall. min.* 29B (ΦΓΠ) p. 312 E

p. 274 de Lazzer = FGrHist 828 F 1 III C p. 900,6–8 = Müller FHG IV p. 292 b = II p. 373,24 – 374,2 Bernardakis = Zwicker 64:[599]

Φουλούιος Στέλλος μισῶν γυναῖκας ἵππῳ συνεμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἔτεκε κόρην εὔμορφον καὶ ὠνόμασεν Ἔποναν· ἔστι δὲ θεὸς πρόνοιαν ποιουμένη ἵππων· ὡς Ἀγησίλαος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν.

Fulvius Stellus verkehrte mit einer Stute, da er Frauen haßte: Diese brachte nach der entsprechenden Zeit eine schöne Tochter zu Welt, die sie Epona nannte. Sie ist die Göttin, welche Fürsorge für die Pferde trägt. So Agesilaos im dritten Buch seiner Italischen Geschichte.

[598] Zwicker 64 (Agesilaos), 92 (Clitophon Rhodius) und 93 (Callisthenes Sybarites). Agesilaos wird als realer Schriftsteller „aetatis incertae ante Plutarchum" unmittelbar vor Plutarchos behandelt. Sowohl Kleitophon als auch Kallisthenes werden als „scriptor fictus secundi vel tertii p. Chr. saeculi" bezeichnet.

[599] Den folgenden Kommentar habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: Hofeneder [2005] 34–36.

parall. min. 29B (Σ) = p. 274 DE LAZZER[600]:

καὶ Φουλούιος Τέλλος ἵππῳ εμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον κόρην εὐειδῆ ἔτεκεν· ὡς Ἀγησίλαος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν.

Auch Fulvius Tellus verkehrte mit einer Stute. Diese gebar nach der entsprechenden Zeit eine wohlgestaltete Tochter. So Agesilaos im dritten Buch seiner Italischen Geschichte.

In der gesamten handschriftlichen Tradition wird unter dem Namen Plutarchs ein Werk überliefert, das höchstwahrscheinlich den Titel συναγωγὴ ἱστωριῶν παραλλήλων Ῥωμαϊκῶν καὶ Ἑλληνικῶν trug, auch besser bekannt unter der lateinischen Bezeichnung *parallela minora*.[601] Halbwegs Einigkeit besteht in der Forschung nur darüber, daß die Zuweisung an Plutarch falsch ist, alles andere ist Gegenstand von Kontroversen. Nicht nur die Verfasserfrage und die Zeit der Entstehung, sondern auch die prinzipielle Beurteilung dieses Elaborats. Die hier anstehenden Probleme sind eng verknüpft mit περὶ ποταμῶν καὶ ὀρῶν ἐπωνυμίας καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς εὑρισκομένων (*de fluviis*), einer anderen pseudoplutarchischen Schrift, die uns bei der Besprechung des folgenden Zeugnisses beschäftigen wird (de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]). Bei den *parallela minora* handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 41 Paaren von kurzen Erzählungen, von denen – wie in Plutarchs βίοι παράλληλοι (*vitae parallelae*) – jeweils eine aus dem griechischen, die andere aus dem römischen Kulturkreis entnommen ist. Der Verfasser zitiert für diese Geschichten auch seine Quellen, insgesamt 45 Autoren, von denen jedoch gemeinhin nur acht (maximal 10) als authentisch angesehen werden. Die restlichen gelten als fiktive Schriftsteller oder „Schwindelautoren“, wie Felix JACOBY sie nannte.[602] Auch die chronologische Einordnung ist umstritten, frühestens nach dem Tod Plutarchs (ca. 125 n. Chr.) und spätestens im 5. Jh. n. Chr. Möglicherweise läßt sich jedoch mit JACOBY die Abfassung für die Zeit zwischen ca. 125–190 n. Chr. einengen.[603] Bezüglich des literarischen Genus war JACOBY der Ansicht, daß die *parallela minora* dem paradoxographischen Genre, der Thaumasiographie zuzuordnen sind. Alessandro DE LAZZER möchte prinzipiell nicht so weit gehen, vor allem weil der Autor selbst in der *praefatio* seines Werkes für dieses den Gattungsbegriff ἱστορίαι verwendet. Er gesteht jedoch andererseits zu, daß vielleicht gerade das Paar 29 ein Nahverhältnis zur Paradoxographie zeige.[604]

Innerhalb des Werkes läßt sich eine grobe Struktur sinnverwandter Themen feststellen. So wird in den Erzählungen 21–30 das Thema Liebe und Beziehung behandelt. Das Episodenpaar 29 beginnt wie üblich mit einem griechischen Beispiel, in welchem von einem gewissen Ariston Aristonymos, einem Frauenhasser aus Ephesos, berichtet wird, der sich mit einer Eselin vereinigte, die nach gegebener Zeit eine wunderschöne Tochter namens *Onoske-*

600 Von den *parallela minora* 12 an liefert uns die Handschriftengruppe Σ eine Epitome, die ich der Vollständigkeit halber auch bringe. Interessant ist, daß in dieser Version der Vater der *Epona* nicht Στέλλος sondern Τέλλος heißt, also einen Namen mit einem eindeutig chthonischen Bezug (lat. *tellus* ‚Erde‘) trägt. Prof. Heiner EICHNER meinte dazu (mündlich), daß ihm diese Namensform im Zusammenhang mit *Epona* wesentlich plausibler als Στέλλος erscheine, zumal eine Verschreibung in diesem Fall leicht aufgrund des auslautenden Sigma des *praenomen* Φουλούιος zu erklären wäre. – Nicht zu überzeugen vermögen mich die jüngsten Überlegungen zum Namen Στέλλος von Patrice LAJOYE, **Stallo*: un nom gaulois du cheval?, Ollodagos 24.2 (2010) 273–275.

601 Für die folgenden Ausführungen verweise ich auf Alessandro DE LAZZER, Plutarco, Paralleli Minori, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Neapel 2000, der jüngsten mir bekannten Arbeit zu den *parallela minora*, dessen ausführliche *introduzione* (7–159) einen guten Überblick über die Forschungsproblematik liefert.

602 Zu den Quellen s. DE LAZZER, a.a.O. 38–82 und Felix JACOBY, Die Überlieferung von Ps. Plutarchs Parallela Minora und die Schwindelautoren, Mnemosyne 8 (1940) 73–144 [= DERS., Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung, hg. zu seinem achtzigsten Geburtstag am 19. März 1956 von Herbert BLOCH, Leiden 1956, 359–422]. Einzig Joseph SCHLERETH, De Plutarchi quae feruntur parallelis minoribus, Freiburg i. B. 1931, spez. 97–131 war skeptischer bezüglich der Falschheit einiger Autoren. Seine Argumente überzeugten jedoch nicht, s. dazu DE LAZZER, a.a.O. 42 + A. 146, neben der Kritik von JACOBY, a.a.O. auch die Rez. von Wilhelm SCHMID, PhW 52 (1932) 625–634.

603 JACOBY, a.a.O. 88 A. 6, s. dazu DE LAZZER, a.a.O. 12, 21. Diese Chronologie ist freilich nicht unumstritten, daher ist die Einordnung des Testimoniums an dieser Stelle auch bis zu einem gewissen Grade willkürlich. Sicher falsch ist jedoch die Chronologie von ZWICKER 64: „aetatis incertae ante Plutarchum“. – Hinfällig ist auch die von REINACH (1895) 317 vorgeschlagene und von BENOÎT (1950) 25, BENOÎT (1954) 6 und LE ROUX (1963a) 133 f. A. 38 akzeptierte Datierung ins 2. Jh. v. Chr.

604 JACOBY, a.a.O. 80, DE LAZZER, a.a.O. 31–38, spez. 37: „Forse una piccola concessione a tale genere [= Paradoxographie] figura nella coppia di narrazioni 29, laddove due belle fanciulle nascono da un’asina e una cavalla fecondate da seme umano ...“.

lis zur Welt brachte. Als Quelle wird Aristoteles' zweites Buch der *Paradoxa* angegeben.[605] Darauf folgt die oben wiedergegebene Erzählung aus dem römischen Bereich, die – wie unschwer zu erkennen – strukturell ganz eng an das griechische Beispiel angelehnt ist. Als Autor wird ein sonst unbekannter Agesilaos genannt, der nach der sicher richtigen *communis opinio* als von Pseudo-Plutarch erfunden angesehen wird.[606] Die plumpe und vordergründige Art der Anlehnung an das griechische Paradigma beweist das hinlänglich. Es ist daher völlig unzulässig, hier einen genuinen Geburtsmythos der Göttin *Epona* zu vermuten. Vielmehr wird die im 2. Jh. n. Chr. bestens bekannte *Epona*, deren sprechender Name eine geeignete Parallele zum griechischen *Onoskelis* (ein Kompositum aus ἡ ὄνος ‚die Eselin' und σκέλος ‚Schenkel', also ‚die aus den Schenkeln einer Eselin stammende') liefert, einfach als Schablone verwendet. Richtig in bezug auf *Epona* ist einzig, daß sie „die Göttin, welche Fürsorge für die Pferde trägt" ist (θεὸς πρόνοιαν ποιουμένη ἵππων). Der Geburtsmythos hingegen wurde, wie schon R. PETER, Salomon REINACH und Johann Baptist KEUNE richtig sahen, einfach für den aktuellen Zweck erfunden.[607] Wenn sich diese Ansicht auch zum Teil durchgesetzt hat,[608] gibt es jedoch immer noch gerade in der Keltologie einige Forscher, die diese phantasievolle Erfindung als ernsthaft zitieren. Darüber hinaus dient diese Stelle als Ausgangsbasis für weitreichende Spekulationen. Nach Willy A. BORGEAUD soll sich hinter Fulvius Stellus eine Erscheinungsform des gallischen Gottes *Sucellus* verbergen.[609] Man dachte an einen keltischen ἱερὸς γάμος,[610] sah Parallelen zum altirischen Krönungsritus, wie ihn Giraldus Cambrensis (top. Hib. 3, 25) überliefert.[611] Zu all diesen mehr oder minder geistreichen Theorien ist leider nur zu sagen, daß sie mit Agesilaos auf das falsche Pferd gesetzt haben.

[605] Zum Gestaltungsprinzip der *parallela minora* s. DE LAZZER, a.a.O. 21–27. – Ps.-Plut. parall. min. 29A = p. 272 DE LAZZER: Ἀρίστων Ἀριστώνυμος Ἐφέσιος υἱὸς Δημοστράτου ἐμίσει γυναῖκας, ὄνῳ δ' ἐμίσγετο· ἡ δὲ κατὰ χρόνον ἔτεκε κόρην εὐειδεστάτην Ὀνόσκελιν τοὔνομα· ὡς Ἀριστοτέλης ἐν δευτέρᾳ Παραδόξων. S. dazu den Kommentar von DE LAZZER, a.a.O. 56 f., 350 f., der sich für die Beibehaltung der Lesung der Hss. Ἀριστοτέλης ausspricht und hinter dem genannten Werk die pseudo-aristotelische Schrift περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων (*de mirabilibus auscultationibus*; s. zu diesem Werk unten die Einführung [**79**]) vermutet.

[606] Georg KNAACK, Agesilaos (8.), RE S I (1903) 27, hielt ihn für erfunden. Dazu meinte SCHLERETH, a.a.O. 99: „De Agesilao Knaack nescio qua ratione nixus hoc iudicium formavit: [...] Nobis autem haec questio adhuc in suspenso est." Auf S. 129 zählt er ihn allerdings zu den unbekannten Autoren („In numero vero auctorum ignotorum habendi sunt hi: Agatho, Agesilaus ..."), fordert jedoch, daß man Beweise vorlegen müsse, wenn man sie als fiktiv ansehen will. Diese Ansicht konnte sich jedoch nicht durchsetzen, s. dazu schon die Rez. von Wilhelm SCHMID, PhW 33/34 (1932) 633: „Noch immer wird einem vor dieser enormen Bereicherung der griechischen Literaturgeschichte etwas bange, und man glaubt auch nicht gern daran, daß nicht weniger als 20 Verfasser meist von Ἰταλικὰ die albernen Römergeschichten sei es erfunden oder weitergegeben haben sollen, die, auf griechische Geschichtchen abgepaßt, kaum irgendwo sonst […] begegnen; ..." und DE LAZZER, a.a.O. 51. – Es ist daher bedauerlich, daß dieses Zeugnis gelegentlich noch immer Plutarch oder Agesilaos zugeordnet wird: DE VRIES (1961) 244, BIRKHAN (1970) 408 A. 1061, LE ROUX (1963a) 133 f., PISANI (1971) 438, LINDUFF (1979) 820, HANOTEAU (1980) 2 f., ROBBINS DEXTER (1990) 286, BIRKHAN (1997) 526 A. 4.

[607] R. PETER, Epona, in: ROSCHER I.1 (1884–1886) 1293, REINACH (1895) 317 f., KEUNE (1907) 229. Zu bedenken ist auch, daß bei den Griechen und Römern das Pferd häufig mit der Sphäre des Sexuellen assoziiert wurde. Als berühmtes Beispiel sei hier nur an die menschenfressenden Rosse des Diomedes erinnert, die nach einer allegorischen Deutung des Mythos mit seinen mannstollen Töchtern gleichgesetzt wurden. Für diesen mündlichen Hinweis danke ich Prof. Gerhard DOBESCH.

[608] BAUCHHENSS (2001) 11 + A. 7, BAUCHHENSS – SCHMIDT (1989) 415, EUSKIRCHEN (1993) 613 f.

[609] BORGEAUD (1964) 51, gefolgt von KÖVES-ZULAUF (1977) 71 + A. 160. Ähnlich auch STERCKX (1986) 54.

[610] GRICOURT (1954a) 39, BIRKHAN (1970) 407 + A. 1061, LE ROUX (1963a) 133, LINDUFF (1979) 820, GUYONVARC'H – LE ROUX (1995) 127, STERCKX (1986) 53 f., STERCKX (1996) 69, STERCKX (1998a) 126.

[611] DE VRIES (1961) 244, STERCKX (1986) 53, BOTHEROYD – BOTHEROYD (1992) 105 f., ELLIS (1998b) 100. Dieses Ritual anläßlich der Königsinthronisation des *Cenél Conaill* hat wiederum ein Gegenstück im altindischen *aśvamedha*-Ritual. – Entgegen meiner ursprünglichen Absicht habe ich das interessante und vieldiskutierte Zeugnis des Giraldus Cambrensis nicht in meine Sammlung aufgenommen (vgl. dazu die Einleitung zu vorliegendem Band; der mit [*] markierte Querverweis auf die Stelle in Bd. I 98 A. 502 ist zu streichen). Zur weiteren Information sei daher nur einige Sekundärliteratur angeführt: Julius POKORNY, Das nicht-indogermanische Substrat im Irischen, ZcPh 16 (1927) 95–144, spez. 123 f., SCHRÖDER (1927) 310–312, KRAUSE (1929) 41 f., CLEMEN (1941/42) 135 A. 1, Jaan PUHVEL, Vedic *aśvamedha*- and Gaulish *//POM//DVOS*, Language 31 (1955) 351–370, DE VRIES (1961) 243–245, LE ROUX (1963a) 126–137, LE ROUX (1965c) 273 f., BENOÎT (1969) 25, BIRKHAN (1970) 407–409, MAIER (1991) 41–43, 123, MCCONE (1991) 117 f., Stefan ZIMMER, Die Indogermanen und das Pferd – Befunde und Probleme, in: HÄNSEL – ZIMMER (1994) 29–35, BIRKHAN (1997) 537–540, VENDRYES (1997) 21 f., GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 465, MAIER (2001a) 172 f. (s. dazu die Rez. von Wolfgang MEID, Klio 86 (2004) 254 f.), ALBERRO [2004] 14–19, 27, Georges-Jean PINAULT, Gaulois *Epomeduos*, le maître des chevaux, in: LAMBERT – PINAULT [2007] 291–307.

78 T 2 Pseudo-Plutarchos *de fluviis* 6,1–4

p. 140–142 Calderón Dorda – de Lazzer – Pellizer; vgl. Kallisthenes Sybarites FGrHist 291 F 5 III A p. 175,16–27 und Kleitophon FGrHist 293 F 3 III A p. 177,20–26 = Plutarchi Moralia VII p. 292,6 – 293,15 Bernardakis = Zwicker 92 f.:

Ἄραρ ποταμός ἐστι τῆς Κελτικῆς, τὴν προσηγορίαν εἰληφὼς παρὰ τὸ ἡρμόσθαι τῷ Ῥοδανῷ· καταφέρεται γὰρ εἰς τοῦτον κατὰ τὴν χώραν τῶν Ἀλλοβρόγων. ἐκαλεῖτο δὲ πρότερον Βρίγουλος· μετωνμάσθη δὲ δι᾽ αἰτίαν τοιαύτην. Ἄραρ κυνηγεσίας χάριν εἰς ὕλην προχωρήσας καὶ εὑρὼν τὸν ἀδελφὸν Κελτίβηρον ὑπὸ θηρίων ἀνηλωμένον διὰ λύπης ὑπερβολὴν ἑαυτὸν καιρίως πλήξας ἔβαλεν εἰς τὸν ποταμὸν Βρίγουλον, ὃς ἀπ᾽ αὐτοῦ μετωνομάσθη Ἄραρ. (2) γεννᾶται δ᾽ ἐν αὐτῷ μέγας ἰχθύς σκολόπιδος προσαγορευόμενος ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων· οὗτος αὐξανομένης τῆς σελήνης, λευκός ἐστιν· μειουμένης δέ, μέλας γίνεται παντελῶς· ὑπεραυξήσας δὲ ἀναιρεῖται ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀκανθῶν. (3) εὑρίσκεται δ᾽ ἐν αὐτῷ λίθος ἐν τῇ κεφαλῇ, χόνδρῳ παρόμοιος ἁλός, ὃς κάλλιστα ποιεῖ πρὸς τεταρταίας νόσους, τοῖς ἀριστεροῖς μέρεσι τοῦ σώματος προσδεδεμένος, τῆς σελήνης μειουμένης, καθὼς ἱστορεῖ Καλλισθένης ὁ Συβαρίτης ἐν ιγ´ Γαλατικῶν, παρ᾽ οὗ τὴν ὑπόθεσιν εἴληφε Τιμαγένης ὁ Σύρος. (4) παράκειται δ᾽ αὐτῷ ὄρος Λούγδουνον καλούμενον· μετωνομάσθη δὲ δι᾽ αἰτίαν τοιαύτην. Μώμορος καὶ Ἀτεπόμαρος ὑπὸ Σεσηρονέως τῆς ἀρχῆς ἐκβληθέντες, εἰς τοῦτον κατὰ προσταγὴν τὸν λόφον πόλιν κτίσαι θέλοντες. τῶν δὲ θεμελίων ὀρυσσομένων, αἰφνιδίως κόρακες ἐπιφανέντες καὶ διαπτερυξάμενοι τὰ πέριξ ἐπλήρωσαν τὰ δένδρα. Μώμορος δέ, οἰωνοσκοπίας ἔμπειρος ὑπάρχων, τὴν πόλιν Λούγδουνον προσηγόρευσεν· λοῦγον γὰρ τῇ σφῶν διαλέκτῳ τὸν κόρακα καλοῦσι, δοῦνον δὲ τόπον ἐξέχοντα· καθὼς ἱστορεῖ Κλειτοφῶν ἐν ιγ´ κτίσεων.

Der Arar [= die Saône] ist ein Fluß in der Keltiké, der seinen Namen wegen der Vereinigung mit dem Rhodanos [= Rhône] erhielt; in diesen nämlich fließt er durch das Gebiet der Allobroger. Zuvor wurde er Brigulos genannt. Umbenannt wurde er aus folgendem Grund: [Ein gewisser] Arar betrat zum Jagen einen Wald und fand dort seinen von wilden Tieren getöteten Bruder Keltiberos. In maßloser Trauer fügte er sich selbst eine tödliche Wunde zu und sprang in den Fluß Brigulos, der nach ihm in Arar umbenannt wurde. (2) In diesem Fluß gedeiht auch ein großer Fisch, der von den Einheimischen *skolopidos* genannt wird. Dieser ist bei zunehmendem Mond weiß, bei abnehmendem Mond hingegen wird er ganz schwarz. Wenn er über die Maßen wächst, wird er von den eigenen Stacheln getötet. (3) In ihm [sc. dem Fluß Arar] findet sich an der Quelle[612] ein Stein, einem Salzkorn vergleichbar, der bei Viertagefieber sehr wirksam ist, wenn man ihn an der linken Seite des Körpers bei abnehmendem Mond appliziert. Das berichtet Kallisthenes der Sybarite im dreizehnten Buch der *Galatiká*, von dem Timagenes der Syrer das Thema übernommen hat. (4) Bei diesem Fluß liegt der Lugdunon genannte Berg. Aus folgendem Grund wurde er so benannt. Momoros und Atepomaros, von Seseroneus aus der Herrschaft vertrieben, [kamen] auf Geheiß eines Orakels auf diesen Hügel in der Absicht, eine Stadt zu gründen. Als man gerade die Fundamente aushob, erschienen plötzlich Raben, flatterten überall umher und besetzten die Bäume in der Umgebung. Momoros, der der Vogelschau kundig war, nannte die Stadt Lugdunon. Denn *lugos* nennen sie in ihrer Sprache den Raben, *dunon* aber einen erhöhten Ort. Das berichtet Kleitophon im dreizehnten Buch der *Städtegründungen*.

Diese eigentümliche Überlieferung stammt aus der *Über die Benennung von Flüssen und Bergen und den Dingen, die man dort finden kann* (περὶ ποταμῶν καὶ ὀρῶν ἐπωνυμίας καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς εὑρισκομένων; *de fluviorum et montium nominibus et de iis quae in illis inveniuntur*) übertitelten Schrift, die heute zumeist unter der lateinischen Kurzbezeichnung *de fluviis* zitiert wird.[613] Diese nur in einer einzigen Handschrift (cod. Palatinus Gr. Heidelbergensis 398) bewahr-

[612] Zu dieser Textauffassung s. weiter unten den Kommentar.

[613] Zu dieser pseudoplutarchischen Schrift s. Fernand de Mély, Le traité des fleuves de Plutarque, REG 5 (1892) 327–340, Felix Atenstädt, Zwei Quellen des sogenannten Plutarch *De fluviis*, Hermes 57 (1922) 219–246, Joseph Bidez, Plantes et pierres magiques d'après le Ps. Plutarque *De fluviis*, in: Mélanges offerts à Octave Navarre par ses élèves et ses amis, Toulouse 1935, 25–38, Konrat Ziegler, Plutarchos (2.), RE XXI.1 (1951) 636–962, spez. 870 f., Duval (1971) 472 f., Eckart Olshausen, Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt, Darmstadt 1991, 74 f., Eckart Olshausen, Plutarchos [2. IV.A], DNP IX (2000) 1173, Estéban Calderón Dorda – Alessandro de Lazzer – Ezio Pellizer, Plutarco, Fiumi e monti (= Corpus Plutarchi Moralium 38), Neapel 2003, 7–113, Inmaculada Rodríguez Moreno, Plutarco, Vidas de los diez oradores – Sobre la astucia de los animales – Sobre los ríos, Madrid 2005, 173–176. – Vgl. die knappen Bemerkungen bei Charrière – Audin (1963) 357, Walter Burkert, Von Ullikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung, WüJbb N.F. 5 (1979) 253–261, spez. 260 f., Goudineau (1998) 304 f., Blom [2007] 143.

te Abhandlung ist dem paradoxographischen Genre zuzurechnen. Sie umfaßt fünfundzwanzig Kapitel über die Namen von ebenso vielen Flüssen samt angrenzenden Bergen. In wirrem Durcheinander werden europäische (etwa Eurotas [17] und Alpheios [19]) wie außereuropäische Flüsse (etwa Ganges [4], Nil [16], Euphrat [20] und Tigris [24]) behandelt. Dabei wird in jedem Kapitel zunächst eine aitiologische Legende gebracht, die dem Fluß seinen Namen verliehen oder die Umbenennung des ursprünglich anders lautenden Namens veranlaßt hat. In vielen Fällen handelt es sich dabei um leidvolle Liebesgeschichten, die damit enden, daß sich der unglückliche Held in den betreffenden Fluß stürzt. Im Anschluß daran werden wundersame Tiere, Pflanzen, Steine oder Metalle erwähnt, die man in bzw. an diesem Fluß finden kann, sowie in seiner Nähe liegende Berge. Zur Beglaubigung der Geschichten wird eine schier unglaubliche Fülle von Gewährsmännern zitiert, nämlich aus 65 Werken von 46 verschiedenen Autoren. Freilich ist nach Ansicht der meisten Forscher der Großteil dieser Schriftsteller – wie bei den *parallela minora* – als fiktiv zu betrachten und der von Felix Jacoby so treffend „Schwindelautoren" genannten Kategorie zuzuordnen.[614] Einigkeit besteht schon seit langem darüber, daß die Zuschreibung von *de fluviis* an Plutarchos falsch ist. Das Werk gehört vielmehr einem uns unbekannten Fälscher, der möglicherweise mit dem Verfasser der so ähnlich gearteten *parallela minora* identisch ist.[615] Für eine genaue Datierung von *de fluviis* fehlen zwar sichere Anhaltspunkte, ein Ansatz in das ausgehende 2. oder das beginnende 3. Jh. n. Chr. kann jedoch einige Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen.[616] Die vorliegende Stelle entstammt jedenfalls einem Werk von höchst zweifelhafter Reputation. Diesen Umstand gilt es auch bei der religionshistorischen Auswertung zu berücksichtigen, was bedauerlicherweise nicht immer geschehen ist. Wenden wir uns aber zunächst den Details zu.

Der oben wiedergegebene Text umfaßt das gesamte sechste Kapitel von *de fluviis*, das den Fluß *Arar*, die heutige Saône, zum Thema hat. Die hier gebotenen Informationen will Pseudo-Plutarchos aus zwei Quellen geschöpft haben. Für die ersten drei Paragraphen beruft er sich auf das dreizehnte Buch der Γαλατικά eines gewissen Kallisthenes aus Sybaris, welchen wiederum Timagenes der Syrer benützt haben soll. Als Vorlage für die Gründungslegende von *Lugudunum* (j. Lyon) im vierten Paragraphen wird das dreizehnte Buch der *Städtegründungen* (κτίσεις) eines Kleitophon zitiert. Es kann kein ernstzunehmender Zweifel daran bestehen, daß sowohl Kallisthenes als auch Kleitophon zu den von Pseudo-Plutarchos so zahlreich erfundenen „Schwindelautoren" zu zählen sind, mit denen er seine Geschichten als wahr zu beglaubigen versuchte. Im Fall von Kallisthenes aus Sybaris hat Felix Jacoby ansprechend vermutet, daß er nach dem gleichnamigen Historiker aus Olynth erfunden sei, der in seiner Alexandergeschichte von Kelten/Galatern sprach, was die Zuschreibung von Γαλατικά an jenen motiviert haben könnte.[617] Auch der von Kallisthenes von Sybaris abhängige Timagenes der Syrer ist wohl fingiert, und zwar nach dem aus Alexandreia stammenden Rhetor und Geschichtsschreiber.[618]

[614] Vgl. dazu den Kommentar zu Ps.-Plut. parall. min. 29B [**78 T 1**] und Felix Jacoby, Die Überlieferung von Ps. Plutarchs Parallela Minora und die Schwindelautoren, Mnemosyne 8 (1940) 73–144 [= ders., Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung, hg. zu seinem achtzigsten Geburtstag am 19. März 1956 von Herbert Bloch, Leiden 1956, 359–422]; s. auch Ziegler, a.a.O. 870 f., Olshausen, a.a.O. 1991, 75, Calderón Dorda et al., a.a.O. 60–91, Rodríguez Moreno, a.a.O. 174. – Die Bemühungen von Joseph Schlereth, De Plutarchi quae feruntur parallelis minoribus, Freiburg i. B. 1931, die Authentizität vieler dieser Autoren zu retten, konnte demgegenüber nicht überzeugen.

[615] Zur vermuteten Identität der Verfasser von *de fluviis* und *parallela minora* s. de Mély, a.a.O. 327 f., Bidez, a.a.O. 26, Ziegler, a.a.O. 868, 870, Calderón Dorda et al., a.a.O. 31 f., 40 f., Rodríguez Moreno, a.a.O. 175 + A. 8.

[616] Zur Datierung s. de Mély, a.a.O. 340 (erstes Viertel 3. Jh.), Charrière – Audin (1963) 357 (erstes Drittel 3. Jh.), Duval (1971) 472 (Anfang 3. Jh.), Burkert, a.a.O. 260 (2. Jh.), Goudineau (1998) 304 (datiert mit Fragezeichen in das 3. Jh.), Calderón Dorda et al., a.a.O. 44 (wahrscheinlich 2. Jh.), Rodríguez Moreno, a.a.O. 175 f. (Ende 2./Anfang 3. Jh.).

[617] Felix Jacoby, Kommentar zu FGrHist 291 F 5, III A p. 395. Zu Kallisthenes s. auch Felix Jacoby, Kallisthenes (3.), RE X.2 (1919) 1726, Bidez, a.a.O. 29 A. 1, Jacoby, Abhandlungen a.a.O. 369 A. 39, Alessandro De Lazzer, Plutarco, Paralleli Minori, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Neapel 2000, 57 f., Ruggeri (2000) 72, Calderón Dorda et al., a.a.O. 73 f. – Veraltet und falsch sind die Bemerkungen bei Cougny – Lèbegue (1986–93) I 180 A. 1 und (daraus schöpfend) bei Duval (1971) 225.

[618] Zu Timagenes aus Alexandreia s. die Bemerkungen in Bd. I 164 f. + AA. 959 f. und im Kommentar zu Amm. Marc. 15, 9,1–8 [**111 T 1**]. – Die von Schlereth, a.a.O. 108–110 für die Existenz des Kallisthenes aus Sybaris vorgebrachten Argumente hat Jacoby, Abhandlungen a.a.O. 369 A. 39 folgendermaßen entkräften können: „Aber der in gewohnter Weise mit der Frage 'warum soll er nicht existiert haben?' geführte Beweis für die Existenz eines Schriftstellers Kallisthenes von Sybaris geht auch nicht mit einem Worte auf die eigentliche Frage ein, wie sich dieser Kallisthenes zu dem bekannten Alexanderhistoriker verhält, d. h. ob er […] so nach ihm erfunden ist wie der Samier Agatharchides nach dem Knidier. Er arbeitet darüber hinaus positiv mit dem Trugschluss, dass die Abhängigkeit des Timagenes von Kallisthenes (Fluv. 6, 3) die Echtheit des letzteren bewiese. Aber der 'Syrer' Timagenes ist ja in gleicher Weise nach dem Alexandriner […] erfunden wie der 'Sybarit' Kallisthenes nach dem Olynthier. Wenn er über Gallien handelt wie der echte Timagenes (88 F 2; 14–15), so beweist das doch nur, dass *Plu auch hier in Anknüpfung an die ihm bekannte Literatur, und wenigstens zuweilen an berühmte Namen aus dieser, erfand."

Kleitophon schließlich könnte unter Umständen nach einem aus Homerscholien bekannten Grammatiker Kleitophon erfunden sein, der über ionische κτίσεις des Neleus geschrieben hat.[619] Alleine diese Beobachtungen könnten zu dem Schluß verleiten, vorliegender Nachricht überhaupt jeglichen Wert abzusprechen. Freilich ist hier Vorsicht geboten. Walter BURKERT hat nämlich für eine andere bei Pseudo-Plutarchos überlieferte Geschichte (de fluv. 23) zu zeigen versucht, daß es sich hierbei um die Variante eines Mythos handelt, der im *Lied von Ulikummi*, einem hethitischen Keilschrifttext der Zeit um 1200 v. Chr., und bei dem frühchristlichen Apologeten Arnobius (adv. nat. 5, 5) überliefert ist.[620] Er folgert daraus, „daß selbst bei einem überführten Fälscher auf die Falschheit der Fälschung kein Verlaß ist. Es ist ja gar nicht so leicht, sich eine Erzählung aus den Fingern zu saugen, während mündliche Erzähltradition als allgegenwärtige Anregung zu Gebote stand."[621]

Im ersten Paragraphen wird für den Flußnamen *Arar* eine doppelte Erklärung geboten.[622] Zunächst eine etymologische, wonach er seinen Namen wegen der Vereinigung (παρὰ τὸ ἡρμόσθαι) mit dem *Rhodanus* erhalten habe, in den er im Gebiet der Allobroger einmündet. Das gallische Hydronym wird also vom griechischen Verb ἁρμόζω (att. ἁρμόττω) ‚zusammenfügen', ‚verbinden' abgeleitet.[623] Dies ist ein für die Antike typischer Etymologisierungsversuch, bei dem ein fremdländischer Eigenname mit einem ähnlich anklingenden Wort der eigenen Sprache erklärt wird, um jenen dem eigenen sprachlichen Verständnishorizont zugänglich zu machen. Aus heutiger Sicht ist diese Etymologie freilich falsch. Die Sprachwissenschaft möchte *Arar* zu kymr. *araf* ‚langsam' stellen, was wunderbar zu dem bereits von Caesar beobachteten extrem langsamen Lauf des Flusses passen würde.[624] Bei Pseudo-Plutarchos folgt dann als zweite Deutung eine für ihn so charakteristische aitiologische Legende: Der zuvor *Brigulos* genannte Fluß sei in *Arar* umbenannt worden, weil sich eine gleichnamige mythische Person aus maßloser Trauer über den Tod ihres Bruders Keltiberos in diesen Fluß gestürzt haben soll. Ein besonderer Wert ist dieser Fabel sicher nicht beizumessen.[625] Sie macht einen ausgesprochen konstruierten Eindruck und erinnert an viele, ganz ähnlich gestrickte Legenden, etwa an die bei Livius erzählte Sage von *Tiberinus*, der beim Durchschreiten des *Albula* genannten Flusses ertrank und dadurch dem Fluß seinen bis in die Nachwelt hinein berühmten Namen gab.[626] Auffällig ist der nur hier belegte Name *Brigulos*, den man als ‚der Ungestüme' etymologisieren könnte (zu kelt. *brīgo-* ‚Kraft').[627] Eine derartige Bezeichnung mag für die reißend schnelle Rhône angemessen sein, keineswegs aber für die in überaus trägem Lauf dahinfließende Saône.[628]

Die nächsten zwei Paragraphen sind der Beschreibung eines in der Saône lebenden Fisches und eines wunderbar heilsamen Steins gewidmet. Bei der Beurteilung dieses Abschnitts stellt sich zunächst ein textkritisches Problem. Wie bereits gesagt, ist *de fluviis* nur in einer einzigen Handschrift, dem Codex Palatinus Gr. Heidelbergensis 398, auf uns gekommen. Allerdings gibt es neben dieser direkten Überlieferung auch noch eine indirekte Tradition, in der Teile der Schrift zitiert werden, und zwar in zum Teil vom Heidelbergensis abweichender Form. Dies ist auch hier der Fall. So finden sich die §§ 1–3 (unter Auslassung der *Brigulos*-Legende) auch in der Anthologie des Ioannes Stobaios (5. Jh. n. Chr.), der einen in drei Punkten von Pseudo-Plutarchos abweichen-

[619] So Felix JACOBY, Kommentar zu FGrHist 293, III A p. 396 f., wo auch die Argumentation von SCHLERETH, a.a.O. 110 f. für die Authentizität des Kleitophon als nichtig zurückgewiesen wird. Zu Kleitophon vgl. auch Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Une vieille étymologie du nom de Lyon, RC 8 (1887) 169–172, spez. 169, Felix JACOBY, Kleitophon (3.), RE XI.1 (1921) 661, JACOBY, Abhandlungen a.a.O. 405 A. 155, DUVAL (1971) 471 f., BRUNAUX (1996) 181 f., DE LAZZER, a.a.O. 58 f., TOMASCHITZ (2002) 174 + A. 721, CALDERÓN DORDA ET AL., a.a.O. 75.

[620] BURKERT, a.a.O. 253–261. – Den Hinweis auf diese Arbeit fand ich bei Jürgen ZEIDLER, ZcPh 55 (2006) 208–230 [= Rez. von MAIER (2001a)], spez. 215 f.

[621] BURKERT, a.a.O. 261.

[622] S. dazu Felix JACOBY, Kommentar zu FGrHist 291 F 5, III A p. 395.

[623] Bei ἡρμόσθαι handelt es sich um das passive Perfekt von ἁρμόζω, ungenau ist daher die Anmerkung von RODRÍGUEZ MORENO, a.a.O. 187 A. 61: „El nombre del río «Arar», está relacionado con el verbo ἀραρίσκω, «unir», «ajustar», «acomodar»." – Zu Pseudo-Plutarchs Etymologie vgl. auch CHARRIÈRE – AUDIN (1963) 360, CALDERÓN DORDA ET AL., a.a.O. 16, 223 A. 55.

[624] Caes. bell. Gall. 1, 12,1: *flumen est Arar, quod* [...] *in Rhodanum influit incredibili lenitate, ita ut oculis, in utram partem fluat, iudicari non possit*. – Zur Etymologie vgl. Maximilian IHM, Arar, RE II.1 (1895) 379 f., spez. 379, HOLDER I 172, MAIER (2003b) 104.

[625] Vgl. BAYET (1930) 93, GOUDINEAU (1998) 305. – Naiven Gebrauch von der Stelle macht PISANI (1971) 443 f.

[626] Liv. 1, 3,8: … *Tiberinus, qui in traiectu Albulae amnis submersus celebre ad posteros nomen fluminis dedit*. Auf diese Parallele hat JULLIAN (1926) II 253 A. 1 hingewiesen. – Für eine weitere Parallele vgl. den Kommentar von CALDERÓN DORDA ET AL., a.a.O. 223 f. A. 57.

[627] So DELAMARRE (2003) 88.

[628] S. dazu auch die (mich keineswegs überzeugenden) Vermutungen von CHARRIÈRE – AUDIN (1963) 361.

den, ansonsten aber völlig identischen Text bietet. Der Fisch heißt dort κλουπαῖα (statt σκολόπιδος), ferner steht ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ λίθος (anstelle von ἐν αὐτῷ λίθος ἐν τῇ κεφαλῇ) und προσδεσμευόμενος (versus προσδεδεμένος).[629] Im Vergleich zu Stobaios viel freier ist das paraphrasierende Zitat in Ioannes Lydos' antiquarischem Traktat *de mensibus* (Mitte 6. Jh. n. Chr.): „Ferner aber gedeiht im Arar (einem Fluß der Keltiké) oder vielmehr im Aisaros bei Sybaris ein Fisch; *klopias* nennen ihn die Einheimischen. Von diesem behaupten sie, er werde bei zunehmendem Mond weiß, bei Abnahme desselben Himmelslichts hingegen schwarz. Dies berichtet Kallisthenes der Sybarite."[630] Wie diese Differenzen zwischen dem Heidelbergensis und den anderen Textzeugen zu erklären sind, ist Gegenstand von Kontroversen, auf die ich hier aber nicht eingehen möchte.[631] Was den unterschiedlich überlieferten Namen des Fisches betrifft, folge ich den Überlegungen von Estéban Calderón Dorda, der sich mit guten Gründen für die Beibehaltung der Lesart σκολόπιδος ausgesprochen hat.[632] Nach Georges Charrière und Amable Audin[633] sei der Fisch mit der Alse (auch Maifisch genannt; Alosa alosa L. aus der Familie der Heringe [Clupeidae]) zu identifizieren, einem im Mittelmeer beheimateten anadromen Wanderfisch, der im Frühjahr zum Laichen in die Oberläufe größere Flüsse hinaufwandert. Für die beiden Forscher haben gewisse Eigenschaften der Alse (dunkler Rücken und heller Bauch, viele Gräten, schnelles Wachstum, die erwachsenen Tiere sterben in der Regel nach dem Ablaichen) zu den volkstümlichen Vorstellungen geführt, wie sie Pseudo-Plutarchos über den σκολόπιδος berichtet.[634] Dem mag so sein. Ich wäre hier freilich etwas zurückhaltender, da die Suche nach dem Wahrheitsgehalt von thaumasiographischen Angaben generell ein problematisches Unterfangen ist. Zudem sind speziell Wunder, die mit Mondphasen in Zusammenhang stehen, ein in der griechischen Paradoxographie gängiges Motiv.[635]

Umstritten ist ferner, wie man den ersten Halbsatz des dritten Paragraphen εὑρίσκεται δ᾽ ἐν αὐτῷ λίθος ἐν τῇ κεφαλῇ (bei Stobaios: ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ λίθος) zu verstehen hat. Nach Ansicht einiger sei diese Angabe auf den zuvor genannten Fisch zu beziehen, in dessen Kopf der wundersame Stein zu finden ist.[636] Für andere sei hier

[629] Stob. 4, 36,16 = V p. 870,14 – 871,7 Hense (= FGrHist 291 F 5+): Ἄραρ ποταμός ἐστι τῆς Κελτικῆς, τὴν προσηγορίαν εἰληφὼς παρὰ τὸ ἡρμόσθαι τῷ Ῥοδανῷ· καταφέρεται γὰρ εἰς τοῦτον κατὰ τὴν χώρων τῶν Ἀλλοβρόγων. γεννᾶται δ᾽ ἐν αὐτῷ μέγας ἰχθύς **κλουπαῖα** προσαγορευόμενος ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων· οὗτος αὐξανομένης τῆς σελήνης, λευκός ἐστι· μειουμένης δὲ μέλας γίνεται παντελῶς· ὑπεραυξήσας δὲ ἀναιρεῖται ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀκανθῶν. εὑρίσκεται δ᾽ **ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ λίθος** χόνδρῳ παρόμοιος ἁλός, ὃς κάλλιστα ποιεῖ πρὸς τεταρταίας νόσους τοῖς ἀριστεροῖς μέρεσι τοῦ σώματος **προσδεσμευόμενος** τῆς σελήνης μειουμένης [die Markierungen stammen von mir].

[630] Lyd. mens. 3, 11 = p. 52,1–6 Wünsch: ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν Ἀράρει ποταμῷ τῆς Κελτικῆς, μᾶλλον δὲ ἐν ⟨Αἰσάρῳ⟩ Συβάρεως, γεννᾶται ἰχθύς, κλοπίαν δὲ αὐτὸν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσι. τοῦτον λέγουσιν αὐξανομένης μὲν τῆς σελήνης λευκαίνεσθαι, μελαίνεσθαι δὲ αὖθις μειουμένης τοῦ φωτὸς αὐτῆς. ἱστορεῖ τοῦτο Καλλισθένης ὁ Συβαρίτης. – Auf diese Stelle bei Lydos zurückgehen dürfte schließlich auch noch folgende Notiz bei einem anonymen Byzantiner, die bei Jean François Boissonade, Anecdota Graeca I, Paris 1829, p. 417 med. e cod. Parisino 1630 (= Zwicker 93) publiziert ist: ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν Αἰσάρῳ ποταμῷ τῆς Κελτικῆς, μᾶλλον δὲ Συβάρεως γεννᾶται ἰχθὺς καλούμενος κλοπίας· τοῦτον λέγουσιν αὐξανομένης μὲν τῆς σελήνης λευκαίνεσθαι, μελαίνεσθαι δὲ αὖθις μειουμένου τοῦ φωτὸς αὐτῆς. ἱστορεῖ δὲ τοῦτο Καλλισθένης ὁ Συβαρίτης (Ferner aber gedeiht im Aisaros, einem Fluß der Keltiké oder vielmehr bei Sybaris, ein *klopias* genannter Fisch. Von diesem behaupten sie, er werde bei zunehmendem Mond weiß, bei Abnahme desselben Himmelslichts hingegen schwarz. Dies berichtet Kallisthenes der Sybarite.).

[631] Es sei hierfür auf die Diskussion bei Calderón Dorda et al., a.a.O. 10–14 verwiesen.

[632] Estéban Calderón [Dorda], Notas textuales al *Περὶ ποταμῶν* de Ps.-Plutarco, Eikasmos 6 (1995) 203–207, spez. 204: „La lectura del códice, σκολόπιδος, podría ser un derivado de σκόλοπος (gen. de σκόλοψ) y εἶδος, es decir, «espiniforme». Por otra parte, Estobeo (100, 14) transmite parte de esta historia y llama a este pez κλουπαῖα, que parece una adaptación de la forme latina *clupea* (Plin. IX 45 {gemeint ist Plin. nat. hist. 9, 44}); es la lectura aceptada por Bernardakis. Io. Lydus (De mens. 11) ofrece κλοπίας. En cualquier caso, tanto la lectura de **P** como la de Estobeo resultan ser un hapax en la lengua griega. Con todo, es preferible mantener la lectura σκολόπιδος por cuanto que hace referencia a la forma del pez y a sus espinas, como indica más adelante (6,2): ὑπεραυξήσας δ᾽ ἀναιρεῖται ὑπὸ τῶν ἰδίων ἀκανθῶν." – S. dazu auch Calderón Dorda et al., a.a.O. 140 app. crit., 224 A. 59 und Rodríguez Moreno a.a.O. 187 A. 62.

[633] Charrière – Audin (1963) 358 f.; vgl. auch Rodríguez Moreno a.a.O. 187 A. 62.

[634] Charrière – Audin (1963) 359 f.

[635] S. dazu etwa den Kommentar zu Ant. Diog. de incredibilibus, quae ultra Thulem insulam sunt 4 [**63 T 1**] (mit weiteren Literaturangaben).

[636] So ausdrücklich de Mély, a.a.O. 331 A. 3, Atenstädt, a.a.O. 237 (mit Verweis auf die Parallele bei Plin. nat. hist. 37, 153: *cinaediae inveniuntur in cerebro piscis eiusdem nominis* … [Die Kinädiensteine findet man im Gehirn des Fisches gleichen Namens …]). – In diesem Sinn übersetzen und verstehen die Stelle auch Charrière – Audin (1963) 358, 360.

mit κεφαλή nicht der Kopf [sc. des σκολόπιδος], sondern die Quelle [sc. des Flusses Arar/Saône] gemeint.[637] Letzteres ist wohl sicher die richtige Deutung, wie der Vergleich mit vielen anderen Kapiteln von *de fluviis* zeigt. Den von Pseudo-Plutarchos mit einem Salzkorn verglichenen Stein hat man mit dem *chalazias* identifizieren wollen, von dem Plinius sagt, er habe die helle Farbe und Gestalt eines Hagelkorns, die Härte des Diamants, und soll, selbst wenn man ihn ins Feuer legt, seine Kälte bewahren.[638] Diese Gleichsetzung ist aber sehr fraglich.[639] Der Stein soll jedenfalls, so heißt es, bei Viertagefieber sehr wirksam sein, wenn man ihn an der linken Seite des Körpers bei abnehmendem Mond appliziert. Pseudo-Plutarchos beschreibt hier eine magische Praxis, für die sich zahllose Parallelen aus der mediterranen Welt beibringen ließen. Seine Notiz läßt sich mit Sicherheit nicht als Beleg für eine lokale gallische Vorstellung oder gar als Zeugnis für die „médicine druidique" verwerten, wie dies noch Georges Dottin getan hat.[640]

Es ist vor allem der letzte Paragraph des vorliegenden Zeugnisses, der das besondere Interesse der Forschung gefunden hat. Pseudo-Plutarchos liefert hier eine Gründungslegende der Stadt *Lugudunum* (j. Lyon) und daran anknüpfend eine Etymologie für diesen Ortsnamen. Bei der Sage selbst fühlt man sich unweigerlich an ähnliche Berichte über andere antike Städte erinnert. Alexander Haggerty Krappe hat in diesem Zusammenhang auf diejenigen von Antiocheia und Alexandreia verwiesen, bei deren Stiftung Adler erschienen sein sollen.[641] Die engsten Übereinstimmungen zu Lyon finden sich freilich in der Gründungslegende von Rom. Hier wie dort vertreibt ein Mann (Seseroneus – Amulius) zwei andere aus der Herrschaft (Momoros und Atepomaros – Romulus und Remus), von denen einer besondere Kenntnis in der Auguraldisziplin besitzt und für die Namensgebung verantwortlich zeichnet (Momoros – Romulus). Die Gründung wird von Vögeln (Raben – Geiern) angezeigt und erfolgt auf einem Hügel (colline de Fourvière in Lyon – Palatin) in unmittelbarer Nähe eines Flusses (Einfluß der Saône in die Rhône – Tiber).[642] Die Parallelen zwischen den beiden Sagenberichten sind so auffällig und schlagend, daß an einen Zufall nicht zu denken und nur eine Schlußfolgerung möglich ist: Die Gründunglegende von Lyon wurde ganz bewußt derjenigen Roms nachgebildet, und zwar wohl mit dem primären Zweck, eine für die Hauptstadt der *tres Galliae* würdige, den mythischen Ursprüngen der Reichsmetropole unmittelbar vergleichbare Vergangenheit zu konstruieren. Dieser Umstand hat berechtigte Zweifel am Wert dieser Tradition aufkommen lassen.[643]

Allerdings enthält die Sage auch indigene Elemente. So trägt von den handelnden Personen zumindest Atepomaros (Ἀτεπόμαρος) einen zweifelsfrei gallischen Namen, der auch sonst mehrfach und sogar als Theonym bezeugt ist.[644]

[637] So etwa Dottin (1915) 368 und Duval (1971) 473. Diese Textauffasssung findet sich in einigen Übersetzungen: Cougny – Lebègue (1986–93) I 180: „A la source du fleuve …"; Goudineau (1998) 305: „Dans la source (de ce fleuve) …"; Calderón Dorda et al., a.a.O. 143: „Alla sorgente di questo fiume …"; Rodríguez Moreno, a.a.O. 188: „En el nacimiento de este río …".

[638] Rodríguez Moreno, a.a.O. 188 A. 63 mit Verweis auf Plin. nat. hist. 37, 189.

[639] Vgl. die skeptische Position bei Calderón Dorda et al., a.a.O. 224 A. 60: „I lapidarî antichi parlano di svariati minerali contro le affezioni febbrili, ma è difficile capire se qualcuno di essi possa essere identificato con quello qui citato: …"

[640] Dottin (1915) 368 + A. 8.

[641] Haggerty Krappe (1936) 237. – de Vries (1961) 51 A. 63 und Birkhan (2002a) 95 betonen, daß diese Parallelen die Gründungssage von Lyon nicht entwerten, zumal in dieser von Raben die Rede ist, was für die Eigenständigkeit der keltischen Tradition spricht. Zur Rolle der Raben s. auch weiter unten.

[642] Vgl. dazu die Gegenüberstellung der beiden Sagen bei Jullian (1926) II 252.

[643] So schon Jullian (1926) II 253: „… on doit se demander si le récit gaulois n'est pas un décalque des aventures des fils de la Vestale, imaginé pour donner à Lyon des motifs de plus à se dire la Rome des Gaules." – Pierre Wuilleumier, Lyon métropole des Gaules, Paris 1953, 10: „Ce récit, qui rappelle la fondation légendaire de Rome, a peu de valeur historique, …" – Flobert (1968) 277: „Le récit de la fondation de Lyon […] rappelle trop celui de Rome pour être digne de foi." – Brunaux (1996) 137 = Brunaux (2000) 176: „… une légende qui paraît être la copie ou le double de celle expliquant la fondation de Rome: …" – Goudineau (1998) 305: „Une réplique simplifiée de la fondation légendaire de Rome est ici présentée, …" – Vgl. auch Arthur Kleinclausz, Histoire de Lyon, tome I: Des origines à 1595, Lyon 1939, 4, Pisani (1971) 453 A. 1.

[644] Die literarischen wie epigraphischen Belege sind bei Holder I 257 f. zusammengestellt. – Zum PN Atepomaros vgl. die Bemerkungen von d'Arbois de Jubainville (1891) 120 f., Jullian (1926) II 251, Bidez, a.a.O. 29, Wuilleumier, a.a.O. 10 + AA. 23 f., Le Roux (1959b) 219, Amable Audin, L'Omphalos de Lugdunum, in: Marcel Renard (Hg.), Hommages à Albert Grenier (= Collection Latomus 58), Brüssel 1962, I 152–164, spez. 162, Evans (1967) 52 f., Birkhan (1970) 391–393, Sterckx (1986) 57 f. + Rez. von Karl Horst Schmidt, IF 95 (1990) 321, Sterckx (1996) 67–69 Gricourt – Hollard (2002) 126, Calderón Dorda et al., a.a.O. 224 A. 61, Lajoye [2008] 88, 162 f., 181 f., Pierre-Yves Lambert, Three Notes on Gaulish, in: García Alonso [2008] 133–144, spez. 140 und Pierre-Yves Lambert, Gaulois *Solitumaros*, ÉC 36 (2008) 89–101, spez. 92 (mit einer neuen Etymologie).

Die beiden anderen Anthroponyme, Momoros (Μώμορος) und Seseroneus (Σεσηρονεύς), sind hingegen nur hier bei Pseudo-Plutarchos belegt.[645] Eine Zuordnung zum Keltischen erscheint daher fraglich[646], wird im Fall von Momoros immerhin von einigen Forschern für möglich gehalten.[647] Bei Seseroneus scheint eine Phantasiebildung vorzuliegen.[648] Ins Reich der Phantasie gehört auch die zuweilen geäußerte Ansicht, Momoros sei, weil er die Vogelschau praktizierte, ein Druide gewesen.[649] Eine derartig naive Quellenauslegung ist entschieden abzulehnen.

Ein weiteres lokales Element hat man in den Raben sehen wollen, die in der Legende von *Lugudunum* eine tragende Rolle spielen. Es gibt nämlich eine ganze Reihe von ikonographischen Zeugnissen aus Lyon, die den Raben darstellen, was auf ein enges Verhältnis der Stadt mit diesem Vogel zu deuten scheint. Verwiesen wird hier zumeist auf Terrakottamedaillons mit einem Bild des Genius von *Lugudunum*, zu dessen Füßen sich ein Rabe befindet.[650] Ferner werden Münzen der Stadt angeführt, die den Raben oder ein rabenähnliches Tier zeigen, etwa ein um 196 n. Chr. von Albinus geprägter *aureus*.[651] Zu nennen ist schließlich noch der berühmte, 1929 in Lyon gefundene und ins frühe 1. Jh. n. Chr. datierte Silberbecher, der eine sitzende, als Gott *Lugus* gedeutete Figur zeigt, über deren rechter Hand ein Rabe herniederflattert.[652] Freilich stellt sich bei all diesen Dokumenten die Frage, ob sie wirklich geeignet sind, die Authentizität von Pseudo-Plutarchs Erzählung zu stützen.[653] Der Rabe, die *cornix*, als das Auguraltier par excellence ist keineswegs auf Lyon beschränkt. Seine weitverbreitete Darstellung auf Münzen oder anderen Bildträgern ist ein ganz gängiger Verweis auf die Gründung einer Stadt und die glücklichen Auspizien, die diesen Akt begleiten.

Im Anschluß an die Gründungslegende von *Lugudunum* bietet Pseudo-Plutarchos noch eine Etymologie für dieses Toponym. Das Wort wird dem Gallischen zugeordnet und

[645] Wie aus Holder II 621 und II 1527 hervorgeht, der für beide Namen nur die Stelle aus *de fluviis* anführt. Dasselbe gilt für Wilhelm Pape – Gustav Eduard Benseler, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, ³Braunschweig 1863–1870, 968 und 1373.

[646] Felix Jacoby, Komm. zu FGrHist 293 F 3, III A p. 397 bringt die Sache wie immer auf den Punkt: „der éine gut keltische name Atepomaros […] sichert die übrigen schwerlich".

[647] Für gallisch erachten den Namen Jullian (1926) II 251, Bidez, a.a.O. 29, Audin, a.a.O. 162, Evans (1967) 459 f. (Μώμορος ist dort s. v. *Mommu*, *Momo* als eine von mehreren Varianten angeführt; eine Etymologie wird nicht geboten), Zeidler, a.a.O. 215. – Anders Calderón Dorda et al., a.a.O. 224 A. 61, die eine Erklärung aus dem Griechischen vorschlagen: „Il nome Momoro potrebbe essere greco, con raddoppiamento da μόρος e quindi verrebbe a significare l'*Uomo del destino*, *che conosce il destino*, il che si adatterebbe alla funzione da lui rivestita nel racconto." – Als verfehlt zu betrachten sind die etymologisch-mythologischen Spekulationen, die Lajoye [2008] 120 f. zu Momoros anstellt.

[648] Zum Namen Seseroneus bemerken Calderón Dorda et al., a.a.O. 224 A. 61: „si potrebbe pensare a un collegamento con σέσηρα, perfetto di σαίρω = *ridere digrignando i denti*."

[649] So geschehen bei Le Roux (1961a) 58, Sergent (1995) 35 und Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 164.

[650] Zu diesen Medaillons s. Otto Hirschfeld, Lyon in der Römerzeit (= Vortrag gehalten zu Gunsten des Lesevereins der deutschen Studenten Wiens am 8. März 1878), Wien 1878, 26 A. 2, d'Arbois de Jubainville, a.a.O. 1887, 169 f., Renel (1906) 206 f., Loth (1914) 212 f., Jullian (1926) II 252 A. 6, Haggerty Krappe (1936) 238, Wuilleumier, a.a.O. 10, Amable Audin – Paul-Louis Couchoud, Le Génie de Lyon et son culte dans l'Empire romain, RHR 148 (1955) 44–67, spez. 45–47, de Vries (1961) 51, Audin, a.a.O. 157, Charrière – Audin (1963) 361 f., Flobert (1968) 278, Mori (1982) 113, Sergent (1995) 77 A. 32, Birkhan (1997) 722, Gricourt – Hollard (1997) 252 f., 285 Abb. 13, Goudineau (1998) 306, Birkhan (2002a) 95.

[651] Ein häufig zitierter *aureus* des Marcus Antonius hat wohl aus der Diskussion auszuscheiden, da er nicht in Lyon, sondern in Rom geprägt worden sein dürfte. – Zu dieser und anderen Mzz. vgl. Hirschfeld, a.a.O. 26 A. 2, Loth (1914) 212, Jullian (1926) II 252 A. 6, Haggerty Krappe (1936) 237 f., Le Roux (1952b) 281, Wuilleumier, a.a.O. 10, Audin – Couchoud, a.a.O. 44 f. + Abb. 1 f., Audin, a.a.O. 156, Charrière – Audin (1963) 362, Flobert (1968) 278 + A. 2, Mori (1982) 113, Green (1992a) 137, Sergent (1995) 77 A. 32, Birkhan (1997) 722, Gricourt – Hollard (1997) 246, 252, Goudineau (1998) 306, Birkhan (2002a) 95, Rübekeil (2002) 232, Schmidt, G. (2002) 105.

[652] Schöne Abbildungen finden sich bei Birkhan (1999a) 260 Abb. 402–406. – Zu diesem Becher s. die Bemerkungen von Hatt (1989) 122 f., Birkhan (1997) 605 f., 722 f., Gricourt – Hollard (1997) 253 f., Birkhan (2002a) 95, Rübekeil (2002) 232, Schmidt, G. (2002) 105.

[653] Vgl. Felix Jacoby, Komm. zu FGrHist 293 F 3, III A p. 397: „die münzen u.s.f. helfen nicht, weil der rabe nicht auf Lugudunum beschränkt ist; …" – Flobert (1968) 278: „… c'est simplement l'oiseau augural (*cornix*), qui évoque couramment sur les monnaies une fondation ou l'augurat, au même titre que le *lituus* ou la *capis*." – In die gleiche Richtung geht auch Goudineau (1998) 306: „Mais le corbeau en question n'a rien de spécifiquement lyonnais : c'est l'oiseau augural, la *cornix*, qui, sur les monnaies, rappelle la qualité de tel personnage (Marc-Antoine était précisément augure et, sur ses monnaies, figurent fréquemment le *lituus*, le *praefericulum* et la *cornix*), ou fait simplement allusion à la fondation d'une ville et aux heureux auspices qui l'ont accompagnée."

als ein Kompositum aus λοῦγος ‚Rabe' und δοῦνον ‚erhöhter Ort' verstanden (de fluv. 6,4: λοῦγον γὰρ τῇ σφῶν διαλέκτῳ τὸν κόρακα καλοῦσι, δοῦνον δὲ τόπον ἐξέχοντα). Diese Erklärung ist, um das mindeste zu sagen, verdächtig. Die für das Zweitglied δοῦνον (kelt. *dūnon*, latinisiert *dūnum*)[654] angegebene Bedeutung ‚erhöhter Ort' ist zwar nicht völlig aus der Luft gegriffen, in jedem Fall aber ungenau.[655] Denn ursprünglich bezeichnet der Begriff die ‚Festung', den ‚befestigten, umzäunten Platz'. Daß viele dieser Ansiedlungen auf Anhöhen lagen, könnte unter Umständen dazu geführt haben, daß **dūnon* die sekundäre Bedeutung von ‚Hügel', ‚Berg' angenommen hat.[656] Für diesen semantischen Wechsel im Keltischen gibt es freilich keine sicheren Anhaltspunkte, da die Verwandten von **dūnon* in den späteren keltischen Sprachen (air. *dún*, kymr. *din* [nur als ON-Element belegt], abret. *din*) auch noch die alte Bedeutung ‚Festung' haben.[657] Wie dem auch sei, die für δοῦνον gegebene Übersetzung ist keinesfalls dazu angetan, in Pseudo-Plutarchos' Kenntnisse des Gallischen großes Vertrauen zu setzen.[658] Wenden wir uns nun dem Wort λοῦγος zu, das eine intensive Forschungsdiskussion ausgelöst hat.[659] Schon vor langem hat man erkannt, daß sich von diesem völlig isoliert dastehenden Appellativum in den historischen keltischen Sprachen kein Reflex findet.[660] Damit fehlt uns die Möglichkeit, die Angabe in *de fluviis* zu überprüfen. Dennoch hat es nicht an Forschern gefehlt, die an der Existenz dieses Wortes für ‚Rabe' im Keltischen festhalten möchten.[661] Auch wurden verschiedene Vorschläge unterbreitet, λοῦγος aus dem Indogermanischen zu erklären.[662] Die Stichhaltigkeit dieser Ableitungen mögen Berufenere als ich beurteilen. Unbeschadet von diesen Überlegungen bleibt die Tatsache bestehen, daß ein etwaiges gall. *lugos* unmöglich dem ersten Namensbestandteil von *Lugudunum* zugrundeliegen kann, da dieser zwingend ein *u*-stämmiges (und nicht wie λοῦγος *o*-stämmiges) Wort voraussetzt.[663] Nach Henri d'Arbois de Jubainville kann die Ableitung von λοῦγος frühestens im 1. Jh. n. Chr. aufgekommen sein, als der ursprüngliche Stadtname *Lugudunum* durch Synkope zu *Lugdunum* geworden war (man beachte die Form Λούγδουνον bei Pseudo-Plutarchos). Freilich pflegen sich Volksetymologien nicht um morphologische Regeln zu kümmern, sodaß

[654] Aus der reichen Literatur zu diesem Wort nenne ich nur Joseph Vendryes, Note sur la toponymie celtique, in: Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel par ses amis, collègues et élèves, Paris 1955, II 641–650, spez. 643 f., Guyonvarc'h (1963b) 363–368, Delamarre (2001) 130, Delamarre (2003) 154–156, Blom [2007] 143–145, Lacroix [2007] 159 f.

[655] Vgl. dazu schon Haggerty Krappe (1936) 237 und Vendryes, a.a.O. 644.

[656] So Delamarre (2001) 130.

[657] So der Einwand von Blom [2007] 143.

[658] Anders Sergent (1995) 78: „… Kleitophôn, à qui l'on attribue ce récit est fort bien renseigné sur la langue gauloise : le sens qu'il donne à *dunon* est tout à fait exact. Dès lors, il est vraisemblable que cela vaut également pour l'autre terme." – Auch Zeidler, a.a.O. 215 meint, „the second part of the explanation of the city name is reliable".

[659] Von lediglich forschungsgeschichtlichem Interesse ist die abwegige Hypothese von Alfred Holder, Le mot soi-disant gaulois λοῦγος, RC 26 (1905) 129, λοῦγος sei als eine verderbte Form von *ululugus* (oder Varianten davon) ‚Eule' zu betrachten. – Vgl. dazu Loth (1914) 212 A. 1, Dottin (1920) 268 A. 1.

[660] S. dazu Windisch (1912) 100, Loth (1914) 211 f., Reinach (1916) 277, Cramer (1927) 1718, Felix Jacoby, Komm. zu FGrHist 293 F 3, III A p. 397, Whatmough (1955) 353 f., de Vries (1961) 51, Flobert (1968) 277 f., Birkhan (1997) 600 A. 1, 722, Maier (2001a) 127, Rübekeil (2002) 231, Zeidler, a.a.O. 215. – Vgl. auch die Bemerkungen bei MacCulloch (1911) 31 A. 5, Haggerty Krappe (1936) 236, 239, Guyonvarc'h (1963a) 197, Evans (1967) 219 f., Pisani (1971) 453 A. 1, Goudineau (1998) 305, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 265 A. 11, Calderón Dorda et al., a.a.O. 224 A. 62.

[661] So etwa Renel (1906) 206, Jullian (1926) II 252, Audin – Couchoud, a.a.O. 51, de Vries (1958a) 279, de Vries (1961) 51, Wagner (1970) 24, Rivet – Smith (1979) 401, Green (1992a) 135 f., Olmsted (1994) 314, Sergent (1995) 78 + A. 384, Gricourt – Hollard (1997) 246, Gricourt – Hollard (2002) 126.

[662] Polomé (1997a) 739 hält die – erstmals von Wilhelm Meyer-Lübke vorgeschlagene – „Verbindung mit germ. **fuglaz* ‚Vogel' unter Ansatz eines **plugo-* > kelt. *lugos* ‚Art Rabe'" für sehr ansprechend. – Ähnlich, wenngleich elaborierter Rübekeil (2002) 231, für den „eine schwundstufige Ableitung zum indogermanischen Wort für ‚fliegen', wie sie ähnlich auch in nhd. *Vogel* vorliegt", anzusetzen wäre, nämlich eine „indogermanische Wurzelform **pleug^h-*, die nur im Germanischen und Keltischen fortlebt." S. zu diesem Vorschlag auch Birkhan (2002a) 95. – Anders jüngst Zeidler, a.a.O. 215 f.: „Nevertheless, at least a tentative IE derivation might be suggested: **pleu̯-* 'swim, hover' […], as e. g. in OIr. *lúamain* 'flying', *fo-luathar* 'flies' […], could be the basis of **plu-gos* 'swimmer, hoverer, jumper' (cf. Skt. *plavaga-* 'frog, monkey'), with a suffix *-go-* denoting diminutives and animal names […], e. g. Skt. *pataga-* 'bird'; Ir. *láeg*, W. *llo* 'calf' (**lāpago-*; […]). This would result in Celtic *lugos*, exactly as in Ps.-Plutarchus."

[663] Wie bereits d'Arbois de Jubainville, a.a.O. 1887, 171 und Henri d'Arbois de Jubainville, Le mot soi-disant gaulois λοῦγος, RC 26 (1905) 129 deutlich erkannt hat. – Vgl. auch Evans (1967) 220 A. 5, Flobert (1968) 278, Gricourt – Hollard (2002) 126 A. 23, Rübekeil (2002) 231, Pierre-Yves Lambert, The place names of the *Lugdunensis* [Λουγδουνησία] (Ptolemy II 8), in: de Hoz et al. [2005] 215–251, spez. 245.

auch diesem Argument keine Beweiskraft zukommt. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die in *de fluviis* gelieferte Namenserklärung hält einer linguistischen Prüfung nicht stand. Man könnte ihr jeglichen Wert absprechen, indem man sie als das geistreiche Phantasieprodukt eines Griechen betrachtet. Wahrscheinlicher scheint mir allerdings, daß es sich um eine in *Lugudunum* entstandene Volksetymologie handelt, die durchaus ernst genommen wurde.[664]

Daran anschließend ist nochmals die Frage nach der Herkunft von Pseudo-Plutarchos' Gründungslegende zu stellen. Daß seiner eigenen Quellenangabe (Kleitophon) kein Glauben zu schenken ist, wurde bereits dargelegt. Felix ATENSTÄDT hat die Benutzung von Alexandros Polyhistor vermutet, da gerade die Art und Weise, wie der Stadtname *Lugudunum* etymologisiert wird, angeblich starke Ähnlichkeiten mit der Schriftstellerei des Polyhistor aufweisen soll.[665] So hat nach ATENSTÄDT „der sogenannte Plutarch die Schriften Alexanders benutzt, bei ihm vorgefundene Namen und Sagen in willkürlicher Weise verwendend, teils den Bericht seiner Vorlage umgestaltend und entstellend, teils im Sinn und Geist seiner Vorlage Neues erfindend."[666] Wirklich zu überzeugen vermag mich diese Hypothese nicht. Der in Milet kurz vor 100 v. Chr. geborene Alexandros verstarb bereits um 35 v. Chr. und hat den Großteil seiner Werke wahrscheinlich in den 70er und 60er Jahren des 1. Jh.s v. Chr. verfaßt.[667] Die Lyon betreffende Sage kann aber frühestens 43 v. Chr., dem Jahr der Koloniegründung, aufgekommen sein, vermutlich ist sie jedoch erst einige Zeit später entstanden (s. dazu oben die Ausführungen zur Etymologie). Folglich kann Alexandros Polyhistor allenfalls die Darstellungsweise des Pseudo-Plutarchos inspiriert haben, als unmittelbare Vorlage kommt er aus chronologischen Gründen nicht in Frage.[668] Auch möchte ich in der Gründungssage von Lyon kein reines Literaturprodukt irgendeines griechischen Antiquars sehen. Viel plausibler erscheint es mir, den Ursprung dieser Überlieferung in *Lugudunum* selbst zu suchen. Für diese Annahme sprechen m. E. folgende Indizien: Zum einen die bewußte Anknüpfung an den Gründungsmythos von Rom, die zweifelsfrei den lokalen Stolz bedienen soll und daher am ehesten auf das Konto eines Lugdunensers geht. Zum anderen die eigentümlich hybride Natur dieser Sage, die neben eindeutig mediterranen auch indigene Elemente zu enthalten scheint, was gleichfalls auf eine Entstehung im gallo-römischen Umfeld deutet. Es wäre durchaus denkbar, wie Gerhard DOBESCH vorgeschlagen hat, daß die Gründungssage aus der Feder eines in klassischer Beredsamkeit geschulten Redners aus Lyon stammt.[669] Vergleichen lassen sich die Stadtlegenden von *Vienna*[670] und *Virunum*[671], bei denen gleichfalls eine Herkunft aus lokalen Rhetorenschulen in Erwägung gezogen wurde.

Es gibt, wage ich zu behaupten, keinen zweiten keltischen Ortsnamen, dessen Etymologie ähnlich viele Kontroversen ausgelöst hat wie *Lugudunum*. In aller gebotenen Kürze möchte ich daher die anderen Erklärungen und Vorschläge, die hierzu von der Antike bis heute geäußert wurden, vorstellen.[672] Häufig zitiert wird die Deutung, die sich in dem gallisch-lateinischen Glossar findet, welches von dem Wiener Hofbibliothekar Stephan Ladislaus ENDLICHER (1804–1849) in einer Handschrift des 8. Jh.s (cod. Vindobensis 89, fol. 189v) entdeckt und 1836 publiziert wurde.[673] Der erste von insgesamt 17 Einträgen lautet: *Lugduno · desiderato monte*; *dunum enim*; *montem* (*Lugdunum* [bedeutet] ‚geliebter Berg'. *dunum* [bedeutet]

[664] So etwa WHATMOUGH (1970) 484, BIRKHAN (1997) 723, BIRKHAN (2002a) 95.

[665] ATENSTÄDT, a.a.O. 219–233, wobei er auf S. 221 konkret auf Steph. Byz. s. v. Ἀλάβανδα und s. v. Σουάγγελα verweist. Seine Behauptung, daß es sich bei diesen beiden Notizen über karische Ortschaften um Fragmente des Alexander Polyhistor handelt, ist freilich haltlos. Weder Carl MÜLLER (FHG III 206–244) noch Felix JACOBY (FGrHist 273) haben diese Lemmata unter die Fragmente des Milesiers aufgenommen.

[666] ATENSTÄDT, a.a.O. 221.

[667] Zu seinem Leben und Werk s. die Bemerkungen im Kommentar zu Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**].

[668] Vgl. hierzu auch meinen Kommentar zu cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9v–10r (περὶ ἀνδρείας) [**157 T 1**].

[669] DOBESCH [2006] 81.

[670] S. dazu den Kommentar zu Steph. Byz. s. v. Βίεννος [**143 T 1**].

[671] S. dazu die Kommentare zu cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9v–10r (περὶ ἀνδρείας) [**157 T 1**] und Suda s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**].

[672] Zusammenfassende Darstellungen der Problematik liefern VENDRYES, a.a.O. 643–646, EVANS (1967) 219–221, WHATMOUGH (1970) 483 f., FLOBERT (1968) 270–280, OLMSTED (1994) 314, DELAMARRE (2003) 211, LAMBERT, a.a.O., in: DE HOZ ET AL. [2005] 244 f.

[673] Zu diesem für die altkeltische Sprache so wichtigen Textzeugnis verweise ich nur auf die rezenten Arbeiten von BLOM [2007] 127–165, David STIFTER, Christian Wilhelm Ahlwardt, Stephan Ladislaus Endlicher und Johann Heinrich August Ebrard im Kontext der Keltologie des 19. Jhs., in: Hans HABLITZEL – David STIFTER (Hgg.), Johann Kaspar Zeuß im kultur- und sprachwissenschaftlichen Kontext (19. bis 21. Jahrhundert), Kronach 21.7–23.7.2006 (= Keltische Forschungen 2 [2007]), 209–253, spez. 221–231 und Lauran TOORIANS, Endlicher's Glossary, an attempt to write its history, in: GARCÍA ALONSO [2008] 153–184. Von David STIFTER ist außerdem eine eigene Monographie zu Endlichers Glossar geplant.

nämlich ‚Berg'). Von seiten der modernen Forschung gab es verschiedentlich Bemühungen, die Entstehung dieser seltsamen Glosse zu erklären. Wenn wir von heute veralteten Theorien[674] einmal absehen, so hat Wolfgang Meid den ersten wirklich brauchbaren Vorschlag gemacht.[675] Er verweist darauf, daß im Spätgallischen das Namenselement *Lugu-* schon als **luγu* und später – unter Ausfall des intervokalischen *g* – als **lu'u* ausgesprochen wurde. „Auf dieser Stufe treten Spirantenvertauschungen auf, scheinbar unmotivierte Spirantenwechsel, die ihre Ursache jedoch in falscher Analogie haben beim Versuch, den in vulgärer Aussprache ausfallenden Spiranten zu restituieren. Im Zuge dieses Vorgangs erscheint dann statt des gutturalen ein labialer (oder labiodentaler) Spirant, d.h. *ƀ* bzw. *v*."[676] Daher hält es Meid für „nicht ausgeschlossen, daß die so auffallende Deutung *Lugdunum* 'desideratum montem', d.h. 'begehrter' oder 'geliebter Berg', die etymologische Spekulation eines Germanen oder in germanischer Sprache Versierten ist, der den Namen in der volkssprachlichen Aussprache **Luƀuđunum* mit germanisch **luƀ-* 'Liebe' verband."[677] Meids Überlegungen wurden auch von der jüngeren Sprachwissenschaft aufgegriffen, zum Teil um weitere Beobachtungen ergänzt (David Stifter, Alderik H. Blom), zum Teil grundlegender modifiziert (Lauran Toorians).[678] Diese sehr komplexen Diskussionen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen, da bei allen Differenzen im Detail außer Zweifel steht, daß die Worterklärung in Endlichers Glossar erst das Resultat einer in der Spätantike veränderten Aussprache des Ortsnamens *Lugudunum* ist. Bei der Suche nach der eigentlichen Etymologie hilft dieses Zeugnis folglich nicht weiter. Eine andere Deutung des Toponyms liefert Heiric von Auxerre[679] (* 841 – † nach 875 n. Chr.) in seiner versifizierten Vita des heiligen Germanus von Auxerre: „Lugdunum soll dereinst einen Namen in gallischer Sprache erhalten haben, der soviel wie ‚leuchtender Berg' (*mons lucidus*) bedeutet."[680] Diese Etymologie hat Heiric sicher nicht selbst erfunden, sondern einer älteren Quelle entnommen. Sie begegnet jedenfalls in ganz ähnlicher Form auch in einigen spätantiken und mittelalterlichen Scholien zu Iuvenalis.[681] Welcher Wert ihr beizumessen ist, wird recht unterschiedlich berurteilt. Häufig hat man sie als auf dem Anklang an lat. *lux*, *lucis* oder *lucere* beruhende Volksetymologie verworfen.[682] Andererseits gibt es immer wieder Stimmen, die sich für die Richtigkeit gerade dieser Erklärung ausgesprochen haben, so mit Nachdruck Pierre Flobert und Christian Goudineau.[683] Eine Stütze für diese Etymologie glaubt man in einer Passage von Senecas *apocolocyntosis* gefunden zu haben. Der Dichter läßt dort *Hercules* zu Kaiser Claudius sprechen und legt ihm eine poetische Beschreibung von Lyon, Claudius' Geburtsstadt, in den Mund: „da sah ich ragen über zweier Flüsse Lauf ein Bergjoch, das Phoebus stets beim Aufgehn schaut; wo die mächtige Rhône reißend schnell

[674] Reinach (1916) 277–279 hat im *desideratus mons* das Resultat eines Kopistenfehlers sehen wollen. Der Schreiber von Endlichers Glossar habe ein gallisch-griechisches Wörterverzeichnis als Vorlage benutzt, in dem der Ortsname *Lug*(*u*)*dunum* aufgrund eines Abschreibefehlers mit ποθεινὸν ὄρος ‚geliebter Berg' (statt φωτεινὸν ὄρος ‚leuchtender Berg') glossiert wurde. Endlichers Glossar biete also folglich nur eine verderbte Version der *lucidus mons*-Etymologie des Heiric von Auxerre (zu dieser s. gleich unten). Auf Reinachs Theorie verweisen Dottin (1920) 268 + A. 3, Vendryes, a.a.O. 644 f., Evans (1967) 220, Flobert (1968) 268, Whatmough (1970) 484, Olmsted (1994) 314. – Unbrauchbar ist auch die Erklärung von van Tassel Graves (1965) 169: „In another direction, the Endlicher Glossary's explanation of *lugduno* as *desiderato monte* is purely *ad hoc*, possibly suggested by Latin *luctor* 'I struggle for', or *lugeo*, *luctus* 'regret, long for'." – Andere ältere Deutungen sind bei Toorians, a.a.O. 161 angeführt.

[675] Meid (1982) 149–153.

[676] Meid (1982) 150 f.

[677] Meid (1982) 151.

[678] David Stifter, Endlichers Glossar: Ein Dokument des Spätgallischen (unpublizierter Vortrag auf der XII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft in Krakau, 11.–16. Oktober 2004), David Stifter, Keltische Forschungen 3 (2008) 276 f. [= Rez. von Wolfgang Meid, Pseudogallische Inschriften, in: Lambert – Pinault [2007] 277–289], Blom [2007] 141–143, Toorians, a.a.O. 162–165.

[679] Zu ihm s. Jan Prelog, Heiric, LMA IV (1989) 2111 f.

[680] Vita S. Germani 4,297 f.: *Lugduno celebrant Gallorum famine nomen/ impositum quondam, quod sit mons lucidus idem*. – Zu dieser Stelle s. die Bemerkungen von Windisch (1912) 100, Reinach (1916) 277, Jullian (1926) II 252, Audin, a.a.O. 154, Charrière – Audin (1963) 366, van Tassel Graves (1965) 169, Evans (1967) 220, Flobert (1968) 264, 270–280, Whatmough (1970) 484, Olmsted (1994) 314, Goudineau (1998) 307, Blom [2007] 143 f., 205, Blom [2009a] 16 f., 44 f.

[681] Und zwar in den sog. Cornutus-Scholien (ad Iuv. 1,44 [**60 T 4**]: *Lugudunum dicunt quasi lucis donum i. e. mons*) und in einigen der von Bengt Löfstedt (Hg.), Vier Juvenal-Kommentare aus dem 12. Jh., Amsterdam 1995 herausgegebenen Scholienmassen (p. 13 [Comm. in Iuv. B]: *Lugdunum dicitur quasi ‚lucis dunum', id est ‚lucis mons'*; p. 232 [Comm. in Iuv. P]: *et dicitur Lugdunum quasi ‚lucidus mons', sicut Laudunum ‚laudatus mons'* […]. *‚dunum' enim mons est*; p. 333 [Comm. in Iuv. W]: *Lugudunum est civitas Galliae, quasi ‚lucidum dunam', id est lucidus mons*; *‚dunam' enim Greco ‚mons' est in Latino*).

[682] So etwa van Tassel Graves (1965) 169, Olmsted (1994) 314.

[683] Flobert (1968) 264, 270–280, Goudineau (1998) 307.

dahinströmt und die Saône – zögernd, in welche Richtung sie ihren Lauf lenken soll – mit sanften Wellen still die Ufer bespült. Ist dies nicht das Land, das deines Geistes Amme war?"[684] Für FLOBERT entspricht das *iugum*, *quod Phoebus ortu semper obverso videt* dem *mons lucidus* bei Heiric und ist als Anspielung auf die etymologische Bedeutung des Ortsnamen zu werten.[685] Das Erstglied in *Lugudunum* sei von einem kelt. Adjektiv **lugu-s* (< **leug-/ lug-*) ‚leuchtend' abzuleiten, der Name bedeute nicht anderes als ‚Cler-mont'.[686]

Den in antiken und mittelalterlichen Quellen bezeugten Deutungen steht freilich eine moderne[687] entgegen, die den Ortsnamen als ‚Festung des (Gottes) *Lugus*' versteht. Diese von Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE inaugurierte Erklärung hat sehr breite Zustimmung gefunden und wird bis heute von den meisten Keltologen favorisiert.[688] Sie ist aber, was angesichts ihrer Popularität ganz entschieden betont werden muß, keineswegs unangefochten, da sie auf einer Reihe von Annahmen basiert, die sich bei näherer Betrachtung als wenig tragfähig erweisen. Auf diese Problematik bin ich bereits im Kommentar zu Caesars berühmten Äußerungen über den gallischen *Mercurius* (bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**]) eingegangen[689], weswegen hier einige ergänzende Bemerkungen genügen mögen. Die wesentliche *crux* an der ganzen Sache ist *Lugus*.[690] Dieser Gott, der nach Ansicht vieler Forscher einen ganz zentralen Platz im altkeltischen Pantheon einnimmt, ist nämlich in Wirklichkeit so gut wie nicht faßbar. In der antiken Literatur wird er nie erwähnt, was bei der Natur unserer Überlieferung noch nicht weiter verwunderlich ist. Schwerer wiegt das völlige Schweigen der epigraphischen Quellen, die uns immerhin aberhunderte keltische Theonyme, aber noch keinen einwandfreien Beleg für *Lugus* geliefert haben. Die immer wieder zitierte Felsinschrift aus Peñalba de Villastar (prov. Teruel) muß wohl aus der Diskussion um diesen Gott ausscheiden, da jüngst Carlos JORDÁN CÓLERA mit guten Argumenten die traditionelle Deutung des Dativs *luguei* als Theonym

684 Sen. apoc. 7,2, vv. 9–14: ‚... *vidi duobus imminens fluviis iugum,/ quod Phoebus ortu semper obverso videt,/ ubi Rhodanus ingens amne praerapido fluit/ Ararque*, *dubitans quo suos cursus agat,/ tacitus quietis adluit ripas vadis./ estne illa tellus spiritus altrix tui*?' – Für die philologische Auswertung s. die Kommentare von Otto WEINREICH, Senecas Apocolocyntosis. Die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius. Einführung, Analyse und Untersuchungen, Übersetzung, Berlin 1923, 77, Paul KESELING, Seneca Apocolocyntosis 7, 2, 11–13 und Caesar Bellum Gallicum 1, 12, 1, Philologus 84 (1928/29) 119 f., Carlo Ferdinando RUSSO, Divi Claudii ΑΠΟΚΟΛΟΚΥΝΘΩΣΙΣ. Introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici, Florenz 1948 [⁶Florenz 1985], 76, Wilhelm SCHÖNE, Seneca, Apokolokyntosis. Die Verkürbissung des Kaiser Claudius, übersetzt und herausgegeben, München 1957, 57, René WALTZ, Sénèque, L'apocoloquintose du divin Claude, texte établi et traduit, ³Paris 1966, 21, Anton BAUER, L. Annaeus Seneca. Apocolocyntosis. Die Verkürbissung des Kaisers Claudius, übersetzt und herausgegeben, Stuttgart 1981, 54 AA. 51 f., Peter T. EDEN, Seneca. Apocolocyntosis, Cambridge 1984, 94 f., Otto SCHÖNBERGER, Lucius Annaeus Seneca Apocolocyntosis Divi Claudii, Einführung, Text und Kommentar, Würzburg 1990, 70, Allan A. LUND, L. Annaeus Seneca. Apocolocyntosis Divi Claudii, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Heidelberg 1994, 86 f.

685 FLOBERT (1968) 271.

686 FLOBERT (1968) 279 f. – Diese Position übernimmt auch GOUDINEAU (1998) 307: „En définitive, la seule étymologie convaincante est celle... de Sénèque. P. Flobert l'a étayée d'arguments puissants. *Lugdunum*, c'est « Cler-mont », la montagne lumineuse, celle qu'éclaire le soleil levant, le *mons lucidus* mentionné au IXᵉ siècle dans la *Vie de Saint-Germain*. *Lug* ou *Loug*- se rattache à la racine de la lumière *leug-/ lug- (celle qui a donné *lux*). Hercule, dans l'*Apocoloquintose*, décrivait parfaitement le paysage: deux fleuves dominés par un mont « *que Phoebus à son lever voit toujours en face* »." – Wie mir Dr. David STIFTER erklärte, ist diese Ansicht unhaltbar, da lat. *lux* zu **leuk-* ‚hell werden' gehört, während es eine idg. Wurzel **leug-* ‚hell werden' sonst nicht wirklich gibt; vgl. dazu Peter SCHRIJVER, Studies in British Celtic Historical Phonology (= Leiden Studies in Indo-European 5), Amsterdam-Atlanta 1995, 332, wo die einzige andere angebliche Evidenz diskutiert wird.

687 Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf andere moderne Interpretationen von und bei WHATMOUGH (1955) 354 f. und WHATMOUGH (1970) 484, die jedoch keineswegs zu überzeugen vermögen; s. dazu die Kritik von DE VRIES (1961) 50 A. 6, EVANS (1967) 220 + A. 5.

688 Zahlreiche Vertreter dieser Ansicht sind in Bd. I 206 A. 1286 zitiert. Zu nennen wären darüber hinaus etwa noch CHARRIÈRE – AUDIN (1963) 368, EVANS (1967) 219, GREEN (1992a) 137, SERGENT (1995) 34, 77, GRICOURT – HOLLARD (1997) 246, RÜBEKEIL (2002) 230, LACROIX [2007] 155–164, LAJOYE [2008] 135–140.

689 S. dazu spez. Bd. I 205–207 und die dort zitierte Literatur; vgl. auch Bd. II 204 (Kommentar zu Liv. per. 139 [**36 T 24**]).

690 Eine ausführliche Diskussion des Gottes *Lugus* kann im Rahmen dieses Kommentars nicht geboten werden, dazu bedürfte es nämlich einer eigenen Monographie. Ich möchte aber an dieser Stelle an die religionshistorische Forschung appellieren, sich dieser Gottheit unvoreingenommen und auf der Basis der wenigen vorhandenen Quellen zu nähern. Vieles von dem, was in der Literatur als gesichertes Wissen über *Lugus* präsentiert wird, ist reine Phantasie. Als Negativbeispiel aus jüngerer Zeit sind etwa die höchstgradig spekulativen Ausführungen von LAJOYE [2008] 113–199 (Le dossier «lugien») zu nennen.

verworfen und statt dessen eine Interpretation als ‚durch einen Eid' vorgeschlagen hat.[691] Mehrfach und in verschiedenen Gebieten der Keltiké bezeugt sind hingegen die *Lugoves*, was gemeinhin als Plural des *u*-Stammes *Lugus* aufgefaßt wird. Es ist allerdings völlig ungeklärt, in welchem Verhältnis *Lugus* zu diesen Gottheiten steht, ja, nicht einmal deren Geschlecht läßt sich mit Sicherheit bestimmen.[692] Daß das Element *Lug*(*u*)- in der keltischen Onomastik auch sonst häufig vorkommt, ist ein altbekanntes und unstrittiges Faktum.[693] Im Einzelfall kontrovers diskutiert wird aber, ob es sich hierbei um theophore Personen, Orts- und Völkernamen handelt oder nicht.[694] Eine Deutung dieser Namen wird auch dadurch erschwert, daß für das Theonym *Lugus* selbst bis dato keine überzeugende und allgemein akzeptierte Etymologie gefunden wurde.[695] Die Vorstellung von *Lugus* als einem von allen Kelten verehrten Hauptgott findet jedenfalls in den mageren und vielfach unsicheren Quellen keine Stütze. Ich halte daher, wie bereits andernorts dargelegt (Bd. I 206 f.), die von einigen anderen Forschern gegen die Deutung von *Lugudunum* als ‚Festung des Lugus' vorgebrachten Argumente für berechtigt.[696] Man mag in dieser Frage eine andere Position vertreten[697], gleichwohl bleibt das Faktum bestehen, daß letztlich keine der antiken wie modernen Etymologien wirklich restlos zu überzeugen vermag. Wir stehen hier vor einem *non liquet*.

[691] Carlos Jordán Cólera, in: Francisco Beltrán Lloris – Carlos Jordán Cólera – Francisco Marco Simón, Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel), Palaeohispanica 5 (2005) 911–956, spez. 915–923; vgl. dazu auch Marco Simón [2009] 198 f., Marco Simón [2010b] 12. – Erst während der Drucklegung nahm ich Kenntnis von Patrizia de Bernardo Stempel, Cib. to Lvgvei 'hacia *Lugus*' frente a Lvgvei 'para *Lugus*': sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar, Emerita 76 (2008) 181–196, die sich mit Nachdruck und gleichfalls beachtenswerten Argumenten wieder für die traditionelle Deutung des Wortes als Göttername ausgesprochen hat. Die Diskussion kann folglich als keineswegs abgeschlossen betrachtet werden.

[692] Für die epigraphische Evidenz und den aktuellen *status quaestionis* zu den *Lugoves* ist jetzt die hervorragende Arbeit von Marco Simón [2006a] 209–218 zu konsultieren; vgl. auch Marco Simón [2010b] 12.

[693] Ich nenne hier nur einige Beispiele. Epigraphisch bezeugt sind etwa die PNN *Luguselva*, *Lugudeca*, *Luguri* (Dat.), *Lugius*, *Lugudunolus* u. a. m., literarisch belegt die ON *Luguvalium* (Itin. Ant. 467, 2 [**90 T 4**] hat *Lugovallo*; Itin. Ant. 474, 1 und 476, 6 haben *Lugovalio*, der Geogr. Rav. 5, 31 = p. 18 Richmond – Crawford (n° 129) die verderbte Form *Lagubalumi*) und die VNN Λοῦγοι (Ptol. geogr. 2, 3,8 [**68 T 5**]) und Λουγ(γ)όνων (Gen. pl.; Ptol. geogr. 2, 6,32 [**68 T 12**]). *Lug*(*u*)*dunum* hießen nach Ausweis antiker und mittelalterlicher Quellen sowie moderner ONN-Formen zahlreiche Orte im keltischen Sprachgebiet. Guyonvarc'h (1963b) 368–376 verzeichnet in seinem „Répertoire des toponymes en *LVGDVNVM*" insgesamt 27 Plätze dieses Namens, von denen er 20 als sicher, fünf als wahrscheinlich und zwei als zweifelhaft erachtet. Hiervon sind außer dem prominentesten Vertreter Lyon bei antiken Autoren bezeugt: *Lug*(*u*)*dunum Convenarum* (j. Saint-Bertrand-de-Comminges, s. dazu Ptol. geogr. 2, 7,13 [**68 T 20**]), *Lug*(*u*)*dunum Batavorum* (bei Katwijk aan Zee/NL, s. dazu Ptol. geogr. 2, 9,1 [**68 T 21**]), eine *Lugunduno* genannte *civitas* im nördlichen England (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 Schnetz [**153 T 3**]) und ein umstrittenes Λουγίδουνον in der *Germania magna* (Ptol. geogr. 2, 11,13 [**68 T 24**]). – Für mehr Informationen zu den literarischen Zeugnissen verweise ich auf die Kommentare, für weitere inschriftliche Belege auf die Materialzusammenstellungen von Holder II 305–346, Evans (1967) 220 f., Delamarre (2003) 211.

[694] Vgl. dazu etwa die divergierenden Positionen bei Meid [2008] 88 und Maier (1997b) 281–285.

[695] Birkhan (1997) 600 A. 1, Polomé (1997a) 739, Delamarre (2003) 211.

[696] S. dazu Stähelin (1948) 525, Flobert (1968) 264–280, Boucher (1983) 63 f., Maier (1996b) 127–135, Maier (1997b) 283, Goudineau (1998) 306 f., Sánchez González (1999) 328–330, Maier (2001a) 87–90, Maier (2002b) 73 f., Maier [2009] 32–34.

[697] So etwa Jürgen Zeidler, ZcPh 55 (2006) 220 f. in seiner Rezension von Maier (2001a).

79. DE MIRABILIBUS AUSCULTATIONIBUS

Spätestens ab dem 2. Jh. n. Chr. und dann in der ganzen spätantiken Überlieferung wurde dem Aristoteles fälschlicherweise ein Werk zugeschrieben, dessen Titel höchstwahrscheinlich περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων (*de mirabilibus auscultationibus*; *Über Dinge*, *die seltsam zu hören sind*) lautete.[698] Diese pseudoepigraphische Schrift gehört, wie schon der Titel verrät, dem paradoxographischen Genre an und umfaßt insgesamt 178 kurze Geschichten über diverse *mirabilia*, die der uns unbekannte Verfasser aus älteren Quellen zusammengetragen hat. In der heute vorliegenden Form ist diese Sammlung kein organisches Ganzes, sondern besteht aus einem älteren Kern, der sich vermutlich in das 3. Jh. v. Chr. datieren läßt, und mehreren späteren Ergänzungen.[699] So sind etwa die letzten Kapitel (152–178), die wundersame Notizen über Quellen und Flüsse enthalten, zum überwiegenden Teil aus dem pseudoplutarchischen Traktat *de fluviis* entlehnt und folglich erst zu einem viel späteren Zeitpunkt der pseudoaristotelischen Schrift beigefügt worden.[700] Freilich gehören die zwei uns interessierenden Zeugnisse (mir. ausc. 85 [**79 T 1**] und 86 [**79 T 2**]) zweifellos der ältesten Schicht an, sodaß deren Behandlung besser im ersten Band meiner Sammlung hätte erfolgen sollen; da ich dies jedoch seinerzeit übersehen habe, füge ich die Nachrichten aus *de mirabilibus auscultationibus* hier nach den Stellen aus Pseudo-Plutarchos [**78**] ein.

79 T 1 de mirabilibus auscultationibus 85

p. 258 Giannini; Zwicker 8 f.:

ἐκ τῆς Ἰταλίας φασὶν ἕως τῆς Κελτικῆς [καὶ Κελτολιγύων καὶ Ἰβήρων] εἶναί τινα ὁδὸν Ἡράκλειαν καλουμένην, δι᾽ ἧς ἐάν τε Ἕλλην ἐάν τε ἐγχώριός τις πορεύηται, τηρεῖσθαι ὑπὸ τῶν παροικούντων, ὅπως μηδὲν ἀδικηθῇ· τὴν γὰρ ζημίαν ἐκτίνειν καθ᾽ οὓς ἂν γένηται τὸ ἀδίκημα.

Man erzählt, daß es aus Italien bis in die Keltiké [und zu den Keltoligurern und den Iberern] einen nach Herakles benannten Weg gebe, auf welchem jeder Wanderer, sei er Grieche oder Einheimischer, von den Anwohnern davor beschützt wird, daß ihm Unrecht geschehe. Die Strafe zahlen nämlich diejenigen, bei denen das Unrecht geschieht.

Diese Nachricht über die nach Herakles benannte Straße, die ὁδὸς Ἡράκλεια (lat. *via Heraclia*), gehört zu einer Gruppe von Kapiteln historisch-mythologischen Inhalts (78–114; 130–136). Wie bereits oben in der Einleitung vermerkt wurde, dürfte die vorliegende Notiz zum Urbestand der im 3. Jh. v. Chr. angelegten Sammlung zählen. Als Quel-

[698] Zu dieser Schrift s. Konrat Ziegler, Paradoxographoi, RE XVIII.3 (1949) 1137–1166, spez. 1150 f., Alessandro Giannini, Studi sulla paradossografia graeca, II, Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica, Acme 17 (1964) 99–140, spez. 133–135, Duval (1971) 443 und Otta Wenskus, Paradoxographoi [I. Antike], DNP IX (2000) 309–312, spez. 310 f., vor allem aber die ausführlichen Einleitungen von Hellmut Flashar, Aristoteles, Opuscula II: Mirabilia (= Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Bd. 18, Teil 2), ³Berlin 1990, 39–68 und Gabriella Vanotti, Aristotele, Racconti meravigliosi, Mailand 2007, 5–53.

[699] Zur im Detail umstrittenen Chronologie s. Flashar, a.a.O. 50–55, Vanotti, a.a.O. 46–53.

[700] S. dazu Flashar, a.a.O. 39, 55 und Vanotti, a.a.O. 33 f.; zur Datierung von *de fluviis* vgl. oben den Kommentar zu Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**].

le für das 85. Kapitel (und überhaupt als eine der wichtigsten Vorlagen) des anonymen Kompilators hat man wiederholt und mit mehr oder minder großer Entschiedenheit den sizilischen Historiker Timaios von Tauromenion postuliert.[701] Obwohl ein unumstößlicher Beweis für diese Annahme nicht zu erbringen ist, hat sie dennoch viel für sich. Über den Verlauf der ὁδὸς Ἡράκλεια wurden verschiedene Mutmaßungen angestellt. Vermutlich führte der Weg über die Alpen und nicht entlang der ligurischen Küste, da nach den antiken Berichten dessen Anrainer ob ihrer Übergriffe auf Fremde bekannt und überdies dem Herakles feindlich gesonnen waren.[702] Freilich ist es müßig, für die Route eine exakte Entsprechung in der topographischen Realität suchen zu wollen. Wie Angelo Maria Ardovino zu Recht betont hat, handelt es sich nämlich um eine mythologische Straße, um einen Idealweg: „lungo questa via penetrano il concetto di ξενία e la nozione che la cultura greca, simboleggiata da Herakles, sia strumento di diffusione della civiltà."[703] Herakles, der Zivilisationsheros par excellence, tritt uns hier abermals als Kulturbringer bei den Kelten entgegen. So berichtet etwa Diodoros, daß er die gesamte Keltiké durchzog und die dort üblichen Gesetzwidrigkeiten und Morde an Fremden abschaffte.[704] Von der Fremdenfreundlichkeit respektive dem Philhellenentum der Kelten ist auch in anderen Quellen die Rede. Sie werden bereits von Ephoros als Griechenfreunde charakterisiert, was dann später ein von Ephoros abhängiger Verfasser einer anonymen Periegese aus dem 2. Jh. v. Chr. ebenfalls übernimmt.[705] In einem bei Stobaios bewahrten Fragment aus Nikolaos von Damaskos' *Sammlung von* (*sonderbaren*) *Sitten* ist wiederum zu lesen, daß bei den Kelten auf die Ermordung eines Fremden eine höhere Strafe steht als auf die eines Bürgers.[706] Zu diesen Nachrichten reiht sich die vorliegende Stelle, aus der hervorgeht, daß bei den Kelten das Institut der Gastfreundschaft unter dem besonderen Schutz des Gottes Herakles stand, dem Ζεὺς ξένιος bei den Griechen vergleichbar.[707]

79 T 2 [F ?] de mirabilibus auscultationibus 86

p. 260 Giannini:

φασὶ δὲ παρὰ τοῖς Κελτοῖς φάρμακον ὑπάρχειν τὸ καλούμενον ὑπ᾽ αὐτῶν τοξικόν· ὃ λέγουσιν οὕτω ταχεῖαν ποιεῖν τὴν φθοράν, ὥστε τῶν Κελτῶν τοὺς κυνηγοῦντας, ὅταν ἔλαφον ἢ ἄλλο τι ζῷον τοξεύσωσιν, ἐπιτρέχοντας ἐκ σπουδῆς ἐκτήμνειν τῆς σαρκὸς τὸ τετρωμένον πρὸ τοῦ τὸ φάρμακον διαδῦναι, ἅμα μὲν τῆς προσφορᾶς ἕνεκα, ἅμα δὲ ὅπως μὴ σαπῇ τὸ ζῷον. εὑρῆσθαι δὲ τούτῳ λέγουσιν ἀντιφάρμακον τὸν τῆς δρυὸς φλοιόν· οἱ δ᾽ ἕτερόν τι φύλλον, ὃ καλοῦσι κοράκιον διὰ τὸ κατανοηθῆναι ὑπ᾽ αὐτῶν κόρακα, γευσάμενον τοῦ φαρμάκου καὶ κακῶς

Bei den Kelten soll es ein Gift geben, das von ihnen selbst Pfeilgift genannt wird. Dieses soll einen so raschen Tod bewirken, daß die keltischen Jäger, wenn sie einen Hirsch oder ein anderes Tier damit getroffen haben, herbeieilen und eilends den verwundeten Teil aus dem Fleisch herausschneiden, bevor das Gift weiter eindringt, nicht nur der Genießbarkeit wegen, sondern auch, damit das Tier nicht verfaule. Sie sollen aber ein Gegengift dafür gefunden haben, nämlich die Eichenborke. Nach anderen ist es ein bestimmtes Blatt, das sie Korakion nennen, weil sie die Be-

701 So schon Johannes Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (Philologische Untersuchungen, Heft 13), Berlin 1892, 97 f., 150, gefolgt von Jullian (1903b) 95 A. 3, Jullian (1926) I 46 A. 8, Hubert (1950) 370, Roger Dion, La voie héracléenne et l'intineraire transalpin d'Hannibal, in: Marcel Renard (Hg.), Hommages à Albert Grenier (= Collection Latomus 58), Brüssel 1962, I 527–543, spez. 527 („très vraisemblablement emprunté, tout au moins quant au fond, à l'historien Timée"), Brunaux [2006] 147, Gabriella Vanotti, Aristotele, Racconti meravigliosi, Mailand 2007, 43, 53, 171. – Skeptisch, wenngleich nicht völlig ablehnend äußert sich Hellmut Flashar, Aristoteles, Opuscula II: Mirabilia (= Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Bd. 18, Teil 2), ³Berlin 1990, 41, 45–47, 110.

702 Zum Verlauf der Straße s. die detaillierteren Überlegungen von Jullian (1926) I 46 f. + A. 8, Dion, a.a.O. 527–531, Raymond Chevallier, La romanisation de la Celtique du Pô. Essai d'histoire provinciale (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 249), Rom 1983, 5 f., Flashar, a.a.O. 46 f., Ardovino [1999] 42 f., Braccesi (2001) 75–80, Angelo Maria Ardovino, Il cammino di Herakles – Ideologia greca ed ideologia settentrionale, in: Kult der Vorzeit [2002] 211–229, spez. 214–216, Vanotti, a.a.O. 171.

703 Ardovino [1999] 43; vgl. auch Ardovino, Il cammino a.a.O. 214 f.

704 Diod. 4, 19,1 f. [**29 T 1**].

705 Ephoros FGrHist 70 F 131 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**4 T 1**] und der sog. auctor ad Nicomedem regem, periplus Europae 183–185 [**18 T 1**].

706 Nic. Dam. FGrHist 90 F 103e = Stob. 4, 2,25 [**35 T 2**].

707 S. dazu Pisani (1971) 457.

διατιθέμενον, ἐπὶ τὸ φύλλον ὀρούσαντα καὶ καταπιόντα τοῦτο παύσασθαι τῆς ἀλγηδόνος.

obachtung gemacht haben, daß ein Rabe, der von dem Gift gekostet hatte und in eine elende Verfassung geraten war, sich auf dieses Blatt gestürzt, es verschlungen und sich damit vom Schmerz befreit habe.

Bei diesem Kapitel hat man, wie im Fall des unmittelbar vorangehenden (mir. ausc. 85 [**79 T 1**]), Timaios von Tauromenion als die Vorlage des anonymen Kompilators vermutet, eine ansprechende, wenngleich unbeweisbare Annahme.[708] Es ist hier von einem Pfeilgift die Rede, welches von den Kelten bei der Jagd verwendet wurde. Auch andere Quellen berichten von diesem Gift, über das sie ergänzende und leicht variierende Angaben machen. Nach Plinius tauchen die Gallier für die Jagd ihre Pfeile in Nieswurz (*helleborus*) und behaupten vom Fleisch, nachdem die Wunde ringsum ausgeschnitten wurde, es schmecke zarter.[709] Ähnliches ist gleichfalls bei Celsus und Aulus Gellius zu lesen.[710] Für unsere Fragestellung ist jedoch nicht das Gift, sondern das κοράκιον genannte Gegengift von Interesse. Dessen Name ist eine Ableitung vom griechischen Wort für ‚Rabe' (κόραξ), bei welchem die Kelten die antidotische Wirkung der Pflanze erstmals beobachtet haben sollen. Diesem Umstand wurde von der älteren keltologischen Forschung eine religiöse Bedeutung beigemessen, vor allem weil nach Ausweis anderer Quellen den Kelten der Rabe als heiliger, divinatorischer Vogel galt.[711] Freilich kann ich nicht erkennen, daß dem Raben in der vorliegenden Nachricht eine sakrale Funktion zukommt; eine rein profane Interpretation scheint mir weit naheliegender. Georges Dottin andererseits nennt das κοράκιον unter den in Gallien üblichen Rezepten, die sich möglicherweise auf die Heilmittellehre der Druiden zurückführen lassen.[712] Noch weiter ging Salomon Reinach, der hinter der Geschichte vom Rabengift die Spur einer totemistischen Vorstellung zu erkennen glaubte.[713] Diese zwei Deutungen sind m. E. überzogen und allenfalls von forschungsgeschichtlichem Interesse.[714]

[708] Nachdrücklich für Timaios sprach sich Johannes Geffcken, Timaios' Geographie des Westens (Philologische Untersuchungen, Heft 13), Berlin 1892, 97, 152 aus. Zurückhaltender sind Hellmut Flashar, Aristoteles, Opuscula II: Mirabilia (= Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Bd. 18, Teil 2), ³Berlin 1990, 110 und Gabriella Vanotti, Aristotele, Racconti meravigliosi, Mailand 2007, 172.

[709] Plin. nat. hist. 25, 61: *Galli sagittas in venatu helleboro tingunt circumcisoque vulnere teneriorem sentiri carnem adfirmant*; vgl. auch Plin. nat. hist. 27, 101 über ein anderes, *limaeum* genanntes Pfeilgift der Gallier.

[710] Cels. 5, 27,3: … *venatoria venena*, *quibus Galli praecipue utuntur*, *non gustu*, *sed in vulnere nocent*; Aul. Gell. noct. Att. 17, 15,7: *praeterea scriptum legimus Gallos in venatibus tinguere elleboro sagittas*, *quod his ictae exanimatae ferae teneriores ad epulas fiant*; *sed propter ellebori contagium vulnera ex sagittis facta circumcidere latius dicuntur*.

[711] Vgl. dazu Jullian (1903b) 37 + A. 6, MacCulloch (1911) 247 + A. 3, Le Roux (1961a) 58, alle mit Verweis auf die vorliegende Stelle. – Zur religiösen Bedeutung des Raben bei den Kelten vgl. die Kommentare zu Artemidoros F 34 Hagenow = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**19 T 2**], Caes. bell. Gall. 2, 23,4 [**23 T 4**], 7, 75,2 [**23 T 30**], Liv. 7, 26,1–5 [**36 T 5**], Ps.-Plut. de fluviis 6,4 = Kleitophon FGrHist 293 F 3 [**78 T 2**].

[712] Dottin (1915) 368 + A. 7.

[713] Reinach (1905–1923) I 75 f.: „Suivant un passage des *Mirabiles auscultationes*, c'est un corbeau qui avait enseigné aux Celtes le remède contre un poison redoutable dont ils imbibaient leurs flèches. Là aussi, nous retrouvons la trace d'une croyance totémique fréquente, suivant laquelle le totem veille à la santé et à la sécurité de ses fidèles."

[714] Bezeichnenderweise hat weder Johannes Zwicker noch die jüngere einschlägige Literatur diesen Text berücksichtigt.

80. Q. Septimius Florens Tertullianus

Quintus Septimius Florens Tertullianus[715] ist der erste lateinische christliche Autor von Bedeutung, berühmt für seine sprachliche Gewandtheit sowie seine rigorose Polemik. Dennoch sind wir über seine Biographie nur sehr schlecht unterrichtet, da weder die eigenen Werke noch die wenigen externen Informationen hierfür sonderlich ergiebig sind. Tertullianus dürfte um 160 n. Chr. in Karthago geboren sein, wo er auch den Großteil seines Lebens verbrachte. Er entstammte einer heidnischen Familie; nach einer umstrittenen Angabe bei Hieronymus war sein Vater *centurio*, wohl ein ranghoher Offizier im Dienste des Prokonsuls der römischen Provinz Africa, der möglicherweise sogar in den Ritterstand aufgenommen wurde. Tertullianus' Zugehörigkeit zur sozialen Oberschicht ermöglichte ihm den Zugang zu höheren Studien, jedenfalls lassen seine Schriften eine fundierte rhetorische, literarische, philosophische und juristische Ausbildung erkennen. Erst als Erwachsener wurde er Christ (die Konversion erfolgte zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt noch vor dem Jahr 197 n. Chr.) und er war auch mit einer Christin verheiratet. Tertullianus dürfte in der Gemeinde von Karthago als Lehrer mit dem Unterricht der Katechumenen betraut gewesen sein. Ob er, wie Hieronymus behauptet, *presbyter* war, ist sehr fraglich. Umstritten ist auch seine Stellung zum Montanismus, einer aus Phrygien stammenden prophetischen Bewegung. Außer Zweifel steht, daß Tertullianus stark von montanistischen Gedanken beeinflußt wurde; diskutiert wird nur, ob diese Hinwendung zum Montanismus als eine Abkehr von der katholischen Großkirche zu werten ist. Sein Todesdatum ist nicht bekannt, er dürfte in höherem Alter nach 220 n. Chr. verstorben sein. Tertullianus war ein sehr produktiver und vielseitiger Autor, von dessen Œuvre nur ein, wenn auch beträchtlicher, Teil überliefert ist. Von den 31 oder 32 (je nach Zählung) erhaltenen Schriften sind lediglich drei für unsere Fragestellung von Interesse (*ad nationes*, *Apologeticum* und *Scorpiace*); eine kurze Charakteristik dieser Werke erfolgt unten in den entsprechenden Kommentaren.[716]

[715] Zum Autor und seinem Werk s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 272–333, Hugo Koch, Tertullianus (1.), RE V A 1 (1934) 822–844, Otto Hiltbrunner, Tertullianus (2.), KlP IV (1979) 613–615, Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, Alfons Fürst, Tertullian(us), LThK IX (2000) 1344–1348, Christel Butterweck, Tertullian, TRE XXXIII (2002) 93–107, Peter Habermehl, Tertullianus [2], DNP XII.1 (2002) 173–177, Eva Schulz-Flügel, Tertullian, LACL 668–672, Hanns Christof Brennecke, Tertullian von Karthago (2./3. Jahrhundert), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, 28–42. – An Monographien jüngeren Datums seien genannt Geoffrey D. Dunn, Tertullian, London-New York 2004 und Henrike Maria Zilling, Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn 2004.

[716] Zum Ausschluß der von Zwicker 86 aufgenommenen Nachricht Tert. adv. Iud. 7,4, die lediglich für die Verbreitung des Christentums in keltischen Ländern von Interesse ist, s. meine Bemerkung in der Einleitung.

80 T 1 Tertullianus *ad nat*. 1, 11,6

p. 92 Schneider = CSEL XX p. 81,17–21 Reifferscheid – Wissowa = Zwicker 86:

sane vos totos asinos colitis et cum sua Epona et ⟨omnia i⟩umenta et pecora et bestias, quae perinde cum suis praesepibus con⟨se⟩c⟨ra⟩tis. et hoc forsitan crimini datis, quod inter cultores omnium ⟨tantu⟩m asinarii sumus.[717]

Ihr verehrt immerhin die Esel als ganze und mit ihrer Epona auch alles Zugtier, Wollvieh und Tiere, welche ihr daher mitsamt ihren Ställen vergöttlicht. Und vielleicht macht ihr uns das zum Vorwurf, daß wir unter lauter Anbetern von allem (Vieh) nur Eselsanhänger sind.

Tertullianus erwähnt zweimal in seinem Werk die Göttin *Epona*, hier an dieser Stelle aus der Schrift *ad nationes*[718], die im Frühsommer 197 n. Chr. entstanden ist, und wenige Monate später im *Apologeticum* (16,5 [**80 T 4**]).[719] In beiden Fällen erfolgt die Nennung aus rein apologetischem Zweck. Den Juden und in ihrer Folge den Christen wurde in der Antike gelegentlich vorgehalten, sie würden einen Eselskopf als ihren Gott verehren.[720] Dieser schon bei Tacitus (hist. 5, 3,2) geäußerten Diffamierung hält der Apologet entgegen, daß sie – ganz im Unterschied nämlich zur Verehrung der *Epona* bei den Römern – völlig unbewiesen sei. Damit er den Vorwurf der Eselsverehrung an seine Urheber zurückspielen kann, verweist er nicht nur auf die Verehrung der Göttin, sondern unterstellt darüber hinaus, daß auch alle *asini*, *iumenta*, *pecora*, *bestiae*, *cantherii* zusammen mit ihren Ställen (oder Krippen) von den Heiden als heilig angesehen werden. Dies könnte aus christlichem Unverständnis heraus geschehen sein[721] oder, was mir wahrscheinlicher scheint, eine bewußte Entstellung der Tatsachen zum Zweck der Beweisführung sein. In übrigens ganz ähnlicher Weise argumentiert etwas später Minucius Felix (Octav. 28,7 [**81 T 3**]), wo die Übereinstimmungen mit Tertullianus teilweise wortwörtlich sind, sodaß man diesen wohl als direkte Vorlage vermuten kann.[722] Da *Epona* zu dieser Zeit eine bereits reichsweit verehrte und bekannte Göttin war, ist es auch nicht notwendig, für die Kenntnis Tertullians eine literarische Quelle vorauszusetzen. Daher wurde auch der Vorschlag von Wilhelm Paul Corssen, der in Varros *antiquitates rerum humanarum et divinarum* Tertullians Vorlage sah, mit Recht zurückgewiesen.[723]

80 T 2 Tertullianus *ad nat*. 2, 8,5

CSEL XX p. 108,16–18 Reifferscheid – Wissowa = Zwicker 86:

quanti sunt qui norint visu vel auditu Atargatim Syrorum, Caelestem Afrorum, Varsutinam Maurorum, Obodan et Dusarem Arabum, Belenum Noricum ...

Wie wenige sind es, die vom Sehen oder Hören die Atargatis der Syrer, die Caelestis der Afrikaner, die Varsutina der Mauren, den Obodas und den Dusares der Araber und den norischen Belenus kennen?

[717] Aus welcher Ausgabe Euskirchen (1993) 613 A. 27 den falschen Text ... *quas perinde cum suis praeseptibus consecratis* bezieht, ist mir unklar.

[718] Zu diesem apologetischen Werk s. Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, spez. 443 f.; vgl. auch den Kommentar von André Schneider, Le premier livre ad nationes de Tertullian. Introduction, texte, traduction et commentaire (= Bibliotheca Helvetica Romana IX), Neuchâtel 1968 und die Einführung von Jerónimo Leal, Tertuliano, A los paganos. El testimonio del alma. Introducción, traducción y notas (= Biblioteca de Patrística 63), Madrid u. a. 2004, 5–30, 39–41.

[719] Diese beiden Stellen habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* kommentiert: Hofeneder [2005] 37–39. – Zu *Epona* vgl. auch den Kommentar zu Iuv. 8,155–157 [**60 T 3**].

[720] Darum sagt Tertullian, daß die Römer ‚Esel als ganze' (*totos asinos*) verehren; im Unterschied nämlich zum Vorwurf der Verehrung eines Eselskopfes (*caput asininum*) bei den Christen; s. dazu Schneider, a.a.O. 246.

[721] So Euskirchen (1993) 613.

[722] Bernhard Kytzler, M. Minucius Felix, Octavius, Darmstadt 1993, 20–26, wobei man sich lange nicht einig war, welche Schrift früher entstanden ist. Heute tendiert man gemeinhin dazu, Tertullian die Priorität einzuräumen. S. auch Kurt Smolak, Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1–216), Diss. Wien 1968, 269, Duval (1971) 475, Sterckx (1986) 9.

[723] Wilhelm Paul Corssen, Beiträge zur italischen Sprachkunde, Leipzig 1876, 126–132, bereits als unwahrscheinlich von R. Peter, Epona, in: Roscher I.1 (1884–1886) 1286 angesehen, s. dazu auch Reinach (1895) 320 f., Keune (1907) 228 f., Euskirchen (1993) 613 + A. 28.

In der im Frühsommer 197 n. Chr. verfaßten Schrift *ad nationes*[724] finden wir den ersten literarischen Beleg für den keltischen Gott *Belenus*. Wie im ein paar Monate später entstandenen *Apologeticum* (24,8 [**80 T 5**]) listet Tertullianus eine Reihe von nichtrömischen Göttern auf, die hier nur zur Illustration dienen sollen, in welchem Ausmaß in einzelnen römischen Provinzen lokale Numina verehrt werden und daß diese Kultvielfalt durchaus von staatlicher Seite toleriert wird. Mit diesen Beispielen will Tertullianus die Ungerechtigkeit und Inkonsequenz des Verbots seiner Religion veranschaulichen, das heißt genauer: Warum ist es jenen Völkern gestattet, ihre Götter zu verehren, während den Christen dies verweigert wird? Was die hier angeführte Liste von Göttern auszeichnet, wie ebenfalls in der etwas kürzeren im *Apologeticum*, ist, daß es sich offensichtlich um allgemein bekannte Hauptgötter der genannten Völker oder Stämme handelt. Gerade dieser Umstand hat im Fall von *Belenus* jedoch für Kontroversen gesorgt, denn das Zentrum seiner Verehrung dürfte nicht in *Noricum*, sondern vielmehr in Aquileia gelegen haben, wie nicht nur eine Fülle von dort gefundenen Inschriften bezeugt, sondern überdies eine Stelle aus Herodianos (8, 3,8 [**89 T 2**]), wonach der Gott schützend eingriff, als die Stadt von Kaiser Maximinus Thrax 238 n. Chr. belagert wurde, eine Episode, die auch in der *Vita Maximinorum* der Historia Augusta überliefert wird (22,1–3 [**112 T 6**]). Herodianos spricht an dieser Stelle ausdrücklich von einem einheimischen Gott (ἐπιχώριος θεός), der von den Aquileiern besonders verehrt wird (σέβουσί τε ὑπερφυῶς). Demgegenüber sind vergleichsweise wenig Inschriften aus *Noricum* bekannt, die den Gott (anscheinend immer in der Form *Belinus*) nennen[725], nämlich eine von der Burg Hochosterwitz[726], eine unbekannter Herkunft, die früher vor dem östlichen Eingang von Schloß Zigulln bei Klagenfurt aufgestellt war und sich jetzt im Landesmuseum von Klagenfurt befindet[727], ferner drei (in ihrer Zuweisung an *Belinus* zum Teil nicht sichere) fragmentarische Weihungen, die 1962 beim Einsturz des Kirchturms von St. Martin bei Villach gefunden wurden.[728] Außer diesen vier (oder fünf) Inschriften, die alle aus dem Großraum von *Virunum* stammen, gibt es schließlich noch einen relativ rezenten Neufund aus *Celeia* (j. Cel-

[724] Zu diesem Werk s. Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, spez. 443 f. und die Einführung von Jerónimo Leal, Tertuliano, A los paganos. El testimonio del alma. Introducción, traducción y notas (= Biblioteca de Patrística 63), Madrid u. a. 2004, 5–30, 39–41.

[725] Wertvolle Hinweise zu den norischen *Belenus*-Iss. verdanke ich meiner Kollegin Mag. Marita Holzner und vor allem Dr. Manfred Hainzmann, der mir freundlicherweise seine Materialien aus dem noch unpublizierten F.E.R.C.AN-Band zu *Noricum* zur Verfügung gestellt hat. Diese Informationen waren sehr hilfreich, da selbst in den einschlägigen Materialzusammenstellungen jüngeren Datums viele Belege fehlen. So nennen etwa Maier (1994) 40 und das *Répertoire* von Jufer – Luginbühl (2001) 29 nur die Is. aus Hochosterwitz, Sterckx (1996) 92–101 immerhin auch noch die aus Schloß Zigulln und die für *Bel*[*i*]*no*/ *Au*[*g*(*usto*)] aus St. Martin bei Villach.

[726] Paul Siegfried Leber, Die in Kärnten seit 1902 gefundenen römischen Steininschriften (= Aus Kärntens römischer Vergangenheit, Heft 3), Klagenfurt 1972, 107 Nr. 199 = Scherrer (1984) 290 Nr. 23: *Belino*/ *sacr*(*um*)/ [- - -]. – Vgl. zu dieser Is. auch Franz Jantsch, Carinthia I 126 (1936) 81, Zając (1979) 81 + A. 193, Kenner (1989) 922, Sterckx (1996) 99 Nr. 72.

[727] CIL III 4774 = ILS 4866 = Scherrer (1984) 290 Nr. 24: *Belino*/ *Augusto sac*(*rum*)/ *C*(*aius*)/ *Marius*/ *Severus*/ *d*(*onum*) *d*(*edit*). – S. dazu Holder I 371, Ihm (1897b) 199 f., Paul Siegfried Leber, Die Gegend von Klagenfurt zur Römerzeit, Carinthia I 140 (1950) 662 + Abb. 2, Pascal (1964) 124 A. 8, Zając (1979) 81 + A. 193, Kenner (1989) 922, Maier (1994) 40, Sterckx (1996) 99 Nr. 73, Jufer – Luginbühl (2001) 29, Zaccaria [2008] 387 + A. 53.

[728] Ganz eindeutig ist nur die Weihung Leber, Steininschriften a.a.O. 19 f. Nr. 16 = Scherrer (1984) 291 Nr. 25, deren Anfang *Bel*[*i*]*no*/ *Au*[*g*(*usto*)] *sac*(*rum*) lautet; s. dazu auch Hans Dolenz, Neue römerzeitliche und mittelalterliche Funde aus Villach-St. Martin. Neues aus Alt-Villach, Jb. des Stadtmuseums der Stadt Villach 1 (1964) 30 Nr. 1, Tf. I/1, Gernot Piccottini, Die römischen Inschriften in Villach, Jb. des Stadtmuseums der Stadt Villach 4 (1967) 165 Nr. 1, Zając (1979) 81 + A. 193, Kenner (1989) 922, Sterckx (1996) 101 Nr. 91, Zaccaria [2008] 387–389 + A. 55 + Abb. 4. – Schon weniger sicher ist die stark fragmentierte und verschliffene Is. Leber, Steininschriften a.a.O. 19 Nr. 15 = Scherrer (1984) 291 Nr. 26: [- - - ? *Be*?]*lin*[*o*? - - -]/ [- - - *templum*? *ve*]*t*[*u*]*sta*[*te conlapsum*?] …; s. dazu auch Dolenz, a.a.O. 34 Nr. 4, Tf. I/4, Piccottini, a.a.O. 166 Nr. 4, Zając (1979) 81 + A. 193, Kenner (1989) 922, Zaccaria [2008] 386 A. 49, 388 Abb. 4. – Hypothetisch bleiben muß schließlich der Ergänzungsvorschlag [*Belino*?]/ [*Aug*(*usto*) *sac*(*rum*)?] [*C*(*aius*) *Restitutius*?] [- - - - - -?] zur Votivinschrift Dolenz, a.a.O. 33 Nr. 3, Tf. I/3 = Leber, Steininschriften a.a.O. 19 Nr. 14 = Scherrer (1984) 469 incerta Nr. 10: *IIvir* [*i*]*ur*(*is*) *d*[*i*]/*cundi Cla*[*u*]/*dio Viruno*/ *et Helvia C*(*ai*) *f*(*ilia*)/ *Attica pro*/ *salute C*(*ai*) *Res*/*tituti Ripani*/ *fil*(*ii*) *v*(*otum*) *s*(*olverunt*) *l*(*aeti*) *l*(*ibentes*) *m*(*erito*). Diese Ergänzung beruht lediglich auf der Tatsache, daß der Stein zusammen mit den beiden anderen Zeugnissen für *Belinus* gefunden wurde. Vgl. dazu auch Zaccaria [2008] 387 f. + A. 54 + Abb. 4.

je, Slowenien).[729] Dieser vermeintliche Widerspruch zwischen der literarischen Nachricht bei Tertullianus und der epigraphischen Evidenz hat in der Forschung ganz unterschiedliche Erklärungen gefunden. In diesem Zusammenhang wird meistens eine Inschrift aus *Iulium Carnicum* (heute Zuglio, im Gebiet der *Carni* unweit der Grenze zu *Noricum*) besonders hervorgehoben, da sie in die Zeit fällt, als der Ort noch ein *vicus* war (vor 27 v. Chr.), und damit den ältesten epigraphischen Beleg für eine *Belenus*-Verehrung außerhalb Galliens darstellt.[730] Giovanni Brusin und Flavia Maraspin erwägen die Möglichkeit, daß der *Belenus*-Kult in *Carnia* seinen Ursprung hatte, da dieses Gebiet jedoch unzugänglich und unbekannt war, Tertullianus (absichtlich oder unabsichtlich?) den Kult mit dem wesentlich bekannteren *Noricum* verbunden hat.[731] Da selbst Ptolemaios von *Iulium Carnicum* nur lapidar sagt, daß es „mitten zwischen Italien und *Noricum* liege" (μεταξὺ Ἰταλίας καὶ Νωρικοῦ)[732], sei es also durchaus möglich, daß es hier zu einer Verwechslung gekommen ist. Cecil Bennett Pascal meinte, daß entweder *Noricum* tatsächlich das Ursprungsgebiet des Kultes war, welcher sich von dort mit *Iulium Carnicum* als Zwischenstation Richtung Aquileia ausgebreitet habe. Als zweite Erklärung würde sich seiner Ansicht nach anbieten, daß „Noricum was confused with, or taken losely to include, Aquileia and the adjacent, historically more obscure Carnian province."[733] Eine Verbreitung des Kultes in genau umgekehrter Richtung, nämlich von Aquileia nach Norden, vermuteten Hermann Vetters und Monika Verzár-Bass[734], eine Deutung, die jedoch wenig Zustimmung gefunden hat und gerade in den rezenteren Arbeiten von Federica Fontana und Marjeta Šašel Kos abgelehnt wird, weil *Belenus* nicht unter den frühen Kulten Aquileias belegt sei.[735] Für Gallien als Ursprungsgebiet des Kultes spricht sich unter anderem Przemysław Wojciechowski aus, da gerade aus Südgallien die ältesten epigraphischen Testimonien für *Belenus* stammen.[736] Man sieht, daß sich die Frage nach dem Ursprung des Kultes nach dem derzeitigen Wissensstand nicht mit Sicherheit lösen läßt. Eindeutig ist allerdings, daß die beiden Tertullianusstellen für diese Frage auch keine Antwort liefern können, da sich der christliche Apologet darauf beschränkt, festzustellen, daß *Belenus* in *Noricum* eine wichtige Gottheit ist. Das impliziert jedoch nicht, daß sein Kult dort aufgekommen ist oder von dort verbreitet wurde.[737]

[729] Milan Lovenjak, Roman inscriptions from Celje, discovered between years 1991 and 2003, Arheološki vestnik 34 (2003) 331–368, spez. 334–336 Nr. 4 = 358 Nr. 4, 334 Abb. 4 = AE 2003, 1303: *Beleno/ L(ucius) Sentius/ Forensis*. Nach der noch unpublizierten Ansicht von Hainzmann zeige der Vergleich zwischen den Buchstaben *E* und *I*, daß der Lesung *Belino* gegenüber *Beleno* eindeutig der Vorzug zu geben sei. – Zu dieser erst 1997, in der NW-Ecke des Hoftraktes des Fürstenhofes in Celje entdeckten Weihinschrift s. auch Peter Scherrer, Vom *regnum Noricum* zur römischen Provinz: Grundlagen und Mechanismen der Urbanisierung, in: Marjeta Šašel Kos – Peter Scherrer (Hgg.), The autonomous towns of Noricum and Pannonia. Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien (= Situla 40), Ljubljana 2002, 34–43, spez. 36 und Zaccaria [2008] 387 + A. 53.

[730] CIL V 1829 = ILS 5443: *et q(ui) s(upra) s(cripti) s(unt) aedem Belini/ [su]a pecunia refecere/ et [clu]pea inaurata in fastigio V/ et signa duo dedere* ... (Und die oben genannten stellten von ihrem Geld den Tempel des Belenus wieder her und weihten fünf vergoldete Schilde im Giebel und zwei Statuen ...). Da hier von einer Wiederherstellung einer *aedis* für den Gott die Rede ist, bezeugt dies, daß hier schon früher ein Tempel gestanden haben muß. Paläographischen Untersuchungen zufolge soll die Is. in das zweite Viertel des 1. Jh.s v. Chr. zu datieren sein, so Wojciechowski (2001) 17 A. 22. – Zu dieser Is. s. auch Brusin (1939) 1 f., Pascal (1964) 125, Maraspin (1967/68) 149 f. + A. 16, Sterckx (1996) 101, Wojciechowski (1996) 94 f., Fontana (1997) 159, Zaccaria (2001/02) 131 f., Zaccaria [2008] 382 + A. 38.

[731] Brusin (1939) 3–6, Maraspin (1967/68) 149 f. Schon Mommsen dachte an eine Verwechslung, CIL V 84: „... Tertullianus autem numen proprie Carnicum pro numine habuit provinciae vicinae errore in eiusmodi scriptore minime incredibili."

[732] Ptol. geogr. 2, 13,3; 8, 7,5 nennt er *Iulium Carnicum* sogar unter den Orten von *Noricum*.

[733] Pascal (1964) 125.

[734] Hermann Vetters, Virunum, RE IX A 1 (1961) 244–309, spez. 288, ders., Über Glauben und Kulte der Kelten und Römer im österreichischen Raum vor der Christianisierung, in: Religion und Kirche in Österreich, hg. vom Institut für Österreichkunde, Wien 1972, 5–11, spez. 6, ders., Virunum, ANRW II 6 (1977) 302–354, spez. 345–347; Monika Verzár-Bass, I primi culti della colonia latina di Aquileia, Antichità Altoadriatiche 37 (1991) 253–277, spez. 275 f.; diese Ansicht scheint auch Werner Eisenhut, Belenus, KlP I (1979) 852 verständlich.

[735] Fontana (1997) 157–159, Šašel Kos (1999) 26, Šašel Kos (2001) 11.

[736] Wojciechowski (1996) 95 und jetzt ausführlich Wojciechowski (2001) 17–29; skeptisch beurteilt von Šašel Kos (2001) 12 f. – Zu *Belenos* in Gallien s. Gourvest (1954) und die Ausführungen zu Auson. comm. prof. 4,7–14 [**107 T 1**].

[737] So richtig Fontana (1997) 159. – Calderini (1930) 108 vertritt die Ansicht, daß die anderen Götter in Tertullians Liste tatsächlich, soweit wir das beurteilen können, mit ihrem Ursprungsland genannt werden. Man müsse daher „per analogia accettare la notizia categoricamente da lui affermata, che cioè Beleno fosse il dio dei popoli Norici ...". – Er räumt allerdings zuvor ein, daß dies nicht für *Caelestis* (= *Astarte*) gelte, die ursprünglich aus Syrien stammt. – Zu bedenken ist auch, daß Tertullian diese Götter und ihre Lokalisierung wohl aus dem Gedächtnis referiert und hierfür keine literarischen Nachrichten benötigte oder heranzog. Außerdem ist es ja gerade Tertullians Absicht, möglichst regionale Kulte aufzuzählen; folglich könnte seine Lokalisierung in (und eventuell bewußte Beschränkung auf) *Noricum* überspitzender Natur sein. Man sollte jedenfalls seine Zeugnisse nicht auf die Goldwaage legen.

Die etymologischen Erklärungen des Theonyms divergieren sehr stark; es ist freilich hier nicht der Platz, die ganze Problematik aufzurollen, weswegen ich nur auf wichtige Sekundärliteratur zur weiteren Information verweise. Nach der traditionellen Deutung ist der GN von der idg. Verbalwurzel *g^{u}*el-* ‚glänzen', ‚leuchten' abzuleiten, wobei diese Wurzeletymologie meistens mit Spekulationen über die solare Natur des *Belenus* einhergeht.[738] Aufgrund linguistischer Überlegungen zieht es dagegen Xavier Delamarre vor, das Theonym zu idg. **belo-* ‚Kraft', ‚stark' zu stellen (vgl. skr. *bálam* ‚Kraft').[739] Der m. E. überzeugendste Vorschlag stammt von Patrizia de Bernardo Stempel, die den GN als ein substantivisches Derivat der idg. Verbalwurzel *g^{u}*elH-* ‚träufeln', ‚quellen' (LIV^2 207; vgl. etwa nhd. *quellen*, griech. βαλανεῖον ‚Bad') interpretiert (*Belenos* < *g^{u}*elen-o-s* ‚zu Quellen gehörig'), womit der Bezug des Gottes zu Quellen hervorgehoben wird.[740]

80 T 3 Tertullianus *apol.* 9,5

CSEL LXIX p. 23,15 f. Hoppe = Zwicker 86:

maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur.

Ältere Leute werden bei den Galliern dem Mercurius geopfert.

Dieses wie auch die zwei folgenden Zeugnisse (apol. 16,5 [**80 T 4**] und 24,8 [**80 T 5**]) stammen aus dem *Apologeticum*, einer im Spätjahr 197 n. Chr. verfaßten Verteidigungsschrift des Christentums, mit der Tertullianus ein leidenschaftliches Plädoyer für seinen Glauben ablegt.[741] Die vorliegende Nachricht stammt aus einem Abschnitt (apol. 7–9), in dem er gegen das von heidnischer Seite lancierte Gerücht Stellung bezieht, die Christen würden rituellen Kindermord begehen. Um diesen Vorwurf noch entschiedener zurückzuweisen, gibt er ihn an seine Urheber zurück und verweist auf die mit Duldung der Römer oder von den Römern selbst praktizierten Menschenopfer.[742] Als Beispiele hierfür nennt er (apol. 9,2–4) die berühmten Opfer von Kindern an *Saturnus* bei den Karthagern, die zwar seit Tiberius abgeschafft seien, aber noch immer insgeheim fortgesetzt würden. Hingegen nicht Kinder, sondern ältere Leute (*maior aetas*), sprich Erwachsene, opfern die Gallier zu Ehren des *Mercurius*. Hierauf folgt ein Verweis auf das sagenhafte Opfer an *Artemis* bei den Taurern[743], um dann zu den römischen Gladiatorenspielen überzugehen, die hier mit Menschenopfern in einen Topf geworfen werden.[744] In verkürzter Form bietet Tertullianus diese Liste von Menschenopfern auch nochmals in seiner etwa fünfzehn Jahre später entstandenen antignostischen Schrift *Scorpiace*.[745] Eine ganz ähnliche Argumentation wie im *Apologeticum* findet sich außerdem im (höchstwahrscheinlich jüngeren) *Octavius* des Minucius Felix. Dieser weist frappante Übereinstimmungen mit Tertullianus auf, ohne freilich völlig

[738] S. dazu d'Arbois de Jubainville (1873) 197, Ihm (1897b) 201, Brusin (1939) 2 f. + A. 3, MacCulloch (1948) 26, de Vries (1961) 75 f. (vgl. auch die Kritik von Maier (2001a) 194 A. 166), Zając (1979) 81, Maier (1994) 40, Green (1992c) 149, Euskirchen (1997a) 546, Polomé (1997a) 741, Kruta (2000a) 457.

[739] Delamarre (2001) 62 = (2003) 72, mit berechtigter Kritik an der traditionellen Etymologie.

[740] de Bernardo Stempel (2003) 56 f., de Bernardo Stempel [2005] 19 + AA. 33–36, de Bernardo Stempel [2007a] 58, Partizia de Bernardo Stempel, Method in the analysis of Romano-Celtic theonymic materials: improved readings and etymological interpretations, in: Arenas Esteban [2010] 18–27, spez. 23. – Zustimmung gefunden hat dieser neue Ansatz bei Šašel Kos (2001) 13, die sich auf den damals noch unpublizierten Beitrag von de Bernardo Stempel (2003) 56 f. berufen konnte, und bei Zaccaria [2008] 376 + A. 5.

[741] Zu dieser Schrift s. Carl Becker, Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums, ^{4}München 1992, 11–51, Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, spez. 444–449.

[742] Zu Tertullians Argumentationstechnik des Zurückweisens (*retorquere*) s. die vortrefflichen Bemerkungen von Rives (1995) 65–85, spez. 74–76.

[743] Sehr geschickt von Tert. apol. 9,5 formuliert: *remitto fabulas Tauricas theatris suis* (Die taurischen Fabeln überlasse ich ihren Theatern.).

[744] Daß die Römer noch in der Kaiserzeit Menschenopfer an *Iuppiter Latiaris* (Tert. apol. 9,5 und Minuc. Fel. Octav. 30,4) praktizierten, ist natürlich christliche Polemik und rührt von einer bewußten Verwechslung zwischen Menschenopfern und Gladiatorenspielen. S. dazu ausführlicher Zecchini (1984a) 40 f. A. 42 mit Literatur.

[745] Tert. Scorpiace 7,6 [**80 T 6**]: *sed enim Scytharum Dianam aut Gallorum Mercurium aut Afrorum Saturnum hominum victima placari apud saeculum licuit.*

deckungsgleich zu sein.[746] Vermutlich hat Minucius nebst dem *Apologeticum* noch eine andere Quelle als Vorlage verwendet.[747] Daß es für solche Zusammenstellungen von Menschenopfern bei den diversen Völkern bereits eine ausgebildete literarische Tradition gegeben hat, zeigen die parallelen Berichte bei Cicero, Varro, Dionysios von Halikarnaß und Plutarch.[748] Was allerdings bei den vier genannten Autoren, ganz im Unterschied zu den Apologeten, fehlt, ist die Verknüpfung des Menschenopfers bei den Kelten mit dem Gott *Mercurius*. Wenn dort überhaupt ein Adressat angegeben wird, dann *Saturnus* respektive *Kronos*. Die Nennung gerade des *Mercurius* ist vielleicht von Caesars Gallienexkurs inspiriert, in dem bekanntlich *Mercurius* als der wichtigste Gott der Gallier figuriert.[749]

80 T 4 Tertullianus *apol*. 16,5

CSEL LXIX p. 42,22–25 Hoppe = Zwicker 86:

vos tamen non negabitis et iumenta omnia et totos cantherios cum sua Epona coli a vobis. hoc forsitan improbamur, quod inter cultores omnium pecudum bestiarumque asinarii tantum sumus.

Ihr werdet schließlich nicht leugnen, daß alle Zugtiere und die Gäule als ganze mitsamt ihrer Epona von euch verehrt werden. Vielleicht wirft man uns vor, daß wir unter lauter Anbetern allen Viehs und aller Tiere nur Eselsanhänger sind.

Zu dieser Stelle siehe die Ausführungen zur Parallelnachricht bei Tertullianus (ad nat. 1, 11,6 [**80 T 1**]).

80 T 5 Tertullianus *apol*. 24,8

CSEL LXIX p. 69,34–37 Hoppe = Zwicker 86:

unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares, ut Norici⟨s⟩ Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauretaniae reguli sui.

Eine jede Provinz und Stadt hat ihren eigenen Gott, so Syrien die Atargatis, Arabien den Dusares, die Noriker den Belenus, Afrika die Caelestis, Mauretanien seine kleinen Könige.

Zu dieser Stelle siehe die Ausführungen zur fast gleichlautenden Nachricht aus Tertullians Schrift *ad nationes* (2, 8,5 [**80 T 2**]), die ein paar Monate vor dem *Apologeticum* entstanden ist.

[746] Minuc. Fel. Octav. 30,3 f. [**81 T 4**]: *nam Saturnus filios suos non exposuit*, *sed voravit*; *merito et in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur*, *blanditiis et osculo comprimente vagitum*, *ne flebilis hostia immoletur*. (4) *Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare et Mercurio Gallos humanas vel inhumanas victimas caedere*, ...

[747] Zur Quellenfrage vgl. den Kommentar zu Minuc. Fel. Octav. 30,3 f. [**81 T 4**].

[748] Cic. de re publ. 3, 9,15 [**24 T 4**] nennt die Taurer, Busiris, Gallier und Punier. Varr. antiqu. rer. divin. 16 F 24 Agahd = August. civ. 7, 19 [**25 T 2**] und Dion. Hal. ant. Rom. 1, 38,2 [**34 T 1**] führen nur die Gallier und die Punier an. Plut. de superstitione 13 p. 171 B [**59 T 1**] nennt die Skythen, Gallier und Punier. – Für Varro als Tertullians Vorlage spräche, daß er in den antiquit. rer. divin. 16 F 24 Agahd = August. civ. 7, 19 [**25 T 2**] ebenfalls den Gegensatz zwischen der Opferung von Kindern bei den Puniern, jedoch Erwachsenen bei den Galliern hat: *deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari*, *sicut a Poenis*, *et a quibusdam etiam maiores*, *sicut a Gallis*.

[749] Caes. bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**]: [scil. *Galli*] *deum maxime Mercurium colunt* ... – Die Vermutung, daß diese Passage Tert. apol. 9,5 [**80 T 3**] und Minuc. Fel. Octav. 30,4 [**81 T 4**] beeinflußt haben könnte, findet sich bei Tommasi Moreschini (2002) 212 A. 53 ausgesprochen. – Für wenig wahrscheinlich erachte ich hingegen die Ansicht von Bayet (1925) 194 + A. 1, demzufolge die in den Berner Lucanscholien faßbare Tradition (Comm. Bern. ad Lucan. 1,445 [**45 T 7**]: *Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput demittitur*, *ut ibi suffocetur*) für Tertullianus und Minucius Felix inspirierend gewesen sei.

80 T 6 Tertullianus *Scorpiace* 7,6

p. 106 Azzali Bernardelli = Zwicker 86:

sed enim Scytharum Dianam aut Gallorum Mercurium aut Afrorum Saturnum hominum victima placari apud saeculum licuit.

Dennoch war es bei den Heiden erlaubt, mit Menschenopfern die Diana der Skythen, den Mercurius der Gallier oder den Saturnus der Afrikaner zu besänftigen.

Mit der vermutlich 212 n. Chr. entstandenen Schrift *Scorpiace* wendet sich Tertullianus gegen gewisse gnostische Kreise (vor allem die Valentinianer), die das Martyrium für den christlichen Glauben als unnotwendig ablehnten.[750] Der eigenwillige Titel (*Heilmittel gegen Skorpionstiche*) rührt daher, daß die bekämpften Vertreter dieser Lehre mit Skorpionen verglichen werden, gegen deren häretisches Gift das Werk immunisieren soll. Mit den an der vorliegenden Stelle angeführten Menschenopfern bei den Skythen (= Taurern), Galliern und Afrikanern (= Karthagern) greift Tertullianus ein Motiv auf, das er bereits im etwa fünfzehn Jahre zuvor verfaßten *Apologeticum* (Apol. 9,2–5) für seine Argumentation verwendet hat.[751] Auch dort ist *Mercurius* als Adressat gallischer Menschenopfer genannt (9,5 [**80 T 3**]: *maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur*), weswegen für weitere Details auf den Kommentar zu diesem Zeugnis verwiesen sei.

[750] Zu diesem Traktat s. Hermann Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: HLL 4 (1997) § 474, 438–511, spez. 492 und die ausführlichen Einführungen von Giovanna Azzali Bernardelli, Tertulliano, Scorpiace, Florenz 1990, 7–55 und Constantino Ánchel Balaguer – José Manuel Serrano Galván, Tertuliano, A los mártires. El Escorpión. La huida en la persecución. Introducción, traducción y notas (= Biblioteca de Patrística 61), Madrid u. a. 2004, 70–77.

[751] Vgl. dazu auch den Kommentar von Azzali Bernardelli, a.a.O. 247 f. – In der reichen Literatur zur keltischen Religion wird die Nachricht aus der *Scorpiace* nicht sehr häufig genannt, Erwähnungen fand ich bei Reinach (1896c) 208 + A. 1, Jullian (1903b) 17 A. 2, Bayet (1925) 194 + A. 1, Duval (1971) 478, Zecchini (1984a) 40 A. 42, Brunaux (2000) 159 f., 239, Nemeti [2007] 157.

81. M. Minucius Felix

Marcus Minucius Felix[752] ist Vertreter der reichen apologetischen Literatur des frühen Christentums. Mit Tertullianus [**80**] zählt er zu den bedeutendsten lateinischen Autoren in diesem literarischen Genre. Das einzige von ihm erhaltene Werk ist der Dialog *Octavius*, mit dem er sich das Ziel gesetzt hat, den gebildeten Heiden seiner Zeit den Zugang zum Christentum zu öffnen. Gerahmt von einer Einleitung (1–4), einem Zwischengespräch (14 f.) und dem Schluß (39 f.), enthält der Dialog den Angriff des Heiden Caecilius Natalis (5–13) und die Erwiderung des Christen Octavius Ianuarius (16–38). Über die Entstehungszeit des Werkes und die Biographie ihres Verfassers ist fast nichts Sicheres bekannt. Überliefert ist, daß Minucius als Anwalt in Rom tätig war, vermutet wird ferner, daß er aus Nordafrika stammt. Hinsichtlich der Datierung des *Octavius* ist man bis dato zu keiner allgemein akzeptierten Lösung gelangt. Umstritten ist vor allem das relativchronologische Verhältnis zum *Apologeticum* des Tertullianus, mit dem Minucius zahlreiche Übereinstimmung aufweist. Der Großteil der Forschung neigt heute freilich dazu, Tertullianus' 197 n. Chr. entstandene Schrift als die ältere zu betrachten und den *Octavius* in die erste Hälfte des 3. Jh.s n. Chr. zu setzen.

81 T 1 Minucius Felix *Octav.* 6,1

p. 4,36 – 5,4 Kytzler[753]; Zwicker 93:

inde adeo per universa imperia provincias oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes, ut Eleusinios Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldeos Belum, Astarten Syros, Dianam Taurios, Gallos Mercurium, universa Romanos.

Daher sehen wir, wie in allen Reichen, Provinzen und Städten die einzelnen Völker ihre eigenen Kultriten haben und ihre lokalen Götter verehren, wie zum Beispiel die Eleusinier Ceres, die Phryger die (Götter-)Mutter, die Epidaurier Aesculapius, die Chaldäer Belus, die Syrer Astarte, die Taurer Diana, die Gallier Mercurius und die Römer sie alle zusammen.

Dieser Satz stammt aus der Rede des Caecilius, und zwar aus einem Abschnitt, in dem er auf die besondere Frömmigkeit der Römer zu sprechen kommt. Der Heide beschwört hier den religiösen Pluralismus der Römer, die sich im Unterschied zu anderen Völkern nicht auf bestimmte Gottheiten beschränken, sondern alle Götter in ihr Pantheon einbeziehen. Gerade in der Verehrung aller Götter sieht Caecilius die tiefere Ursache für Roms

[752] Zu Leben und Werk des Minucius Felix s. die Lexikonartikel von Hans von Geisau, M. Minucius Felix, RE S XI (1968) 952–1002, Hans von Geisau, Minucius Felix, KlP III (1979) 1341–1343, Bernhard Kytzler, Minucius Felix, TRE XXIII (1994) 1–3, Eberhard Heck, M. Minucius Felix, in: HLL 4 (1997) § 475, 512–519, Eberhard Heck, Minucius Felix, LThK VII (1998) 275 f., Bettina Windau, Minucius Felix, LACL 504 f. sowie die Einführungen von Jean Beaujeu, Minucius Felix, Octavius (Les Belles Lettres), Paris 1964, VII–CXVI, Hans von Geisau, Minucius Felix, Octavius, 5Münster 1978, XIV–XXXI, Fernando Solinas, Marco Minucio Felice, Ottavio. Introduzione, traduzione e note, Mailand 1992, 5–25, Bernhard Kytzler, M. Minucius Felix, Octavius, Darmstadt 1993, 11–39, 214–217, 223–227.

Größe.[754] Dieser Behauptung tritt dann Minucius Felix später in der Rede des Octavius (ab Kap. 25) entgegen. Für ihn ist die religiöse Vielfalt der Römer Ausdruck einer Sammelwut, die auch vor den größten Absurditäten nicht zurückschreckt.[755] In Minucius' Darstellung ist „Roms Religion […] ein überregionales Konglomerat, das nicht zuletzt dadurch widersprüchlich geworden ist."[756]

Die vorliegende Nachricht ist für unsere Fragestellung deswegen von Interesse, da in der Liste von Lokalgöttern unter anderem der von den Galliern verehrte *Mercurius* angeführt wird. Daraus ist wohl der Schluß zu ziehen, daß Minucius *Mercurius* für den bedeutendsten Gott der Gallier erachtet hat. Vielleicht folgt der Apologet hiermit Caesars Beschreibung des gallischen Pantheon, in welchem *Mercurius* bekanntlich den ersten Platz einnimmt.[757] Übrigens ist im *Octavius* vom *Mercurius* der Gallier noch einmal an anderer Stelle die Rede, wobei er dort als Empfänger von Menschenopfern genannt wird.[758]

81 T 2 Minucius Felix *Octav.* 6,2

p. 5,9–11 Kytzler:

... dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos, quos alius iam sprevisset iratos, et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati, ...

... während sie belagert und allein innerhalb des Kapitols eingeschlossen waren, verehren sie die Götter, die ein anderer schon längst verachtet hätte, weil sie erzürnt waren, und sie dringen durch die Reihen der Gallier vor, die solche Kühnheit des Glaubens bewundern, ohne Waffen, lediglich mit der Pflege für ihren Kult bewaffnet, ...

Diese Stelle entstammt einem Abschnitt aus der Rede des Heiden Caecilius, in welchem die Religiosität der frühen Römer lobend hervorgehoben wird.[759] Die Anekdote, auf die hier nur knapp angespielt wird, ist in anderen Quellen ausführlicher dargestellt. Auch wenn Minucius den Namen des Protagonisten unterschlägt und statt dessen mehrere Römer zu Handelnden (*pergunt*) macht, bezieht er sich hier eindeutig auf ein Ereignis aus der Zeit der Belagerung Roms durch die Gallier, nämlich die Heldentat des Fabius Dorsuo, der mitten durch die Reihen der Feinde vom Kapitol herabschritt, um das für seine *gens* auf dem Quirinal festgesetzte Opfer darzubringen und anschließend unbehelligt wieder auf das Kapitol zurückzukehren. Nach den Parallelnachrichten bei Livius, Valerius Maximus, Florus, Appian und Cassius Dio soll unter anderem religiöse Scheu (*religio*) die Gallier davon abgehalten haben, Dorsuo an der Durchführung des Opfers zu hindern.[760] Dieses Motiv klingt auch noch in der Version des Minucius an (*Gallorum ... mirantium superstitionis audaciam*).[761] Für eine ausführlichere Analyse dieser höchstwahrscheinlich auf Fabius Pictor zurückgehenden Tradition, siehe den Kommentar zu Livius (5, 46,2 f. [**36 T 4**]), der mutmaßlichen Vorlage für Minucius.

[753] Ich folge der Textausgabe von Bernhard Kytzler, M. Minuci Felicis Octavius, Leipzig 1982.

[754] Im Anschluß an das oben zitierte Zeugnis heißt es bei Minuc. Fel. Oct. 6,2: *sic eorum* [sc. *Romanorum*] *potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius Oceani limites propagavit*, ... – S. dazu Godo Lieberg, Die römische Religion bei Minucius Felix, RhM 106 (1963) 62–79, spez. 71 f., Jörg Rüpke, Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix, in: Dorothee Elm von der Osten – Jörg Rüpke – Katharina Waldner (Hgg.), Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart 2006, 209–223, spez. 214.

[755] Vgl. dazu unten Minuc. Fel. Oct. 28,7 [**81 T 3**].

[756] Rüpke, a.a.O. 215.

[757] Caes. bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**]: [scil. *Galli*] *deum maxime Mercurium colunt* ... – An Caesar als Quelle des Minucius dachte de Vries (1961) 41 + A. 2; vgl. auch Jullian (1903b) 17 + A. 2 und Rübekeil (2002) 185 A. 619.

[758] Minuc. Fel. Octav. 30,4 [**81 T 4**]: … *et Mercurio Gallos humanas vel inhumanas victimas caedere* …; vgl. Tert. apol. 9,5 [**80 T 3**] und Scorpiace 7,6 [**80 T 6**].

[759] Vgl. dazu auch oben den Kommentar zu Minuc. Fel. Oct. 6,1 [**81 T 1**].

[760] Liv. 5, 46,2 f. [**36 T 4**], Val. Max. 1, 1,11 [**39 T 1**], Flor. 1, 7 = 1, 13,16, App. Celt. F 6 [**66 T 3**], Cass. Dio 7, 25,5 f. [**85 T 1**].

[761] Aus diesem Grund habe ich auch die bei Zwicker fehlende Stelle aufgenommen. – Godo Lieberg, Die römische Religion bei Minucius Felix, RhM 106 (1963) 62–79, spez. 64 A. 4 sagt zu Recht, daß *superstitio* „hier mit Rücksicht auf den Standpunkt der Gallier gesagt [ist], für die das Verhalten der Römer etwas Absurdes haben muß."

81 T 3 **Minucius Felix** *Octav*. 28,7

p. 27,27–32 KYTZLER; ZWICKER 94:

inde est quod audire te dicis, caput asini rem nobis esse divinam. quis tam stultus, ut hoc colat? quis stultior, ut hoc coli credat? nisi quod vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel Epona consecratis et eosdem asinos cum Iside religiose devoratis, item boum capita et capita vervecum et immolatis et colitis, de capro etiam et homine mixtos deos et leonum et canum vultus deos dedicatis.

Von daher kommt auch das, was du, wie du sagst, zu hören bekommst: daß der Kopf eines Esels uns als heilige Sache gelte. Wer wäre so dumm, so etwas zu verehren? Und wer noch so viel dümmer, überhaupt zu glauben, daß so etwas verehrt werde? Höchstens deswegen, weil ihr selbst ganze Esel in den Ställen verehrt mit eurer Epona und dieselben Esel Isis zu Ehren rituell verzehrt, desgleichen Köpfe von Rindern und Hammeln opfert und verehrt, und sogar Götterbilder aufstellt, halb Bock, halb Mensch, und andere mit Löwen- und Hundeköpfen.

An dieser Stelle[762] reagiert Octavius auf den Vorwurf des Caecilius im ersten Teil des Dialogs (9,3), daß die Christen angeblich einen Eselskopf verehren. Minucius weist dieses Gerücht natürlich zurück, da es von bösen Dämonen in Umlauf gesetzt wurde. Ebenso wie schon Tertullianus in seinen Schriften *ad nationes* (1, 11,6 [**80 T 1**]) und *Apologeticum* (16,5 [**80 T 4**]) meint er, daß solche irrwitzigen Vorstellungen nur bei Leuten aufkommen können, die, wie die Römer selbst, Esel mitsamt der dazugehörigen *Epona* verehren. Auch Minucius unterstellt aus apologetischem und polemischem Interesse, daß nicht nur die Göttin, sondern auch die Esel selbst verehrt werden. Die starken inhaltlichen Anklänge an Tertullianus machen es sehr wahrscheinlich, daß dieser hier als Vorlage diente.[763] Für unser Wissen um *Epona* erbringt dieses Zeugnis nichts Neues: Sie tritt uns hier abermals als römische Göttin entgegen, die für Esel und Stall zuständig ist.[764]

81 T 4 **Minucius Felix** *Octav*. 30,3 f.

p. 29,9–14 KYTZLER; ZWICKER 94:

nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit; merito et in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitum, ne flebilis hostia immoletur. (4) Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare et Mercurio Gallos humanas vel inhumanas victimas caedere, ...

Saturnus hat ja seine Kinder nicht ausgesetzt, sondern verschlungen. Verdientermaßen opfern ihm daher in manchen Teilen von Africa die Eltern ihre Kinder, wobei sie deren Wimmern mit Liebkosungen und Küssen unterdrücken, um kein schluchzendes Opfer darzubringen. (4) Sowohl bei den pontischen Taurern als auch beim ägyptischen Busiris war es ritueller Brauch, Fremde zu opfern, und die Gallier schlachteten für Mercurius menschliche oder, besser gesagt, unmenschliche Opfer.

762 S. dazu R. PETER, Epona, in: ROSCHER I.1 (1884–1886) 1289, KEUNE (1907) 229, BENOÎT (1950) 26, BENOÎT (1954) 8, DE VRIES (1961) 123 f., DUVAL (1971) 476, FELLENDORF-BOERNER (1985) 78 f., STERCKX (1986) 9, EUSKIRCHEN (1993) 677, 699 A. 327, BRUNAUX (1996) 182, BAUCHHENSS (2001) 12, ALBERRO [2004] 22 A. 67, GSCHLÖSSL [2006] 47, Jörg RÜPKE, Literarische Darstellungen römischer Religion in christlicher Apologetik: Universal- und Lokalreligion bei Tertullian und Minucius Felix, in: Dorothee ELM VON DER OSTEN – Jörg RÜPKE – Katharina WALDNER (Hgg.), Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart 2006, 209–223, spez. 215, LAJOYE [2008] 88–90. – Den folgenden Kommentar habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: HOFENEDER [2005] 39 f.

763 Vgl. Tert. ad nat. 1, 11,6 [**80 T 1**]: *vos totos asinos colitis et cum sua Epona* mit *vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel Epona consecratis* bei Minucius.

764 Zu *Epona* s. ausführlicher den Kommentar zu Iuv. 8,155–157 [**60 T 3**].

An dieser Stelle seines Dialogs wehrt sich Minucius Felix gegen den Vorwurf, daß die Christen ihre Initiation durch das Blut eines ermordeten Kindes erfahren. Solche Greuelmärchen zu glauben, kontert er, sind aber nur jene in der Lage, die so etwas selbst praktizieren.[765] Als Beispiele hierfür nennt er zuerst die Opfer von Kindern an *Saturnus*, die in gewissen Teilen von *Africa* (30,3: *in nonnullis Africae partibus*), das heißt Karthago, dargebracht wurden. Diese (Un)Sitte illustriert er dann weiters an den pontischen Taurern, dem ägyptischen König Busiris und den Kelten, um dann daran anschließend noch Fälle aus der römischen Geschichte und Gegenwart anzuführen. Minucius Felix steht mit seinen Ausführungen bereits in einer apologetischen Tradition, wie die sehr ähnlich gestalteten Passagen bei Tertullianus mehr als deutlich zeigen. Minucius dürfte jedoch für seine Exempel nicht nur Tertullianus vor Augen gehabt, sondern auch andernorts Anleihen genommen haben, wie an den Übereinstimmungen aber auch an den Unterschieden ersichtlich ist.[766] Die nächste Parallele finden wir bei Cicero (de re publ. 3, 9,15 [**24 T 4**]), der ebenfalls Taurer, Busiris, Gallier und Punier als Beispiele für Menschenopfer nennt.[767] Nur für die Gallier und Punier ist die Praxis in einem Fragment aus Varros *antiquitates rerum humanarum et divinarum* (= August. civ. 7, 19 [**25 T 2**]) und bei Dionysios von Halikarnaß (ant. Rom. 1, 38,2 [**34 T 1**]) überliefert. Skythen, Gallier und Punier in diesem Zusammenhang nennt Plutarch (de superstitione 13 p. 171 B [**59 T 1**]). Was allerdings bei den vier zuletzt genannten Autoren fehlt, ist die Verknüpfung des Menschenopfers bei den Kelten mit dem Gott *Mercurius*; wenn dort überhaupt ein Adressat genannt wird, dann *Saturnus* respektive *Kronos*. Wie ich bereits im Kommentar zu Tertullianus dargelegt habe, könnte die Nennung des *Mercurius* möglicherweise von Caesars Bemerkung (bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**]) über die hervorragende Bedeutung dieses Gottes bei den Galliern inspiriert worden sein.[768]

[765] Wie schon Tertullianus vor ihm bedient sich Minucius hier der Argumentationsstrategie des Zurückweisens (*retorquere*) von Vorwürfen an ihre Urheber; zu dieser rhetorischen Technik vgl. die wichtigen Ausführungen von RIVES (1995) 65–85, spez. 74–76.

[766] Vgl. Tert. apol. 9,5 [**80 T 3**] und Scorpiace 7,6 [**80 T 6**] für die Menschenopfer an *Mercurius* bei den Galliern. Tert. apol. 9,2 nennt ebenfalls die in *Africa* üblichen Opfer von Kindern an *Saturnus*. Die Taurer erwähnt er apol. 9,5, sagt hierüber aber: *remitto fabulas Tauricas theatris suis* (Die taurischen Fabeln überlasse ich ihren Theatern.). Dies und die Tatsache, daß der sagenhafte ägyptische König Busiris bei ihm überhaupt fehlt, deutet darauf hin, daß Minucius nicht nur Tertullianus als Vorlage verwendet hat. – Von einer beiden Apologeten gemeinsamen Quelle spricht BRUNAUX (1996) 182 = (2000) 239, was ich jedoch für eine keineswegs notwendige Annahme erachte. Allem Anschein nach hat Minucius von Tertullianus viele Argumente übernommen; freilich kopierte er sein Vorbild nicht sklavisch, sondern machte von dessen Gedankengängen freien Gebrauch.

[767] Cic. de re publ. 3, 9,15 [**24 T 4**]: *quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et diis immortalibus gratissimum esse duxerunt*! – An eine direkte Abhängigkeit des Minucius von Cicero denkt RIVES (1995) 75 A. 50: „Minucius Felix' list is exactly the same as that in *Rep.* III.15, and in almost the same order. Minucius Felix knew his Cicero: ..." (vgl. auch MARCO SIMÓN (1999a) 3 A. 12). – Diese Beobachtung ist zweifellos richtig, zumal der Apologet in formaler und inhaltlicher Hinsicht seinem Vorbild Cicero sehr viel verdankt. Freilich ist bei letzterem der Gott *Mercurius* nicht genannt, weswegen die Stelle aus *de re publica* nicht Minucius' alleinige Vorlage gewesen sein kann.

[768] S. dazu TOMMASI MORESCHINI (2002) 212 A. 53 und die Ausführungen zu Tert. apol. 9,5 [**80 T 3**].

82. Ulpianus und Pseudo-Ulpianus

Der bedeutende spätklassische Jurist der Severerzeit, dessen voller Name möglicherweise Cn. (?) Domitius Annius (?) Ulpianus gelautet hat, ist um 170 n. Chr. als römischer Bürger in der phönikischen Stadt Tyros geboren.[769] Über Ulpianus' Ausbildung und frühe Karriere liegen keine Informationen vor. Nachgewiesen ist für den Zeitraum von August 202 bis Mai 209 seine Tätigkeit als Verfasser von Reskripten in der kaiserlichen Kanzlei *a libellis*, die er spätestens seit 205 als *procurator* selbst leitete. Ferner war er *adsessor* des Praetorianerpraefekten Papinianus (205–211/212) und beriet daneben auch andere Beamte in Rechtsfragen. Er nahm an der Britannienexpedition (208–211) im engeren Gefolge des Septimius Severus teil, begleitete diesen auch auf dem Feldzug nach Schottland (209). Nach dem Tod des Kaisers ergriff Ulpianus die Partei Caracallas, unter dessen Regierung (211–217) er nicht nur maßgeblich an der *constitutio Antoniniana* (212) mitgewirkt, sondern auch den Löwenanteil seines umfangreichen Œuvres verfaßt haben dürfte. Für das Jahr 222 ist er als *praefectus annonae* bezeugt, ein Posten, den er vermutlich noch unter Kaiser Elagabal erhielt. Dessen Nachfolger Alexander Severus ernannte Ulpianus noch im selben Jahr zum *praefectus praetorio*, wobei er zunächst den beiden amtierenden Praefecten Iulius Flavianus und Geminius Chrestus vorgesetzt war, die er aber alsbald hinrichten ließ (im Sommer/Herbst 222) und so alleiniger Amtsinhaber wurde. In dieser Funktion und als persönlicher Berater des Kaisers übte Ulpianus enormen Einfluß aus. Freilich konnte er sich nicht lange daran erfreuen, da er bereits Ende 223/Anfang 224[770] von den meuternden Praetorianern erschlagen wurde.[771]

Ulpianus war ein sehr produktiver Autor, dessen verschiedene juristische Schriften zusammen über 200 Buchrollen umfaßten. Vollständig erhalten ist keines seiner Werke, gleichwohl besitzen wir daraus Fragmente in großer Zahl, die vor allem in den iustinianischen *digesta* und in anderen Rechtssammlungen bewahrt sind. Für unser Thema sind lediglich zwei Stellen von Interesse, die ich deswegen unter

[769] Über Ulpianus' Leben und Werk informiert ausführlich die Monographie von Tony A. M. Honoré, Ulpian. Pioneer of Human Rights, ²Oxford 2002; vgl. außerdem Paul Jörs, Domitius (88.), RE V.1 (1903) 1435–1509, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 203–207, Leopold Wenger, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953, 519–521, Theo Mayer-Maly, Ulpianus (2.), RE IX A 1 (1961) 567–569, Wolfgang Kunkel, Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen (= Forschungen zum römischen Recht, 4. Abhandlung), ²Graz-Wien-Köln 1967, 245–254, Franz Horak, Ulpianus (1.), KlP V (1979) 1042 f., Detlef Liebs, Ulpianus, in: HLL 4 (1997) § 424, 175–187, Tomasz Giaro, Ulpianus, DNP XII.1 (2002) 980 f., Franz Wieacker, Römische Rechtsgeschichte, Zweiter Abschnitt: Die Jurisprudenz vom frühen Prinzipat bis zum Ausgang der Antike im weströmischen Reich und die oströmische Rechtswissenschaft bis zur justinianischen Gesetzgebung. Ein Fragment, aus dem Nachlass hg. von Joseph Georg Wolf mit einer Bibliographie von Ulrich Manthe unter Mitarbeit von Marius Bolten (= HbdAW), München 2006, 130–138.

[770] Dieses Todesdatum wird durch einen 1966 publizierten Papryus (Pap. Oxyr. 2565) nahegelegt. Vor dessen Entdeckung hat man Ulpianus' Ermordung, aufgrund einer irreführenden Stelle bei Dio/Xiphilinos, gewöhnlich in das Jahr 228 n. Chr. gesetzt; s. dazu Honoré, a.a.O. 30–33. Die veraltete Datierung findet sich ebenso in der keltologischen Literatur, nicht nur bei d'Arbois de Jubainville (1902) 305 und Zwicker 83, sondern auch noch in der jüngeren Arbeit von Birkhan (1997) 636 A. 2.

[771] Die möglichen Hintergründe für diese Tat durchleuchtet Lukas de Blois, Ulpian's Death, in: Pol Defosse (Hg.), Hommages à Carl Deroux, III. – Histoire et Épigraphie, Droit (= Collection Latomus 270), Brüssel 2003, 135–145.

„Ulpianus und Pseudo-Ulpianus“ angeführt habe, da nur die erste einem genuin ulpianischen Werk entnommen ist, nämlich der zehnbändigen, wahrscheinlich 213 n. Chr. verfaßten Monographie *de officio proconsulis* (7, 1; 3 f. [**82 T 1**]). Dagegen entstammt das zweite Zeugnis dem *liber singularis regularum* (22,6 [**82 T 2**]), der zwar in der Antike dem berühmten Juristen zugeschrieben wurde, aber nach heutigem Urteil als hochklassisches, unter Kaiser Commodus (180–192 n. Chr.) entstandenes Regelwerk eines uns unbekannten Verfassers zu gelten hat. Die authentische und die pseudoepigraphische Schrift werden in den jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt.

82 T 1 Ulpianus *de officio proconsulis* 7, 1; 3 f.

collatio legum Mosaicarum et Romanarum 15, 2,1; 3 f. = p. 185,12 – 186,1; 186,14–19 Mommsen:

Ulpianus libro VII de officio proconsulis sub titulo de mathematicis et vaticinatoribus: praeterea interdictum est mathematicorum callida inpostura et obstinata persuasione. nec hodie primum interdici eis placuit, sed vetus haec prohibitio est: denique extat senatus consultum Pomponio et Rufo conss. factum, quo cavetur, ut mathematicis Chaldaeis ariolis et ceteris, qui simile inceptum fecerunt, aqua et igni interdicatur omniaque bona eorum publicentur, et si externarum gentium quis id fecerit, ut in eum animadvertatur. [… (2 f.) …] inter hos habentur vaticinatores, quamquam ii quoque plectendi sunt, quoniam nonnumquam contra publicam quietem imperiumque populi Romani inprobandas artes exercent. (4) extat denique decretum divi Pii ad Pacatum legatum provinciae Lugdunensis, cuius rescripti verba quia multa sunt, de fine eius ad locum haec pauca subieci.

Ulpianus [schreibt] im siebten Buch von *Über das Amt des Proconsuls* unter dem Titel *Über Astrologen und Propheten*: Verboten ist außerdem die verschlagene Betrügerei und hartnäckige Überredungskunst der Astrologen. Und nicht erst heute wurde beschloßen, diese zu untersagen, sondern dieses Verbot ist schon alt. Schließlich gibt es einen unter den Konsuln Pomponius und Rufus erlassenen Senatsbeschluß mit der Verfügung, daß Astrologen, Chaldäer, Wahrsager und alle übrigen, die ähnliches unternommen haben, verbannt und all ihrer Güter beraubt werden sollen, und wenn ein Nicht-Römer dies gemacht hat, an ihm die Todesstrafe vollzogen werden soll. [… (2 f.) …] Zu diesen sind die Propheten zu zählen, obwohl auch sie bestraft werden müssen, weil sie manchmal ihre verwerflichen Künste gegen die öffentliche Ruhe und das *imperium* des römischen Volkes einsetzen. (4) Es gibt schließlich eine an Pacatus, den Statthalter der Provinz *Lugdunensis*, gerichtete Entscheidung des vergöttlichten Pius. Da dessen Reskript sehr wortreich ist, habe ich daraus nur weniges über seinen wesentlichen Inhalt für die hier behandelte Frage zitiert.

Diese Nachricht ist in der sogenannten *collatio legum Mosaicarum et Romanarum* überliefert.[772] Dabei handelt es sich um ein in der Spätantike erstelltes Sammelwerk, in dem mosaisches und römisches Recht vergleichend gegenübergestellt werden. Die genaue Entstehungszeit sowie die Herkunft des Verfassers sind seit langem Gegenstand von Kontroversen, auf die hier aber nicht eingegangen werden muß. Von der *collatio*, die ursprünglich wohl mehrere Bücher umfaßte, sind heute nur sechzehn Kapitel (vorwiegend strafrechtlichen Inhalts) des ersten Buches erhalten. Das vorliegende Zeugnis steht im fünfzehnten Kapitel, dessen Titel *de mathematicis*, *maleficis et Manichaeis* lautet, und ist aus dem siebten Buch von Ulpianus’ zehnbändigem Werk *de officio proconsulis* entnommen. Diese in der *collatio* noch

[772] Zu diesem Werk s. Constantin Hohenlohe, Ursprung und Zweck der collatio legum Mosaicarum et Romanarum, Wien 1935, Leopold Wenger, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953, 545–548, Dieter Medicus, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, KlP I (1979) 1244, Christoph Krampe, Collatio legum Mosaicarum et Romanarum, LACL 159 f., Alfredo Mordechai Rabello, La datazione della *Collatio legum Mosaicarum et Romanorum* e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo, in: Jean-Michel Carrié – Rita Lizzi Testa (Hgg.), «Humana sapit»: études d’antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini (= Bibliothèque de l’antiquité tardive 3), Turnhout 2002, 411–422, Franz Wieacker, Römische Rechtsgeschichte, Zweiter Abschnitt: Die Jurisprudenz vom frühen Prinzipat bis zum Ausgang der Antike im weströmischen Reich und die oströmische Rechtswissenschaft bis zur justinianischen Gesetzgebung. Ein Fragment, aus dem Nachlass hg. von Joseph Georg Wolf mit einer Bibliographie von Ulrich Manthe unter Mitarbeit von Marius Bolten (= HbdAW), München 2006, 227 f.

häufiger zitierte Schrift zählt zu den bedeutendsten Arbeiten des spätklassischen Juristen.[773] Ulpianus schuf damit für Provinzstatthalter (und ihre Stäbe) ein praktisches Rechtshandbuch, in dem er den oftmals schwer zugänglichen Bestand an allgemeinen Anordnungen und individuellen Entscheidungen der Kaiser für einzelne oder mehrere Provinzen veröffentlichte, ordnete und kommentierte. Das nur bruchstückhaft erhaltene, aber in immerhin 75 Fragmenten faßbare Werk ist mit Sicherheit nach dem 11. Juli 212 und noch zu Lebzeiten Caracallas († 8. April 217) entstanden. Folgt man der Argumentation von Tony A. M. Honoré, dann läßt sich *de officio proconsulis* noch genauer in das Jahr 213 datieren.[774]

Die letzten vier Bücher (B. 7–10) von *de officio proconsulis* sind dem Strafrecht gewidmet. Im siebten Buch kommt Ulpianus auch auf Astrologie und Wahrsagerei zu sprechen, die er im Rahmen der *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* in einem eigenen Untertitel (*de mathematicis et vaticinatoribus*) behandelt. Der oben wiedergegebene Text bietet Auszüge aus dieser Unterrubrik (*collatio* 15, 2,1–6[775]) und ist für unseren Gegenstand aus zwei Gründen von Interesse. Zunächst wegen des im ersten Paragraphen angeführten Senatsbeschlußes, der unter den Konsuln L. Pomponius Flaccus und C. Caelius Rufus (17 n. Chr.) erlassen wurde und gegen *mathematici*, *Chaldaei*, *arioli et ceteri qui simile fecerunt* gerichtet war. Damit sind alle erdenklichen Astrologen und Wahrsager gemeint. Diese Auflistung ist nicht weiter ungewöhnlich, denn „der römische Gesetzgeber [formulierte] gerade im Strafrecht einen Straftatbestand möglichst weit, sowohl was die Modalitäten der Tat als auch was den Täterkreis betraf."[776] Waren die Delinquenten Römer, wurden sie mit Verbannung (*aqua et igni interdictio*) und Konfiskation ihres Vermögens (*publicatio bonorum*) bestraft, Ausländern drohte dagegen die Todesstrafe (*animadversio*).[777]

Dieses vermutlich von Kaiser Tiberius initiierte *senatus consultum* wird auch von Tacitus, Suetonius, Cassius Dio und Cassiodorus erwähnt.[778] Es betraf ursprünglich nur in Rom begangene Taten, sein Geltungsbereich wurde aber wohl bald auch auf die Provinzen ausgedehnt.[779] In den Prinzipat des Tiberius fällt auch das bei Plinius (nat. hist. 30, 13 [**48 T 20**]) bezeugte Verbot der Druiden. Wie bereits im Kommentar zu dieser Stelle gesagt wurde, haben einige Forscher diese Maßnahme mit dem Senatsbeschluß von 17 n. Chr. in Verbindung gebracht.[780] Es ist freilich keineswegs gesichert, daß gerade dieses *senatus consultum* die Rechtsgrundlage für das Vorgehen gegen die Druiden geliefert hat. So hat etwa Giuseppe Zecchini an eine separate Maßnahme gedacht.[781]

Von Relevanz für unser Thema ist das vorliegende Zeugnis jedoch in erster Linie wegen der in §§ 3 f. gebotenen Informationen. Im hier nicht abgedruckten Teil (§§ 2 f.) geht Ulpianus der Frage nach, ob allein schon die Kenntnis der Wahrsagekunst strafbar sei oder nur ihre öffentliche Ausübung und Lehre. Dann diskutiert er die Strafhöhe, die nach dem Inhalt der an die Wahrsager gerichteten Anfrage bemessen wurde. So stand auf die Befragung nach der Gesundheit des Kaisers die Todesstrafe oder eine andere schwere Strafe, während Fragen nach der eigenen Gesundheit oder derjenigen von Verwandten milder bestraft wurden.[782] Im Anschluß daran behandelt Ulpianus die Strafbarkeit der *vaticinatores*, worunter göttlich inspirierte Seher oder Propheten zu verstehen sind, die als eine eigene Gruppe von den *mathematici* unterschieden werden.[783] Prinzipiell sind diese Propheten milder als die *mathematici* zu bestrafen[784], strafwürdig sind sie aber in jedem Fall dann, wenn sich die Ausübung ihrer Künste gegen die öffentliche Ruhe und das *imperium* des römischen Volkes richtete. Letztlich stand es „im Ermessen des Statthalters, ob er überhaupt strafrechtlich gegen sie vorgehen wollte oder nicht;

[773] Zu *de officio proconsulis* vgl. Detlef Liebs, Ulpianus, in: HLL 4 (1997) § 424, 175–187, spez. 181, Tony A. M. Honoré, Ulpian. Pioneer of Human Rights, ²Oxford 2002, 123, 181–185, 189, 191, Alexander Nogrady, Römisches Strafrecht nach Ulpian: Buch 7 bis 9 von De officio proconsulis (= Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen N. F. 52), Berlin 2006, 19–23, Wieacker, a.a.O. 136 f.

[774] Honoré, a.a.O. 181–185, 189, 191, vgl. dazu Nogrady, a.a.O. 20.

[775] Zu diesem Untertitel ist jetzt der hervorragende rechtshistorische Kommentar von Nogrady, a.a.O. 187–198 zu konsultieren, den ich auch meinen Ausführungen zugrundegelegt habe.

[776] Nogrady, a.a.O. 190.

[777] Zu diesen Strafen s. Nogrady, a.a.O. 189 f.

[778] Tac. ann. 2, 32,3, Suet. Tib. 36, Cass. Dio 57, 15,8, Cassiod. chron. a. 16 p. Chr. = p. 136 Mommsen; s. dazu Nogrady, a.a.O. 189.

[779] Nogrady, a.a.O. 191, vgl. auch MacMullen (1966) 325 f. A. 2.

[780] Fustel de Coulanges (1891) 112 f. und Letta (1984) 1013; vgl. auch Jullian (1926) VI 5 + A. 5 und Guyonvarc'h – Le Roux (1995) 241.

[781] Zecchini (1984a) 80.

[782] S. zu diesem Abschnitt Nogrady, a.a.O. 192–195.

[783] S. dazu Nogrady, a.a.O. 195 f.

[784] Wie Nogrady, a.a.O. 196 A. 946 zu Recht betont, ist das *inter hos habentur* nicht auf die in § 1 aufgelisteten *mathematici* zu beziehen, sondern auf die unmittelbar zuvor in § 3 genannte mildere Bestrafung.

Ulpian hielt ihn dazu an, möglichst nur die wirklich störenden Elemente zu belangen“[785]. Im vierten Paragraphen wird dann ein die *vaticinatores* betreffendes Reskript des Kaisers Antoninus Pius angeführt, das an Pacatus, den Legaten der Provinz *Gallia Lugdunensis*, gerichtet war. Auf Ulpianus' Ankündigung, daß er aus diesem sehr umfangreichen Reskript nur weniges zitiert habe, folgt freilich im überlieferten Text nichts. Möglicherweise hat der Verfasser der *collatio* diesen Teil ausgelassen.[786] Der hier genannte Pacatus ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit C. Prastina Pacatus Messalinus zu identifizieren, der auf einer Inschrift aus *Mediolanum Aulercorum Eburovicum* (j. Evreux, dép. Eure) als *legatus Augusti* der *Lugdunensis* belegt ist und dieses Amt um 141 n. Chr. innegehabt haben dürfte.[787] Pacatus wird sich aus einem aktuellen Anlaß an den Kaiser mit der Frage gewandt haben, wie er mit in seiner Provinz umtriebigen *vaticinatores* zu verfahren habe. Vielleicht gab es damals Unruhen in Gallien, an denen solche Propheten beteiligt waren.[788] Wer konkret hinter diesen *vaticinatores* steckt, läßt sich mangels weiterer Quellen natürlich nicht sicher sagen. Jedoch hat Camille JULLIAN die ansprechende Vermutung geäußert, daß es sich bei ihnen um einheimische Seher (und nicht etwa um Christen) handelt, die vergleichbar dem Boier Mariccus im Jahr 69 n. Chr. (Tac. hist. 2, 61 [**56 T 8**]) an Aufständen beteiligt waren und mit ihren prophetischen Aktivitäten die öffentliche Ruhe störten.[789] Diese Ansicht wird auch von Giuseppe ZECCHINI geteilt, für den die *vaticinatores* „sono come Maricco o druidi socialmente decaduti o comunque personaggi ancora legati alla vecchia religiosità celtica, che sopravvivea tenacemente nelle campagne, anche se spesso ridotta a pura superstizione, e proprio perché estranea alla civiltà urbana di Roma si prestava a ispirare e a collegarsi con movimenti di protesta antiromani o anche semplicemente antigovernativi.“[790] Auch mir scheinen diese Überlegungen beachtenswert. Freilich fehlt uns die Möglichkeit, sie zu verifizieren.

82 T 2 **Pseudo-Ulpianus** *liber singularis regularum* 22,6

p. 404 AVENARIUS; vgl. Iurisprudentiae Anteiustinianae reliquiae ^{6}I p. 471 SECKEL – KÜBLER = ZWICKER 83:

deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibusve principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Efesiam, Matrem deorum Sipylensem, quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthaginis.

Götter können wir nicht zu Erben einsetzen, außer jene, bei denen es durch einen Senatsbeschluß oder durch kaiserliche Erlässe gestattet wurde, wie den Iuppiter Tarpeius, den Apollo von Didyma bei Milet, den Mars in Gallien, die Minerva von Ilion, den Hercules von Gades, die Diana von Ephesos, die *Mater deorum* von Sipylos, die in Smyrna verehrt wird, und die Caelestis Salinensis von Karthago.

785 NOGRADY, a.a.O. 196.

786 Zu dieser und anderen denkbaren Erklärungen vgl. NOGRADY, a.a.O. 197.

787 CIL XIII 3202: … *viri clarissimi* [*C. Prastinae P*]*acati legati Aug*(*usti*) … – Für diese Identifikation sprechen sich aus Willy HÜTTL, Antoninus Pius, Bd. 2: Römische Reichsbeamte und Offiziere unter Antoninus Pius. Antoninus Pius in den Inschriften seiner Zeit, Prag 1933, 104 f., Max HOFMANN, Pacatus (1.), RE XVIII.2 (1942) 2058, Rudolf HANSLIK, C. Prastina, RE XXII.2 (1954) 1720 f., Cornelius MOTSCHMANN, Die Religionspolitik Marc Aurels (= Hermes Einzelschriften 88), Stuttgart 2002, 158 A. 479, NOGRADY, a.a.O. 197. – Ablehnende und kritische Stimmen sind bei NOGRADY, a.a.O. 197 A. 951 verzeichnet.

788 Die Historia Augusta vermerkt, daß es diverse Unruhen unter Antoninus gab, sagt aber nicht, in welchen Provinzen. HA Pius 12,2: *seditiones ubicumque factas non crudelitate sed modestia et gravitate compressit*; s. dazu JULLIAN (1926) IV 475 + A. 2, ZECCHINI (1984a) 110 + A. 4. – Anders MOTSCHMANN, a.a.O. 158 A. 479: „Das Jahr 141 läßt sofort an den Tod der Faustina maior als Hintergrund dieses Edikts denken; aber auch die Verschwörungen des Atilius Titianus und des Priscianus (SHA vit. Pii. 7, 3–4) können dafür in Betracht gezogen werden.“

789 JULLIAN (1926) VI 5 f. A. 5: „Et à ce propos je ferai remarquer que le principal texte contre les *vaticinatores* […] est un rescrit (*decretum*) d'Antonin à Pacatus, gouverneur de la Lyonnaise : il a donc dû se produire en Gaule, en ce temps-là, sous le couvert de prophéties, des manifestations *contra publicam quietem imperiumque populi Romani* […]. S'agit-il de Chrétiens? j'en doute. Je crois plutôt à des prophéties des Gaulois analogues à celles de Boïen Maricc […]. A cela se rattache peut-être les séditions dont il est parlé sous le règne d'Antonin (t. IV, p. 475).“ – Dieser Vorschlag JULLIANS wurde in der einschlägigen Forschung kaum rezipiert. Ausnahmen sind DUVAL (1971) 502, ZECCHINI (1984a) 110 f. und MARCO SIMÓN (2001b) 111.

790 ZECCHINI (1984a) 111.

Diese hochinteressante Nachricht steht im *liber singularis regularum*, einem juristischen Regelwerk, das von der jüngeren rechtshistorischen Forschung einhellig als pseudoulpianisch erachtet wird.[791] Überliefert ist dieser Rechtstext gemeinsam mit einem als *lex Romana Visigothorum* oder *breviarium Alaricianum* bezeichneten westgotischen Gesetzbuch, und zwar in einer vermutlich zu Beginn des 9. Jh.s in St. Gallen entstandenen Sammelhandschrift, die sich heute im Vatikan befindet (Codex Vaticanus Reginensis Latinus 1128). Das mit den Worten *incip⟨iunt⟩ tituli ex corpore Ulpiani* eingeleitete Regelwerk ist in 29 Titel untergliedert, in denen Bestimmungen des Personen-, Familien-, Sachen- und Erbrechts dargelegt werden. Wie Martin AVENARIUS in seiner gründlichen Untersuchung zu zeigen versucht hat, handelt es sich „bei dem überlieferten Text um einen fast ausnahmslos wortgetreuen Auszug aus einer hochklassischen Juristenschrift."[792] Diese war ursprünglich nur für den Lehrbetrieb bestimmt und ist vermutlich 180 n. Chr. oder wenig später (jedenfalls noch unter Commodus) in Rom innerhalb der prokulianischen Rechtsschule schriftlich fixiert worden.[793] Außerhalb der Schule bekannt und allgemein zugänglich wurde das Regelwerk erst durch die Publikation, die bald nach 244 erfolgt sein dürfte.[794] Hiervon wurde zu Beginn des 4. Jh.s (wohl noch vor 320) eine kürzende, den Text jedoch kaum verändernde Epitome angelegt, welche wiederum – mit Ausnahme des fehlenden Schlußes – in der Abschrift des Codex Vaticanus Reginensis Latinus 1128 auf uns gekommen ist.[795] Die falsche Zuschreibung an Ulpianus erfolgte erst anläßlich der Edition des Textes in der Mitte des 3. Jh.s, vermutlich weil der spätklassische Jurist als letzter bedeutender Vertreter der prokulianischen Tradition angesehen wurde. Gegen diese Zuweisung sprechen aber nicht nur die Sprache des *liber singularis regularum*, die keineswegs zu Ulpianus' Stil paßt, sondern auch chronologische Gründe. Wenn das Werk tatsächlich 180 n. Chr. oder knapp danach entstanden sein sollte, dann kann der um 170 n. Chr. geborene Ulpianus schwerlich sein Verfasser sein.[796] Das sei deswegen mit Nachdruck betont, weil das vorliegende Zeugnis in der keltologischen Fachliteratur beharrlich und bis in die jüngste Zeit dem Ulpianus zugeschrieben wird.[797]

Dessen ungeachtet bietet der Text eine wertvolle, weil singuläre Information für die gallo-römische Religion. Ganz generell ist zu konstatieren, daß pagane Kulte und Religionen im erhaltenen juristischen Schrifttum eine auffällig untergeordnete Rolle spielen. Dieses Bild trügt freilich, denn es scheint keineswegs so zu sein, daß man diesem Thema in der Rechtssprechung keine Bedeutung beigemessen hätte. Allerdings sind die meisten juristischen Texte der frühen und hohen Kaiserzeit nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nur auszugsweise in den iustinianischen *digesta* überliefert. Bei der Erstellung dieser Exzerptsammlung hat der Kaiser der von ihm eingesetzten Kommission ausdrücklich den Auftrag erteilt, alles Überflüssige und Veraltete auszumerzen. Da aber das Christentum damals bereits seit 150 Jahren Staatsreligion war, steht zu vermuten, daß besonders die Hinweise auf pagane Kulte in den älteren Rechtstexten diesen Bereinigungen zum Opfer fielen.[798] Umso kostbarer sind die wenigen erhaltenen Nachrichten zu diesem Bereich, wie die vorliegende.

[791] S. dazu Leopold WENGER, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953, 520, 526, Franz WIEACKER, Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur, Erster Abschnitt: Einleitung, Quellenkunde, Frühzeit und Republik (= HbdAW X.3.1.1) München 1988, 153 A. 48, Detlef LIEBS, Pseudo-Ulpianus I, *Regularum liber singularis*, in: HLL 4 (1997) § 428.5, 207 f., Tony A. M. HONORÉ, Ulpian. Pioneer of Human Rights, ²Oxford 2002, vii f., 206–212, 225, Franz WIEACKER, Römische Rechtsgeschichte, Zweiter Abschnitt: Die Jurisprudenz vom frühen Prinzipat bis zum Ausgang der Antike im weströmischen Reich und die oströmische Rechtswissenschaft bis zur justinianischen Gesetzgebung. Ein Fragment, aus dem Nachlass hg. von Joseph Georg WOLF mit einer Bibliographie von Ulrich MANTHE unter Mitarbeit von Marius BOLTEN (= HbdAW), München 2006, 135 f., 174 und die ausführliche Habilitationsschrift von Martin AVENARIUS, Der pseudo-ulpianische *liber singularis regularum*. Entstehung, Eigenart und Überlieferung einer hochklassischen Juristenschrift. Analyse, Neuedition und deutsche Übersetzung (= Quellen und Forschungen zum Recht und seiner Geschichte XII), Göttingen 2005, auf dessen Ergebnisse sich meine Ausführungen primär stützen.

[792] AVENARIUS, a.a.O. 531.

[793] Zu dieser Datierung s. AVENARIUS, a.a.O. 76–85, 531. – LIEBS, a.a.O. 208 hat die Entstehung des *liber* auf 211/212 n. Chr. festgesetzt, HONORÉ, a.a.O. 209 hält den Zeitraum von 180 bis 212 n. Chr. für möglich.

[794] AVENARIUS, a.a.O. 140.

[795] AVENARIUS, a.a.O. 152–154.

[796] AVENARIUS, a.a.O. 140 f.; zur Sprache s. HONORÉ, a.a.O. 210, 225.

[797] So geschehen etwa bei JULLIAN (1903b) 13 + A. 3, JULLIAN (1926) IV 278 A. 3, 345 A. 3, 521 A. 2, HEICHELHEIM (1930a) 1960, ZWICKER 83, SOFER (1941) 111, BENOÎT (1959) 127 + A. 1, BENOÎT (1969) 73, Edith Mary WIGHTMAN, Roman Trier and the Treveri, London 1970, 214, DUVAL (1971) 502, ZECCHINI (1984a) 115 + A. 23, HATT (1986) 414, FREEMAN (1994a) 4 A. 9, BIRKHAN (1997) 636 A. 2, MARCO SIMÓN (2001a) 218 A. 30, MARCO SIMÓN [2006b] 99.

[798] Auf dieses spezielle Quellenproblem hat jüngst Rudolf HAENSCH, Religion und Kulte im juristischen Schrifttum und in rechtsverbindlichen Verlautbarungen der Hohen Kaiserzeit, in: Dorothee ELM VON DER OSTEN – Jörg RÜPKE – Katharina WALDNER (Hgg.), Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 14), Stuttgart 2006, 233–247, spez. 233 f. aufmerksam gemacht.

Der 22. *titulus* des Regelwerks beschäftigt sich mit der Frage, wer als Erbe eingesetzt werden kann (*qui heredes institui possunt*). Im sechsten Paragraphen dieses Abschnitts[799] wird dargelegt, daß Götter prinzipiell nicht zu Erben eingesetzt werden können, außer jenen, denen dies durch Senatsbeschluß oder kaiserliche Konstitutionen zugestanden wurde. Es handelt sich also um ein lediglich in Ausnahmefällen gewährtes Privileg, das augenscheinlich nur einer kleinen Anzahl von Göttern verliehen wurde. Da einerseits diese selbst des Privatrechtsverkehrs nicht teilhaftig sind[800], andererseits die in der Liste des *liber singularis regularum* angeführten Gottheiten durch den Ort ihrer Kultes näher definiert werden, ist mit Martin Avenarius zu vermuten, „daß die Rechtsträgerschaft nicht an den Göttern selbst, sondern an deren Heiligtümern angeknüpft wurde. Es ist bekannt, daß Priesterschaften und Tempel über bestimmte Kassen verfügten, die neben staatlichen Leistungen u. a. auch private Zuwendungen erhielten."[801] Pseudo-Ulpianus zählt insgesamt acht Beispiele derartig privilegierter Götter auf, von denen uns natürlich der an dritter Stelle genannte *Mars in Gallia* besonders interessiert. Werfen wir jedoch zunächst einen kurzen Blick auf die anderen Götter. Den Beginn macht *Iuppiter Tarpeius*, womit der auf dem Kapitol in Rom verehrte *Iuppiter Optimus Maximus* gemeint ist, die einzige genuin römische Gottheit der ganzen Liste.[802] Es folgt *Apollo Didymaeus Mileti*, also der in Didyma, im Süden der milesischen Halbinsel verehrte Hauptgott von Milet.[803] Nach *Martem in Gallia* wird an vierter Stelle mit *Minervam Iliensem* die auch für die Römer bedeutungsvolle Stadtgöttin von Ilion (= Troia) genannt.[804] Ins südliche Spanien gehört der *Hercules* von Gades, der weit über die Landesgrenzen hinaus kultisch verehrt wurde.[805] Gleiches gilt für die berühmte Artemis von Ephesos (*Dianam Efesiam*), für deren Heiligtum, das Artemision, das von Kaiser Hadrianus verliehene Recht zum Empfang von Testamenten auch inschriftlich bezeugt ist.[806] Mit *Matrem deorum Sipylensem*, *quae Smyrnae colitur* ist ganz genau die ursprünglich aus dem Sipylos-Gebirge stammende, aber jetzt in Smyrna verehrte phrygische Muttergottheit *Kybele* bezeichnet.[807] Den Abschluß macht *Tanit*, die alte Stadtgöttin von Karthago, die hier mit ihrem römischen Namen *Caelestis* und dem hellenisierten Beinamen *Salinensis* angeführt wird.[808] An den in dieser Auflistung genannten Gottheiten, wenn wir den gallischen *Mars* vorläufig noch aus unseren Betrachtungen ausblenden, ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen handelt es sich um in das römische Religionssystem passende und/oder hinlänglich integrierte Götter, die besonders prominent und in auch sonst von den Römern begünstigten Metropolen daheim waren.[809] Zum anderen ist auffällig, daß mehrere der genannten Heiligtümer gerade in der Zeit der Adoptivkaiser ihre Blüte erlebt hatten und für die Kaiser eben dieser Epoche zu einigen der Kultstätten enge persönliche Verbindungen nachgewiesen sind. Pseudo-Ulpianus gibt offensichtlich geltendes Recht dieser seiner Zeit wieder, was auch der Gebrauch der Präsensform *possumus* erkennen läßt.[810] Fraglich muß bleiben, wie repräsentativ seine Liste ist. Bringt er hier mit seinen Beispielen (man beachte das *sicuti*) nur eine kleine Auswahl oder eine (zumindest halbwegs) vollständige Zusammenstellung? Erstaunlich ist jedenfalls, daß alleine aus Kleinasien vier Kultstätten (Milet, Ilion, Ephesos, Smyrna) angeführt sind, während Griechenland mit keinem seiner großen Heiligtümer vertreten ist.[811]

Vor diesem eben skizzierten Hintergrund ist auch die Erwähnung des *Mars in Gallia* zu betrachten. Leider wirft sie mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Unumstritten scheint nur zu sein, daß es sich bei diesem *Mars* nicht um den römischen, sondern um einen indigenen gallischen Gott, der

[799] Für alle Detailfragen zu diesem Abschnitt ist der hervorragende Kommentar von Avenarius, a.a.O. 404–412 zu konsultieren.

[800] S. Avenarius, a.a.O. 404, der hierzu 405 A. 89 auf die Ansicht von Friedrich Carl von Savigny verweist, wonach die Unmöglichkeit, Götter zu Erben einzusetzen, darin bestehe, „daß ihnen das *ius commercii* fehlt. Sie hätten deswegen den Erbschaftsantritt nach *ius civile* nicht vollziehen können; …".

[801] Avenarius, a.a.O. 405.

[802] S. dazu Avenarius, a.a.O. 406.

[803] S. dazu Avenarius, a.a.O. 407.

[804] S. dazu Avenarius, a.a.O. 407 f.

[805] S. dazu Avenarius, a.a.O. 408.

[806] S. dazu Avenarius, a.a.O. 409 + A. 135 f. mit Verweis auf Wilhelm Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum II, ³Leipzig 1917, 553 f. Nr. 839 und David Magie, Roman Rule in Asia Minor to the end of the third century after Christ, Princeton 1950, 2 Bde., I 618, II 1479 A. 29. Vgl. auch Christoph Börker – Reinhold Merkelbach – Helmut Engelmann – Dieter Knibbe (Hgg.), Die Inschriften von Ephesos III (= Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 12), Bonn 1979, 71 f. Nr. 274.

[807] S. dazu Avenarius, a.a.O. 410 f.

[808] S. dazu Avenarius, a.a.O. 412.

[809] S. dazu Avenarius, a.a.O. 405.

[810] Avenarius, a.a.O. 412. – Im übrigen ist diese Beobachtung auch für die strittige Datierung des *liber singularis regularum* von großer Bedeutung.

[811] Diese feine Beobachtung stammt von Haensch, a.a.O. 243.

interpretatione romana mit *Mars* gleichgesetzt wurde, handeln muß.[812] Nur um welchen? *Mars* ist so häufig wie kein zweiter römischer Gott mit keltischen Göttern geglichen worden. Wir kennen heute an die achtzig keltische Götternamen, die mit *Mars* assoziiert wurden.[813] Aus dem Gebiet Galliens sind etwa *Segomo* bei den Sequanern, *Caturix* bei den Helvetiern, *Lenus* bei den Treverern, *Mullo* bei den Cenomanen und Redonen, *Camulus* bei den Remern oder *Cicollos* bei den Lingonen als Beispiele für wichtige *Martes* zu nennen.[814] Nun macht der Autor des *liber singularis regularum* im Fall des *Mars* die wenige konkrete Angabe *in Gallia*, während er bei allen anderen Gottheiten éin ganz bestimmtes Heiligtum benennt. Da es schwer vorstellbar ist, daß allen gallischen *Martes*, auch den unbedeutendsten, flächendeckend das Privileg, Testamente zu empfangen, zugestanden wurde, hat man verschiedentlich vermutet, daß dieses Recht nur eine (oder einige wenige) ganz bestimmte *Mars*-Kultstätte(n) erhielt(en). Mehrfach in Erwägung gezogen wurde etwa der Tempel des *Mars Lenus* in Trier.[815] An *Mars Teutates* hat dagegen Giuseppe Zecchini gedacht.[816] Beweisen läßt sich keine dieser Annahmen. Auch fehlen uns schlichtweg die Quellen, um die ganze Tragweite der pseudo-ulpianischen Angabe wirklich ermessen zu können. Rudolf Haensch hat kürzlich ganz treffend analysiert: „Aus welcher spezifischen historischen Situation heraus es dieser Kult erreicht hatte, ein solches Privileg zu erlangen, das ja ansonsten entweder Verdienste um Rom oder eine überregionale, auf eine Metropole gestützte Bedeutung voraussetzte, ist nicht recht zu erkennen."[817] Hingewiesen sei nur auf die interessante Beobachtung von Jean-Jacques Hatt, wonach der gallische *Mars* in besonderem Ausmaß von der lokalen Aristokratie verehrt wurde, und das vermehrt in flavischer Zeit. Diesen Umstand wertet er als Indiz dafür, daß der Kult des *Mars* gezielt von offizieller Seite gefördert wurde, und zwar mit dem Zweck „de concurrencer victorieusement les cultes druidiques, suspects de favoriser les résistances nationales."[818] Ob das epigraphische Material so weitreichende Annahmen zu tragen vermag, steht zu bezweifeln. Abzulehnen ist jedoch m. E. die von Fernand Benoît vertretene Ansicht, das an *Mars* verliehene erbrechtliche Privileg würde eine druidische Sitte fortsetzen.[819] Das scheint mir angesichts der gesetzlichen Maßnahmen, die von kaiserlicher Seite gegen das Druidentum erlassen wurden[820], sehr unwahrscheinlich, zumal das Recht offensichtlich durch einen imperialen Erlaß verliehen wurde (vgl. das *constitutionibusve principum* im Text).

[812] So Jullian (1926) IV 345 A. 3, Heichelheim (1930a) 1960, Benoît (1959) 127, Benoît (1969) 73, Wightman, a.a.O. 214, Jean-Jacques Hatt, Le culte de Mars indigène en Gaule romaine et la politique religieuse des empereurs flaviens, RA n. s. 1980, 188–190, spez. 188, Zecchini (1984a) 115 + A. 23, Hatt (1986) 414, Birkhan (1997) 636 A. 2, Marco Simón (2001a) 218 A. 30, Avenarius, a.a.O. 407, Marco Simón [2006b] 99.

[813] Zu den keltischen *Martes* vgl. Heichelheim (1930a), Lambrechts (1942) 121–156, Thevenot (1955a), Thevenot (1957b), Benoît (1959), de Vries (1961) 56–71, Thevenot (1961), Thevenot (1962), Thevenot (1968) 46–71, Lavagne (1979) 160–175, Bauchhenss (1984b), Hatt (1989) 150–181, Botheroyd – Botheroyd (1992) 217–221, Green (1992c) 109–116, Maier (1994) 225 f., Birkhan (1997) 594 f., 634–661, Vendryes (1997) 56–58, Jufer – Luginbühl (2001) 99–103, van Andringa (2002) 141–149.

[814] Vgl. Marco Simón [2006b] 99.

[815] So schon Jullian (1926) IV 345 A. 3, der auf den in einer Trierer Is. (CIL XIII 4030) genannten *flamen Leni Martis* verweist und dazu vermerkt: „Il est possible que ce Mars *Lenus*, ou, plutôt, son temple soit celui dont il est question chez Ulpien, XXII, 6 […], car il est visible qu'il s'agit, dans ce passage, d'un temple de Mars déterminé." Vgl. ferner Jullian (1903b) 13 A. 3, Jullian (1926) IV 380. – Wieder aufgegriffen hat die Idee Benoît (1959) 127: „… peut-être celui [sc. le sanctuaire] de Mars *Lenus* à Trèves ou celui de Vienne, qui possédaient un *flamen Martis*." – So auch Wightman, a.a.O. 214: „It is possible that Lenus is the Gaulish Mars referred to by Ulpian as having an unusual legal status which permitted the bequeathing to him of legacies." Wightmans Ansicht referiert auch Birkhan (1997) 636 A. 2.

[816] Zecchini (1984a) 115 + A. 23.

[817] Haensch, a.a.O. 243.

[818] Hatt, Le culte a.a.O. 188–190; das Zitat steht auf S. 190. Diese Theorie erwähnt auch Marco Simón [2006b] 99.

[819] Benoît (1959) 127: „C'est lui qui avait bénéficié, dans une partie de la Gaule, d'un privilège remontant à la religion druidique – celui d'hériter, selon la relation d'Ulpien, qui nous apprend que les dieux ne peuvent recevoir le legs, à l'exception de Mars en Gaule, état juridique qui reproduit sans doute une « coutume » celtique …" – Auch Benoît (1969) 73 spricht von einem „précepte de la religion druidique relaté par Ulpien."

[820] Zu den Druidenverfolgungen unter Tiberius und Claudius s. ausführlich die Kommentare zu Plin. nat. hist. 30, 12 f. [**48 T 20**] und Suet. Claud. 25,5 [**58 T 5**].

83. T. Flavius Clemens von Alexandreia

Das Leben des Titus Flavius Clemens läßt sich mangels ausreichender Informationen nur in den Grundzügen rekonstruieren.[821] Geboren ist er zwischen 150 und 160 n. Chr., wahrscheinlich in Athen, als Sohn begüterter heidnischer Eltern. Bereits früh konvertierte Clemens zum Christentum. Den Grundstock für seine umfassende Bildung und Gelehrsamkeit erwarb er sich auf zahlreichen Studienreisen, die ihn an verschiedene Orte zu mehreren Lehrern führten. Zuletzt verschlug es ihn nach Alexandreia, wo er bei dem christlichen Stoiker Pantainos in die Lehre ging. Dieser führte die sog. Katechetenschule, an der Clemens später selbst unterrichtete und schließlich (um 195 n. Chr.) Pantainos als Leiter nachfolgte. Die ägyptische Metropole wurde zu Clemens' Hauptwirkungsort und brachte ihm auch seinen späteren Beinamen Alexandrinus ein. Er mußte jedoch, vermutlich anläßlich der Christenverfolgung unter Kaiser Septimius Severus, 202/203 n. Chr. Alexandreia verlassen. In den folgenden Jahren lebte er in Kleinasien, unter anderem im kappadokischen Caesarea, wo sein Wirken als Presbyter belegt ist. Etwa um 215 n. Chr. dürfte Clemens gestorben sein. Seine literarische Produktion, die nur zum Teil erhalten ist, umfaßt nebst kleineren Schriften drei umfangreichere Werke. Zunächst schrieb er um 195 n. Chr. in Alexandreia den πρὸς Ἕλληνας λόγος ὁ προτρεπτικός. Hierbei handelt es sich um eine an gebildete Heiden gerichtete Mahnrede, mit der Clemens zum Christentum bekehren will. Gegen 200 n. Chr., gleichfalls in der ägyptischen Hauptstadt, entstanden die drei Bücher des παιδαγωγός. Dieses ethisch-didaktische Werk ist als Fortsetzung des προτρεπτικός gedacht, wendet es sich doch an die bereits Bekehrten, denen Anweisungen für eine richtige christliche Lebensführung geboten werden. In seinen letzten Lebensjahren, vermutlich in Caesarea, verfaßte Clemens sein *Teppiche* (στρωματεῖς) genanntes philosophisches Hauptwerk, das in unsystematischer Reihenfolge ganz verschiedene Themenbereiche behandelt. Das Werk blieb unvollendet; von den vorliegenden acht Büchern ist das letzte nicht ausgearbeitet und erst postum hinzugefügt worden.

83 T 1 [F ?] Clemens von Alexandreia *paedagogus* 3, 3,24,2 f.

I p. 250,19–24 Stähelin; vgl. I³ p. 250,19–24 Stählin – Treu = p. 162,25–29 Marcovich – van Winden:

καὶ τῶν ἐθνῶν οἱ Κελτοὶ καὶ οἱ Σκύθαι κομῶσιν, ἀλλ᾽ οὐ κομμοῦνται· ἔχει τι φοβερὸν τὸ εὔτριχον τοῦ βαρβάρου καὶ τὸ ξανθὸν αὐτοῦ πόλεμον ἀπειλεῖ· συγγενές τι τὸ

Unter den Völkern tragen die Kelten und die Skythen langes Haar, schmücken es aber nicht. Die Mähne des Barbaren hat etwas Furchterregendes an sich und deren rotblon-

[821] Zu seinem Leben und Werk s. Adolf Jülicher, Clemens (9.), RE IV.1 (1900) 11–13, Ludwig Früchtel, Clemens Alexandrinus, RAC III (1957) 182–188, Henri-Irénée Marrou, Introduction générale, in: Henri-Irénée Marrou – Marguerite Harl, Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, livre I (= Sources Chrétiennes 70), Paris 1960, 7–97, Duval (1971) 476 f., Otto Hiltbrunner, Clemens (6.), KlP I (1979) 1222, Adolf M. Ritter – Ludwig Hödl, Clemens (12.) v. Alexandria, LMA II (1983) 2148 f., Chadwick (1997) xxiii–xxiv, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 166–168, Edgar Früchtel, Klemens v. Alexandrien, LThK VI (1997) 126 f., Doris Meyer, Clemens [3], DNP III (1997) 30 f., Dietmar Wyrwa, Clemens von Alexandrien, LACL 152–154, Rüdiger Feulner, Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken, Frankfurt a. M.-Wien u. a. 2006.

χρῶμα τῷ αἵματι. (3) μεμισήκατον ἄμφω τούτω τὼ βαρβάρω τὴν τρυφήν· μάρτυρας ἐπιδείξονται σαφεῖς τὸν Ῥῆνον ὁ Γερμανός, ὁ Σκύθης τὴν ἅμαξαν.

de Farbe ist wie eine Kriegsdrohung; ist doch diese Farbe dem Blut ähnlich. (3) Verhaßt ist diesen beiden Barbarenvölkern der Luxus: Als deutlichen Beweis hierfür gibt der Germane den Rhein, der Skythe den Wagen an.

Diese Nachricht stammt aus einem Abschnitt des παιδαγωγός, in dem sich Clemens über die widernatürliche Putzsucht und das effeminierte Erscheinungsbild seiner männlichen Zeitgenossen alteriert (paed. 3, 3: πρὸς τοὺς καλλωπιζομένους τῶν ἀνδρῶν). Lobenswert sind ihm dagegen Barbaren, die auf eine übertriebene Kosmetik keinen Wert legen. Als Beispiel nennt er die Kelten und Skythen, die zwar langes Haar tragen, dieses aber nicht schmükken. Ferner heißt es von diesen beiden Völkern, daß ihnen der Luxus verhaßt wäre, wofür der Germane den Rhein, der Skythe den Wagen als Beweis anführen kann. Auffällig an dieser Stelle ist zunächst die bedenkenlose Gleichsetzung von Kelten mit Germanen, denn ὁ Γερμανός in § 3 steht für die zuvor genannten οἱ Κελτοί. Wie viele griechische Autoren so machte auch Clemens (oder bereits seine Quelle) zwischen diesen beiden Völkern keinen Unterschied.

Es erhebt sich die Frage – und zwar unabhängig davon, ob hier nun Germanen oder Kelten gemeint sind –, was diese Stelle überhaupt in unserer Sammlung zu suchen hat. Johannes Zwicker hat auf sie nur in einer Anmerkung zu einem Testimonium über den keltischen Legitimitätstest im Rhein hingewiesen.[822] Da er allerdings andere Nachrichten, die den Germanen entweder einen derartigen Test im Rhein oder eine Abhärtungsprobe im kalten Flußwasser zuschreiben, als Testimonia berücksichtigt hat[823], hätte er konsequenterweise auch die vorliegende Clemensstelle als eigenes Zeugnis in seine Sammlung aufnehmen müssen.[824]

Die Sache wird noch zusätzlich dadurch verkompliziert, daß das handschriftlich überlieferte τὸν Ῥῆνον von Elov Tengblad in Zweifel gezogen wurde, weil ihm der Rhein als Zeuge für die einfache Lebensweise der Germanen nicht recht zu passen schien. Seines Erachtens erwarte man sich hier „ein signifikanteres und mit ἅμαξα kongruenteres Wort", weswegen er τὸν Ῥῆνον zu τὸ ῥηδίον (= *r*(*a*)*eda*, die ins Lateinische entlehnte keltische Bezeichnung für eine Wagenart) emendierte.[825] Diese Konjektur hat auch Eingang in spätere Editionen des Clemenstextes gefunden, so in die zweite und dritte Auflage von Otto Stählins Ausgabe und in die jüngste von Miroslav Marcovich.[826] Allerdings blieb Tengblads Vorschlag nicht unwidersprochen. Gegen ihn wandte sich Ludwig Früchtel, der das überlieferte τὸν Ῥῆνον für richtig hielt, wobei er Nachrichten bei Galenos, Pseudo-Iulianus und Libanios zitierte, „die zugleich erklären, worauf Clemens anspielt"[827]. Bedauer-

[822] Zwicker 105 app. crit. zu [Liban.] progymn., narrationes 37 = VIII p. 56,6–12 Förster [**102 T 2**]: „Sine religionis ratione Clem. Alex. Paedag. III 3 = I p. 250, 22 sqq. Stähelin ...". – Für eine ausführliche Behandlung des Wasserordals im Rhein vgl. den Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch die Parallelstellen verzeichnet sind.

[823] Aufgenommen hat er etwa die Nachricht aus dem Paradoxographus Vaticanus admiranda, nr. 17 = p. 336 Giannini [**77 T 1**] (= Zwicker 9 f.), in welcher der Vaterschaftstest den Germanen zugeschrieben wird: καὶ παρὰ Γερμανοῖς ὁ Ῥήνος ἐλέγχει· ἐμβληθὲν γὰρ τὸ παιδίον, εἰ μὲν μοιχευθείσης ἐστί, θνήσκει, εἰ δ' οὔ, ζῇ. – Berücksichtigt sind auch Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**] (= Zwicker 81), der für die Germanen die Abhärtung der Neugeborenen im kalten Flußwasser bezeugt, und Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10 [**99 T 1**] (= Zwicker 100), der diese Sitte nicht näher bestimmten Barbaren zuweist.

[824] Sie findet sich übrigens bereits in der Textsammlung von Cougny – Lebègue (1986–93) III 291 f. – Auch bei Duval (1971) 477 ist sie verzeichnet: „III, 3, 24 : ils [= les Celtes] portent leur chevelure blonde très longue et ont le luxe en horreur ; le Germain produit comme témoin le Rhin (pour éprouver la légitimité des nouveau-nés) ...". – Ferner verweist Bourgeois (1991/92) I 93 + A. 9 auf Clemens (mit falscher Stellenangabe) als einen der antiken Autoren, die diese Sitte den Germanen zuschreiben.

[825] Elov Tengblad, Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien, Lund 1932, 89.

[826] Otto Stählin, Clemens Alexandrinus, Bd. I: Protrepticus und Paedagogus, ²Berlin 1936, 250 und Otto Stählin, Clemens Alexandrinus, Bd. I: Protrepticus und Paedagogus, dritte durchgesehene Auflage von Ursula Treu, Berlin 1972, 250 (s. dazu auch die folgende A. 827); Clementis Alexandrini *Paedagogus*, edidit Miroslav Marcovich adiuvante Jacobus C. M. van Winden (= Supplements to Vigiliae Christianae LXI), Leiden-Boston 2002, 162. – Auch Claude Mondésert – Chantal Matral, Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, livre III (= Sources Chrétiennes 158), Paris 1970, 54 drucken im Gefolge der zweiten Auflage Stähelins τὸ ῥηδίον.

[827] Ludwig Früchtel, Beiträge zu Clemens Alexandrinus, WüJbb 2 (1947) 148–151, spez. 148. Die von ihm angeführten Stellen sind Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**], [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**], Liban. orat. 12, 48 [**102 T 1**]. – Auch Ursula Treu, in: Stähelin – Treu, a.a.O. 364 weist im Abschnitt „Ergänzungen zu den Apparaten" offensichtlich zustimmend darauf hin, daß Früchtel am überlieferten τὸν Ῥῆνον festhalten will. Im Haupttext (S. 250) steht aber noch τὸ ῥηδίον, wie in der zweiten Auflage von Stählin. Vgl. dazu aber die Vorbemerkung von Treu auf S. V–VI: „Stählin's Text ist in gewisser Weise klassisch geworden. [...] So dürfte es gerechtfertigt sein, ihn in unserer Ausgabe auch dort stehen zu lassen, wo man heute der Überlieferung vor der Konjektur den Vorzug geben möchte."

licherweise geht Früchtel nicht näher darauf ein, sondern bringt nur den Text der genannten griechischen Autoren. Diese beschreiben aber genau genommen verschiedene Dinge. So heißt es bei Galenos von den Germanen, sie würden die Neugeborenen zwecks Erprobung ihrer Naturanlage und Abhärtung ins eiskalte Flußwasser tauchen. In dem (vermutlich pseudoepigraphischen) Brief des Kaisers Iulianus und bei Libanios ist dagegen von den Kelten die Rede, die im Rhein die eheliche Herkunft ihrer Kinder getestet haben sollen. Clemens wird sich aber wohl kaum auf diesen Vaterschaftstest bezogen haben, denn er ist ja gar nicht Ausdruck für die Verachtung der τρυφή.[828] Zu diesem Thema paßt nur die von Galenos den Germanen zugeschriebene Abhärtungsprobe, die aber nach dem Arzt nicht im Rhein, sondern in irgendwelchen Flüssen stattgefunden hat. Die von Früchtel angeführten Stellen vermögen also keineswegs stichhaltig zu erklären, worauf Clemens mit seiner Bemerkung abzielte. Allerdings überzeugt mich Tengblads Konjektur noch weniger, da m. W. der als *r*(*a*)*eda* bezeichnete Reisewagen, ganz im Unterschied zur ἅμαξα der Skythen, sonst nirgends als Metapher für Luxusverachtung steht. Ich halte daher am überlieferten τὸν Ῥῆνον fest, ohne den Sinn dieser Allusion befriedigend erklären zu können.

83 T 2 Clemens von Alexandreia *strom.* 1, cap. 15, 71,3 f.

³II p. 45,19–26 Stählin – Früchtel; Zwicker 82:

φιλοσοφία τοίνυν πολυωφελές τι χρῆμα πάλαι μὲν ἤκμασε παρὰ βαρβάροις κατὰ τὰ ἔθνη διαλάμψασα, ὕστερον δὲ καὶ εἰς Ἕλληνας διῆλθεν. (4) προέστησαν δ᾽ αὐτῆς Αἰγυπτίων τε οἱ προφῆται καὶ Ἀσσυρίων οἱ Χαλδαῖοι καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι καὶ Σαμαναῖοι Βάκτρων καὶ Κελτῶν οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ Περσῶν οἱ μάγοι [...] Ἰνδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταὶ ἄλλοι τε φιλόσοφοι βάρβαροι.

Die Philosophie, ein vielfach nützliches Gut, stand also bereits in alter Zeit bei den Barbaren in Blüte, indem es die Völker erleuchtete, und gelangte erst später zu den Griechen. (4) Ihre Vertreter waren bei den Ägyptern die Propheten, bei den Assyrern die Chaldäer, bei den Galliern die Druiden, bei den Baktrern die Samanäer, bei den Kelten die Philosophierenden, bei den Persern die Magier [...], bei den Indern die Gymnosophisten und andere barbarische Philosophen.

Diese Nachricht steht in einem Kapitel, in welchem Clemens den Nachweis zu führen bemüht ist, daß die griechische Philosophie barbarischen Ursprungs sei. Diese Anschauung findet sich vereinzelt bereits in der älteren antiken Literatur[829], begegnet dann aber vornehmlich bei frühchristlichen Schriftstellern.[830] Bei letzteren ist damit eine konkrete polemische Aussageabsicht verbunden: Die zeitgenössische heidnische Bildung der Griechen beruhe letztlich auf barbarischer Weisheit, wurde also erst durch fremde Völker, wie die Ägypter, Assyrer, Inder und – ganz entscheidend im apologetischen Kontext – die Juden vermittelt.[831] Clemens illustriert diese Ansicht am Beispiel einiger griechischer Philosophen, die bei Barbaren in die Lehre gegangen sein sollen. So etwa unter anderen auch Pythagoras, der angeblich nicht nur Schüler des Assyrers Zaratos gewesen sei, sondern auch Gallier und Brahmanen gehört habe. Für diese Behauptung beruft sich Clemens auf Alexandros Polyhistor, aus dessen Schrift *Über die Pythagoräischen Symbole* er zitiert, ein Zeugnis, das ich bereits behandelt habe.[832] An der vorliegenden Stelle betont Clemens abermals, daß den Barbaren der Primat in der Philosophie gebühre. Auf diese Behauptung folgt

828 Hinzu kommt, daß dieser Vaterschaftstest zwar sehr häufig belegt ist, die sicher datierbaren Zeugnisse hierfür aber erst mit Kaiser Iulianus (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**]) Mitte des 4. Jh.s n. Chr. einsetzen und bis in spätbyzantinische Zeit gehen. Falls der etwa 150 Jahre vor Iulianus schreibende Clemens hierauf anspielen sollte, dann würde sein Testimonium doch merklich aus diesem chronologischen Rahmen fallen.

829 Vgl. dazu Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**].

830 Für eine Behandlung der einschlägigen Nachrichten s. Franz Bömer, Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie (= Klassisch-Philologische Studien 7), Leipzig 1936, 105–109 und ausführlich Broze et al. [2006] 131–144.

831 Bömer, a.a.O. 107, Broze et al. [2006] 140 f. – Auch die antichristliche Literatur bediente sich solcher Kataloge weiser Völker als Argument, wie Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**] zeigt.

832 Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**]: Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν [...] ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.

ein Katalog herausragender Vertreter nichtgriechischer Weisheit, unter denen auch die Druiden bei den Galliern (Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι) und Philosophierende bei den Kelten (Κελτῶν οἱ φιλοσοφήσαντες) angeführt werden. Diese Liste barbarischer Philosophen dürfte gleichfalls dem genannten Werk des Polyhistor entnommen sein. Clemens selbst gibt das zwar nicht zu erkennen, aber folgende Stelle aus *contra Iulianum* des Kyrillos von Alexandreia macht dies sehr wahrscheinlich: „Es berichtet nämlich Alexandros, der den Beinamen Polyhistor hat, in *Über die Pythagoräischen Symbole*, daß Pythagoras bei dem gebürtigen Assyrer Zara[tos] in die Lehre gegangen sei. Bei den Ägyptern aber philosophierten die sogenannten Propheten. Aber wahrlich [es philosophierten] auch die Chaldäer der Assyrer, die Druiden der Gallier, bei den persischen Baktrern die Samanäer, bei den Kelten nicht wenige [sc. Philosophen], bei den Persern die Magier, bei den Indern die Gymnosophisten ...“[833]. Kyrillos nennt hier Polyhistor ausdrücklich als seine Quelle, und da der Katalog barbarischer Philosophen mit dem bei Clemens weitgehend übereinstimmt, ja selbst die Reihenfolge der Völker dieselbe ist, dürfte letzterer ebenfalls auf Polyhistor beruhen.[834] Bei beiden christlichen Autoren findet sich jedenfalls die Unterscheidung zwischen Γαλάται und Κελτοί, wobei jenen Druiden, diesen nicht näher bestimmte Philosophierende (φιλοσοφήσαντες) zugeschrieben werden.[835] Was diese eigenwillige Trennung zu bedeuten hat, ist nicht klar.[836] Vor ähnliche Deutungsschwierigkeiten stellt einen bereits das bei Diogenes Laertios bewahrte Fragment aus Sotion, der als Philosophen „bei den Kelten und ‚Galatern‘ die sogenannten Druiden und Semnotheoi“[837] erwähnt. Auch im Fall von Clemens und Kyrillos (respektive Alexandros Polyhistor) läßt sich nicht sicher sagen, welche geographischen Vorstellungen mit den zwei Völkernamen verbunden waren. Da die Druiden den Γαλάται zugeordnet sind, dürften hiermit ‚Gallier‘ gemeint sein. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte man Γαλάται jedenfalls nicht mit ‚Galater‘ übersetzen[838], denn für die Existenz von Druiden bei den kleinasiatischen Kelten gibt es keinen einzigen einwandfreien Beleg.[839]

83 T 3 [F] Clemens von Alexandreia *strom*. 6, cap. 3, 33,2 f.

³II p. 447,19–25 Stählin – Früchtel = Zwicker 82:

λέγουσι δὲ καὶ οἱ τὰς ἱστορίας συνταξάμενοι ἀμφὶ τὴν Βρεττανικὴν νῆσον ἄντρον τι ὑποκείμενον ὄρει, ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς χάσμα. ἐμπίπτοντος οὖν τοῦ ἀνέμου εἰς τὸ ἄντρον καὶ προσρηγνυμένου τοῖς κόλποις τοῦ ὀρύγματος κυμβάλων εὐρύθμως κρουομένων ἦχον ἐξακούεσθαι. (3) πολλάκις δὲ καὶ ἀνὰ τὰς ὕλας κινουμένων τῶν φύλλων ἀθρόᾳ πνεύματος προσβολῇ ὀρνίθων ᾠδῇ παραπλήσιος προσπίπτει ἠχή.

Die Verfasser von Geschichten erzählen aber auch, daß sich auf der Insel Britannien eine Höhle in einem Berg befinde, auf dessen Gipfel aber ein Spalt sei. Wenn nun Wind in die Höhle falle und sich an den gewölbten Wänden des Hohlraumes breche, dann höre man den Klang von regelmäßig angeschlagenen Zimbeln. (3) Oft aber hört man auch in den Wäldern, wenn die Blätter von einem geballten Windstoß bewegt werden, ein dem Vogelgesang ähnliches Geräusch.

[833] Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 [**127 T 1**]: ἱστορεῖ γοῦν Ἀλέξανδρος ὁ ἐπίκλην Πολυΐστωρ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων, Ἀσσυρίῳ τὸ γένος ὄντι τῷ Ζάρᾳ φοιτῆσαι τὸν Πυθαγόραν· ἐφιλοσόφησαν δὲ καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίοις οἱ κεκλημένοι προφῆται· καὶ μὴν καὶ Ἀσσυρίων Χαλδαῖοι, καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι, καὶ ἐκ Βάκτρων τῶν Περσικῶν Σαμαναῖοι, καὶ Κελτῶν οὐκ ὀλίγοι, καὶ παρὰ Πέρσαις οἱ Μάγοι, καὶ παρ᾽ Ἰνδοῖς οἱ Γυμνοσοφισταί, ...

[834] S. dazu die Überlegungen bei Chadwick (1997) 62 f., vgl. ferner Green (1998) 41, Brunaux (2000) 239.

[835] Falsch ist die Übersetzung Franz Overbeck, Titus Flavius Klemens von Alexandria, Die Teppiche (Stromateis), Basel 1936, 199: „Ihre ersten Urheber waren die Propheten der Aegypter und die assyrischen Chaldäer und die Druiden und Samanäer bei den Galatern, die Philosophen bei den Baktrern und Kelten ...“.

[836] So schon Anwyl (1906) 46.

[837] Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**]: ... παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους ...

[838] So geschehen bei Overbeck, a.a.O. 199, Koch – Carey (1995) 29, Tristram [2005] 219. – Richtig übersetzen hingegen Kendrick (1927) 106 und Otto Stählin, Des Clemens von Alexandreia Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) I–III (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XVII), München 1936, 67; vgl. auch Piggott (1968) 101, Duval (1971) 477, Chadwick (1997) 61 f., Brunaux (2000) 231.

[839] S. dazu den Kommentar zu Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**].

Diese Nachricht ist einem Abschnitt der στρωματεῖς entnommen, in dem Clemens die Erscheinung Gottes am Berg Sinai bespricht, bei der nach dem Buch *Exodus* Feuer brannte, ohne den Dornbusch zu verzehren, und der Klang von Hörnern erschallte, ohne daß Instrumente geblasen wurden.[840] Von griechischer Seite wurde die Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts in Frage gestellt. Clemens versucht nun, diese Zweifel als unbegründet zurückzuweisen, indem er einige andernorts bezeugte Beispiele für akustische Illusionen anführt. Zunächst beruft er sich auf die Erzählung von Geschichtsschreibern, wonach der Wind in einer Höhle auf Britannien einen zimbelgleichen Klang ertönen lasse. Dann verweist er auf das im Wald öfters zu beobachtende Phänomen, daß die vom Wind erfaßten Blätter ein dem Vogelgesang ähnliches Geräusch erzeugen. Im nächsten, hier nicht mehr abgedruckten Absatz (strom. 6, cap. 3, 33,4) führt Clemens dann noch ein Beispiel aus Persien an, das uns aber nicht zu beschäftigen braucht. Das würde auch für die zwei zuvor angeführten Exempel gelten, wenn sie nicht in den *Fontes Historiae Religionis Celticae* Berücksichtigung gefunden hätten. Leider gibt Johannes Zwicker mit keinem Wort zu verstehen, was ihn zur Aufnahme dieser Stelle bewogen hat. Ich hege den Verdacht, daß es gewisse Anklänge an zwei Stellen bei Plutarch waren, die den Anlaß dazu lieferten. Dieser berichtet in seiner Abhandlung *Über die eingegangenen Orakel* von einer heiligen Insel in der Nähe Britanniens, auf der es ein mächtiges Unwetter gegeben habe, was von den Einheimischen als Zeichen für das Ableben eines übernatürlichen Wesens ausgedeutet wurde.[841] Ebendort ist auch von einer anderen Insel bei Britannien die Rede, auf welcher der von Briareos bewachte Gott Kronos gefangengehalten werde.[842] In der ausführlicheren Beschreibung aus der Schrift *Über das Gesicht im Monde* heißt es: „Kronos selbst sei schlafend in einer tiefen Höhle aus goldfarbigem Felsen eingeschlossen (den Schlaf habe Zeus als Fessel für ihn ersonnen), Vögel, die vom Gipfel des Felsens aus hereinflögen, brächten ihm Ambrosia, und die ganze Insel sei von einem Wohlgeruch erfüllt, der vom Felsen her wie von einer Quelle ausströme."[843] Mit diesen beiden Berichten läßt sich freilich die Stelle bei Clemens nur sehr bedingt vergleichen. Vor allem fehlt bei ihm, im Unterschied zu Plutarch, jeglicher Hinweis auf religiöse Vorstellungen der Britannier.[844] Jedenfalls vermag ich nicht zu erkennen, worin die Relevanz für unser Thema liegen soll, und würde daher die vorliegende Nachricht als Falsum ausscheiden. Soweit ich das überblicke, hat in der Forschung nach Zwicker lediglich Angelo Maria Ardovino diese Stelle für die keltische Religion verwerten wollen. Er behauptet, daß „Clemente Alessandrino si sofferma, a proposito dei culti celtici, sul valore magico delle fronde che cantano come uccelli, fornendo un'indiretta conferma del numinoso celato nelle piante."[845] Diese Interpretation scheint mir verfehlt. Vor allem läßt sich meiner Ansicht nach die in § 3 geschilderte akustische Täuschung, die ja oftmals und in allen möglichen Wäldern vernommen werden konnte, nicht einfach auf die Kelten beziehen, nur weil im Paragraphen zuvor von einem konkreten Phänomen in Britannien die Rede war. Ich denke, daß die beiden Informationen voneinander zu trennen sind und Clemens in § 3 gar nicht mehr von Britannien spricht.

[840] AT Exod. 3,2; 19,18 f.; 20,18.

[841] Plut. de def. orac. 18 p. 419 E–F [**59 T 5**]. – Diese Plutarchstelle wird etwa von Otto Stählin, Des Clemens von Alexandreia Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) IV–VI (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XIX), München 1937, 259 A. 2 und Annewies van den Hoek, Clement of Alexandria and his use of Philo in the *Stromateis*. An Early Christian reshaping of a Jewish model (= Supplements to Vigiliae Christianae III), Leiden u. a. 1988, 198 als Parallele für die von Clemens in § 2 erzählte Geschichte angeführt.

[842] Plut. de def. orac. 18 p. 420 A [**59 T 5**].

[843] Plut. de facie de facie in orbe lunae 26 p. 941 F [**59 T 8**]: αὐτὸν μὲν γὰρ τὸν Κρόνον ἐν ἄντρῳ βαθεῖ περιέχεσθαι πέτρας χρυσοειδοῦς καθεύδοντα (τὸν γὰρ ὕπνον αὐτῷ μεμηχανῆσθαι δεσμὸν ὑπὸ τοῦ Διός), ὄρνιθας δὲ τῆς πέτρας κατὰ κορυφὴν εἰσπετομένους ἀμβροσίαν ἐπιφέρειν αὐτῷ, καὶ τὴν νῆσον εὐωδίᾳ κατέχεσθαι πᾶσαν, ὥσπερ ἐκ πηγῆς σκιδναμένη τῆς πέτρας.

[844] Daß sich die beiden Nachrichten Plutarchs, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, als Zeugnisse für die Religion der britannischen Kelten verwerten lassen, habe ich bereits in den entsprechenden Kommentaren dargelegt.

[845] Ardovino [1999] 36.

84. Bardaiṣan

Das Leben des Theologen, Philosophen und Astrologen Bardaiṣan läßt sich nur in Grundzügen rekonstruieren.[846] Nach Auskunft des *chronicon Edessenum* wurde er am 11. Tammuz 465 der seleukidischen Ära, das entspricht dem 11. Juli 154 n. Chr., geboren. Sein syrischer Name Bardaiṣan (gräzisiert Βαρδεσάνης) dürfte sich vom Fluß Daiṣan (dem Σκίρτος der Griechen), der die Stadt Edessa durchfließt, ableiten. In dieser Grenzstadt zwischen dem römischen und dem parthischen Reich, in der die unterschiedlichsten geistigen und kulturellen Einflüsse zusammenströmten, verbrachte er auch den Großteil seines Lebens, und zwar in hoher gesellschaftlicher Position als angesehener Gelehrter am christianisierten Hof von Abgar VIII. dem Großen (ca. 177/178–211/212).[847] Dort begegnete ihm 195 n. Chr. der Chronograph Sextus Iulius Africanus, der bei dieser Gelegenheit Bardaiṣans Gewandtheit in der Kunst des Bogenschießens bewundern konnte. Bardaiṣan war heidnischer Herkunft, konvertierte aber zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt zum Christentum. Wahrscheinlich ist er, nachdem Kaiser Caracalla 213 mit der Absetzung von König Abgar IX. der politischen Autonomie von Edessa ein Ende gesetzt hatte, ins Exil (nach Armenien?) gegangen. Sein Todesjahr ist nicht zuverlässig überliefert, wird aber von den meisten Forschern um 222 n. Chr. angesetzt. Bardaiṣan verfaßte eine Vielzahl von Schriften in syrischer Sprache (Versdichtung wie auch Prosa), die bis auf wenige Fragmente allesamt verloren sind, da er der späteren christlichen Tradition als Häretiker und Gnostiker galt, was den Verlust seiner Werke zur Folge hatte. Erhalten ist dagegen das von seinem Schüler Philippos aufgezeichnete *Buch der Gesetze der Länder* (*liber legum regionum*).[848] Das in einer einzigen syrischen Handschrift aus dem 6./7. Jh. überlieferte Werk präsentiert sich als ein Dialog zwischen Bardaiṣan und dem Heiden Awida, in dem von ersterem vornehmlich Fragen der menschlichen Freiheit und der Macht des Schicksals erörtert werden. Obgleich Bardaiṣan nicht Autor, sondern nur Sprecher dieses Dialogs ist, nimmt man gemeinhin an, daß Philippos die Ideen seines Lehrers ziemlich getreu wiedergibt, zumindest maßgeblich von ihm inspiriert wurde. Nach Ansicht von Han W. Drijvers dürfte der *liber legum regio-*

[846] Über Leben und Werk des Bardaiṣan informieren die Lexikonartikel von Adolf Jülicher, Bardesanes, RE III.1 (1897) 8 f., Lucien Cerfaux, Bardesanes, RAC I (1950) 1180–1186, Klaus Wegenast, Bardesanes, KlP I (1979) 824, Han J. W. Drijvers, Bardesanes, TRE V (1980) 206–212, Han J. W. Drijvers, Bardesanes, LThK II (1994) 3, Sebastian Brock – Stefano Zamponi, Bardesanes, DNP II (1997) 446, Peter Bruns, Bardaisan (griech.: Bardesanes), LACL 106 f. und ausführlicher Heinrich Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 21–74, Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, Javier Teixidor, Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque, Paris 1992, Nicola Denzey, Bardaisan of Edessa, in: Antti Marjanen – Petri Luomanen (Hg.), A Companion to Second-Century Christian "Heretics" (= Supplements to Vigiliae Christianae LXXVI), Leiden-Boston 2005, 159–184.

[847] Zu Edessa vgl. jetzt die neueren Monographien von Steven K. Ross, Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114–242 CE, London-New York 2001, Michael Sommer, Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian (= Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben, Bd. 9), Stuttgart 2005, spez. 225–269.

[848] Es ist hier nicht möglich, auf die in der Forschung stark umstrittenen Detailprobleme, die mit dieser Schrift verbunden sind, einzugehen (s. dazu die in der vorvorigen Anmerkung genannte Literatur).

num gegen Ende von Bardaiṣans Leben oder wenig später niedergeschrieben worden sein.[849] Die syrische Urversion erfuhr bald darauf eine Übersetzung ins Griechische, die jedenfalls in den Hauptzügen mit dem von Eusebios (hist. eccl. 4, 30) bezeugten bardesanischen *Dialog über das Schicksal* (διάλογος περὶ εἱμαρμένης, *dialogus de fato*) identisch sein dürfte. Aus dieser griechischen Übersetzung hat Eusebios zu Beginn des 4. Jh.s in seiner *praeparatio evangelica* (praep. evang. 6, 10,11–48) Abschnitte zitiert. Diese Kapitel fanden auch Eingang in die pseudoclementinischen *recognitiones* (recogn. 9, 19–29), deren griechisches Original zwar verloren, aber in Rufinus' lateinischer Übersetzung (um 405) noch faßbar ist. Die einschlägigen Kapitel aus der griechischen Version der *recognitiones* exzerpierte wiederum um die Mitte des 6. Jh.s der heute als Pseudo-Kaisarios bezeichnete Verfasser der *Erotapokriseis*[850], welcher seinerseits die Quelle für die Chronik des Georgios Monachos (2. Hälfte 9. Jh.) war.[851]

84 T 1 [?] Bardaiṣan *dialogus de fato* 35 f.

Zwicker 82 f.:

Im Norden aber und im Lande der Germanen und ihrer Nachbarn dienen die Jünglinge unter ihnen, die schön sind, den Männern als Weiber, sogar Feste werden gegeben für sie, und dies wird ihnen nicht als Schande und Schimpf angerechnet wegen des Gesetzes, das sie haben. Es ist doch aber nicht möglich, daß bei allen denen, die in Gallien mit dieser Schmach befleckt werden, in ihren Horoskopen Merkur mit Venus im Hause des Saturn und in den Grenzen des Mars und in den Tierkreiszeichens des Westens stand; denn von Männern, die so geboren werden, steht geschrieben, daß sie geschändet werden wie Weiber. (36) [Gesetze der Britannier.] Bei den Britanniern nehmen viele Männer eine Frau.[852]

84 T 2 [?] Eusebios *praep. evang.* 6, 10,27 f.

p. 339,20–24 Mras = p. 286–288 Rehm – Paschke; vgl. Zwicker 82 f.:

παρὰ δὲ Γάλλοις οἱ νέοι γαμοῦνται μετὰ παρρησίας, οὐ ψόγον τοῦτο ἡγούμενοι διὰ τὸν παρ᾽ αὐτοῖς νόμον. καὶ οὐ δυνατόν ἐστι πάντας τοὺς ἐν Γαλλίᾳ οὕτως ἀθέως ὑβριζομένους λαχεῖν ἐν ταῖς γενέσεσι φωσφόρον μεθ᾽ Ἑρμοῦ ἐν οἴκοις Κρόνου καὶ ὁρίοις Ἄρεος δύνοντα. (28) ἐν Βρεττανίᾳ πολλοὶ ἄνδρες μίαν γυναῖκα ἔχουσιν, …

Bei den Galliern werden die Jünglinge ganz offen [wie Frauen] vermählt, was sie aufgrund eines bei ihnen geltenden Gesetzes für untadelig erachten. Es ist jedoch unmöglich, daß bei allen, die in Gallien auf so gottlose Weise geschändet werden, bei der Geburt der Morgenstern (= Venus) mit Hermes (= Merkur) im Haus des Kronos (= Saturn) und in den Grenzen des Ares (= Mars) stand. (28) In Britannien haben mehrere Männer éine Frau [gemeinsam] …

[849] Drijvers, Bardaiṣan a.a.O. 74.

[850] S. dazu die Einführung zu Pseudo-Kaisarios [**140**] und die Kommentare zu Ps.-Caes. dialogus II respons. 109 [**140 T 1**] und dialogus II respons. 110 [**140 T 2**].

[851] S. dazu die Einführung zu Georgios Monachos [**154**] und den Kommentar zu chron. p. 38,24 – 39,3 de Boor [**154 T 1**].

[852] Übersetzung von Bernhard Rehm – Franz Paschke, Die Pseudoklementinen, II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 51), Berlin 1965, 287–289. – Zwicker 82 f. druckt die Übersetzung von Adalbert Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863. Für die vorliegende Stelle vgl. auch die Übertragung von Hermann Wiesmann, Die Schrift über die Gesetze der Länder. Aus dem Syrischen übersetzt, in: 75 Jahre Stella Matutina, Festschrift Band I, Feldkirch 1931, 553–572, spez. 567. – Für den syrischen Text, auf dessen Wiedergabe ich hier verzichte, s. die Edition von Han J. W. Drijvers, The Book of the Laws of Countries, Assen 1965.

84 T 3 [?] Pseudo-Clemens *recognitiones* 9, 23,5–24,1

p. 286–288 Rehm – Paschke; vgl. Zwicker 82 f.:

et rursus apud Gallos lex prisca constituit nuptum tradi publice pueros nec obprobrium ex hoc aliquod duci; et numquid possibile est, ut omnes qui tam turpiter succumbunt apud Gallos, Luciferum cum Mercurio in domibus Saturni et finibus Martis habuerint? (24,1) in Brittanniae partibus plures viri unam habent uxorem, …

Und bei den Galliern wiederum ist durch ein altes Gesetz festgelegt, daß die Jünglinge öffentlich [mit einem Mann] vermählt werden; und keineswegs erwächst ihnen daraus eine Schande. Aber ist es etwa möglich, daß alle, die sich bei den Galliern so schändlich beschlafen lassen, [in ihrem Geburtshoroskop] den Morgenstern mit Merkur im Haus des Saturn und in den Grenzen des Mars stehen haben? (24,1) In Teilen Britanniens haben mehrere Männer éine Frau [gemeinsam] …

Bei diesen drei Texten, die hier geschlossen kommentiert werden, handelt es sich zum einen um die (nur in deutscher Übersetzung gebotene) Version des *liber legum regionum* sowie die zwei dazugehörigen Parallelstellen aus Eusebios' *praeparatio evangelica* respektive aus den pseudoclementinischen *recognitiones*. Diese drei Nachrichten finden sich auch in der Sammlung von Johannes Zwicker, der sich jedoch auf die Wiedergabe der Beschreibung der homosexuellen Praxis beschränkt. Die astrologischen Ausführungen werden von ihm nur teilweise wiedergegeben oder paraphrasiert[853], diejenigen über die Frauengemeinschaft der Britannier fehlen überhaupt. Mißlicher als diese Auslassungen ist das Fehlen jeglicher Erklärung, worin die Relevanz für die keltische Religion besteht. Wünschenswert wäre es außerdem gewesen, etwas über den weiteren Kontext, in dem diese Nachrichten stehen, zu erfahren. Ohne erläuternden Kommentar bleiben dem Leser Sinn und Aussageabsicht der vorliegenden Stellen nämlich verschlossen. Bardaiṣan/Philippos erwähnt ja nicht nur das Brauchtum der Gallier und der Britannier, sondern eine große Anzahl von νόμιμα βαρβαρικά. Diese barbarischen Sitten erfüllen einen ganz konkreten Zweck, sie dienen als Argument zugunsten der menschlichen Freiheit und gegen astrologischen Determinismus.[854] Obgleich Bardaiṣan der Astrologie keineswegs abhold war, bezieht er hiermit Stellung gegen gewisse Auswüchse der Sternengläubigkeit, wonach die Geburtskonstellation maßgeblichen Einfluß auf das menschliche Leben habe. Da jedoch in den verschiedenen Ländern alle Bewohner bestimmten dort herrschenden Gesetzen und Sitten gehorchen, erweisen sich diese als stärker gegenüber den Horoskopen der einzelnen Individuen. Am deutlichsten ist diese Beweisführung noch in der oben angeführten Stelle aus dem *liber legum regionum* erkennbar. Gemäß astrologischer Theorie wären lediglich diejenigen, bei deren Geburt der Planet Merkur mit Venus im Haus des Saturn in den Grenzen des Mars und in den Tierkreiszeichen des Westens steht, für eine homosexuelle Zukunft prädestiniert. Dem aber widersprechen die Zustände in Gallien[855], da dort aufgrund eines νόμος viele junge Männer homosexuelle Verhältnisse

[853] Zwicker 83: „Neque tamen dicendum est, omnes Gallos Luciferum cum Mercurio in domibus Saturni et finibus Martis habuerint nascentes, sed leges sunt in unaquaque regione vel regno ab hominibus positae, non ab astris."

[854] Zu den νόμιμα βαρβαρικά als antiastrologisches Argument s. die Ausführungen von Heinrich Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 21–74, spez. 33, Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, spez. 220, 235–239, Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, 18 f., 91 f., 173, Nicola Denzey, Bardaisan of Edessa, in: Antti Marjanen – Petri Luomanen (Hg.), A Companion to Second-Century Christian "Heretics" (= Supplements to Vigiliae Christianae LXXVI), Leiden-Boston 2005, 159–184, spez. 177.

[855] Eusebios und Ps.-Clemens sprechen von Galliern respektive Gallien. Dagegen heißt es im syrischen Text zunächst „[i]m Norden aber und im Lande der Germanen (*Germanāje*) und ihrer Nachbarn", im folgenden ist aber von „denen, die in Gallien mit dieser Schmach befleckt werden" die Rede. – Nach Rehm, a.a.O. 237 „könnte sich in der Nennung der Germanen etwas Ursprüngliches erhalten haben, eine Spur, daß das Argument aus einer Zeit stammt, wo zwischen Galliern und Germanen noch nicht klar unterschieden wurde." Auf dieser Linie liegt auch die Erklärung von Günther Christian Hansen, in: Herrmann (1988–1991) III 599: „… diese Nachricht stammt aus einer Sammlung von νόμιμα βαρβαρικά („Barbarenbrauchtum"), wohl aus einer Zeit (Karneades, 214–128?), in der zwischen Galliern und Germanen noch nicht unterschieden wurde." – Anders noch Wiesmann, a.a.O. 567 A. 41: „Da im folgenden von den Galliern und nicht von den Germanen die Rede ist, liegt vielleicht eine verderbte Lesart vor."

eingehen. Die Zuverlässigkeit dieser Behauptung mag dahingestellt bleiben. Entscheidend für unsere Belange ist vielmehr etwas anderes: Wenn, wie es scheint, Zwikker in der päderastischen Praxis der Gallier eine religiös motivierte Sitte gesehen hat – worauf sich aber weder in den drei vorliegenden Nachrichten noch in anderen antiken Quellen ein deutlicher Hinweis findet –, dann hätte er konsequenterweise auch alle weiteren einschlägigen Zeugnisse über keltische Homosexualität aufnehmen müssen.[856] Nicht ganz folgerichtig ist ferner, daß Zwicker den Halbsatz über das Sexualleben der Britannier unterschlagen hat, denn die Parallelnachrichten bei Caesar und Cassius Dio[857] hat er sehr wohl berücksichtigt. Vor allem aber findet sich in seiner Sammlung das Zeugnis des Georgios Monachos (chron. p. 38,24 – 39,3 de Boor [**154 T 1**]), der für diese Information über die britannische Promiskuität unmittelbar von Pseudo-Kaisarios (dialogus II respons. 109 [**140 T 1**]; fehlt gleichfalls bei Zwicker) abhängt, welcher wiederum mittelbar, nämlich über die griechische Version der pseudoclementinischen *recognitiones*, auf Bardaiṣan zurückgeht.

[856] Vgl. dazu meinen Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,7 [**20 T 15**], ferner Arist. pol. 2, 9,7 f. p. 1269b, Strab. Geogr. 4, 4,6, Ptol. tetrab. 2, 3,14, Athen. 13, 79 p. 603a. – Zur Homosexualität bei den Kelten s. Freeman (1994a) 66 f., Birkhan (1997) 983 f., 1091 + Rez. von Claude Sterckx; und ausführlicher Sergent (1986) 177–191, 262–264 [= Sergent (1996) 505–519, 589–591].

[857] Caes. bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**] (s. dort ausführlicher, auch zu den möglichen rituellen Hintergründen), Cass. Dio 76, 12,2 [**85 T 12**]; vgl. auch Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**].

85. L. CLAUDIUS CASSIUS DIO (COCCEIANUS)

Der bekannte griechische Historiker hieß mit vollem Namen Lucius Claudius Cassius Dio (das *cognomen* Cocceianus ist erst in byzantinischer Zeit belegt und daher zweifelhaft).[858] Über sein Leben sind wir dank seiner eigenen Angaben halbwegs gut informiert. Demnach entstammt er einer Familie der römischen Oberschicht aus der bithynischen Stadt Nikaia. Dios Geburtsjahr läßt sich nicht sicher bestimmen und wird von der Forschung entweder um 155 oder 163/164 n. Chr. angesetzt. Da sein Vater, M. Cassius Apronianus, dem Senat angehörte und hohe Staatsämter bekleidete, war Dios Weg bereits vorgezeichnet: Unter Commodus (180–192) trat er in den Senat ein, von Pertinax (193) wurde er zum *praetor* designiert und zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt – vermutlich noch unter Septimius Severus (193–211) – war er *consul suffectus*. Cassius Dio genoß eine besondere Vertrauensstellung, gehörte er doch dem *consilium* von Septimius Severus sowie dem von Caracalla (211–217) an; letzteren begleitete er auch auf dessen Orientzug (214/215). Von Macrinus (217/218) wurde Dio mit der Funktion eines *curator ad corrigendum statum civitatium* für Pergamon und Smyrna betraut; unter Severus Alexander (222–235) war er *proconsul* der Provinz *Africa* und hernach Legat in den Provinzen *Dalmatia* und *Pannonia superior*. Den Abschluß seiner Karriere bildete der zweite, diesmal ordentliche Konsulat, den er gemeinsam mit dem Kaiser 229 antrat. Allerdings hatte sich Cassius Dio durch scharfe Disziplin bei den Soldaten so unbeliebt gemacht, daß Severus Alexander Unruhen bei den Praetorianern fürchtete und daher den Kollegen nötigte, sein Amt außerhalb Roms zu verwalten. Dieser Zumutung entzog sich Dio durch Ausscheiden aus dem Staatsdienst; er kehrte in seine bithynische Heimat zurück, wo er um 235 n. Chr. gestorben sein dürfte.

Cassius Dio ist vor allem bekannt als Verfasser einer *Römischen Geschichte* (Ῥωμαϊκὴ ἱστορία oder Ῥωμαϊκά). Daneben schrieb er eine (nicht erhaltene) Biographie seines Landsmannes Arrianos ([**65**]), eine Schrift über die Träume und Vorzeichen, welche die Herrschaft des Septimius Severus ankündigten, und eine Darstellung der unmittelbar auf den Tod des Commodus folgenden Ereignisse. Die zwei zuletzt genannten Arbeiten hat er später auszugsweise in sein Hauptwerk integriert. Dieses umfaßte ursprünglich achtzig Bücher, in denen die Zeit von Roms Anfängen bis zu Dios zweitem Konsulat behandelt wurde. Erhalten sind hiervon relativ vollständig nur die Bücher 36–60 (zum Zeitraum 68 v. Chr. – 47 n. Chr.) sowie größere Reste aus den Büchern 78 und 79 (über die Jahre 216–218 n. Chr.). Einen gewissen Ersatz für die verlorenen Teile liefern drei byzantinische Exzerptoren, nämlich zum ersten die auf Geheiß von Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos (912–959) angelegten Auszüge aus älteren Historikern, zum zweiten die von Ioannes Xiphilinos

[858] Zu seinem Leben und Werk s. Eduard SCHWARTZ, Cassius (40.), RE III.2 (1899) 1684–1722, Klaus STIEWE, Cassius Dio Cocceianus (III.4), KlP I (1979) 1076 f., LENDLE (1992) 254–256, Anthony R. BIRLEY, Cassius [III 1], DNP II (1997) 1014 f., ferner die Einführungen von Gerhard WIRTH, in: Otto VEH, Cassius Dio, Römische Geschichte, Bd. I: Fragmente der Bücher 1–35, Zürich-München 1985, 7–60 und Giuseppe NORCIO, Cassio Dione. Storia romana, introduzione, traduzione e note, vol. I (libri XXXVI–XXXVIII), ³Mailand 2000, 11–82 sowie die monographischen Darstellungen von Fergus MILLAR, A study of Cassius Dio, Oxford 1964, Martin HOSE, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 45), Stuttgart-Leipzig 1994, 356–451, Barbara KUHN-CHEN, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2002, 131–247.

(2. Hälfte 11. Jh.) verfaßte Epitome der Bücher 36–80 und schließlich die ἐπιτομὴ ἱστοριῶν des Ioannes Zonaras (nach 1118 n. Chr.; vgl. [**161**]), der für einen Abschnitt seiner Weltchronik (Bücher 7–9) Dios verlorene Bücher 1–21 verwendet hat.[859] Über sein eigenes Werk sagt Dio, er habe der Materialsammlung zehn, der Niederschrift weitere zwölf Jahre gewidmet. Die genaue Entstehungszeit der Ῥωμαϊκὴ ἱστορία wird von der Forschung unterschiedlich angesetzt, man schwankt zwischen einer Frühdatierung (194–216 und eine später erfolgte Revision) und einer Spätdatierung (212–234).[860] Als Quelle für die römische Geschichte, vor allem die der Kaiserzeit, ist Cassius Dio von unschätzbarem Wert. Im Rahmen seiner umfassenden Darstellung kommt er gelegentlich auf die Kelten zu sprechen[861], wobei so manche Notiz auch für deren Religion von Interesse ist. Das bei Dio faßbare Keltenbild ist kaum von persönlichen Anschauungen geprägt, vielmehr hat er die (häufig recht stereotypen) Bewertungen seinen jeweiligen, im Einzelfall oftmals schwer bestimmbaren Vorlagen entnommen.[862]

85 T 1 Cassius Dio 7, 25,5 f.

I p. 80,1–10 Boissevain = Zwicker 83:

ὅτι οἱ Ῥωμαῖοι οἱ ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ὄντες καὶ πολιορκούμενοι ἐλπίδα σωτηρίας πλὴν παρὰ τοῦ δαιμονίου οὐδεμίαν εἶχον. τὸ γὰρ δὴ θεῖον καίπερ ἐν παντὶ κακοῦ ὄντες ἐθεράπευον οὕτως ὥστε, ἐπειδή τι τῶν ἱερῶν ἐχρῆν ὑπὸ τῶν ποντιφίκων ἄλλοθί που τῆς πόλεως γενέσθαι, Καίσων Φάβιος, οὗ ἡ ἱερουργία ἱκνεῖτο, κατέβη τε ἐπ᾽ αὐτὴν ἐκ τοῦ Καπιτωλίου στειλάμενος ὥσπερ εἰώθει, καὶ διὰ τῶν πολεμίων διεξελθὼν τά τε νομιζόμενα ἐποίησε καὶ αὐθημερὸν ἀνεκομίσθη. (6) θαυμάζω μὲν οὖν καὶ τῶν βαρβάρων, ὅτι αὐτοῦ εἴτ᾽ οὖν διὰ τοὺς θεοὺς εἴτε καὶ διὰ τὴν ἀρετήν, ἐφείσαντο·

Die Römer, die auf dem Kapitol waren und belagert wurden, hatten keinerlei Hoffnung auf Rettung, außer durch eine Gottheit. Denn, obwohl sie in höchster Not waren, beachteten sie die göttlichen Dinge so sorgfältig, daß, als eine der heiligen Handlungen in einem anderen Stadtteil von den *pontifices* vollzogen werden mußte, Kaeso Fabius, der damals das Priesteramt versah, deswegen im gewohnten Ornat vom Kapitol herabstieg, mitten durch die Feinde schritt, die herkömmlichen Handlungen verrichtete und am selben Tag zurückkehrte. (6) Ich wundere mich aber über die Barbaren, die ihn – sei es wegen der Götter, sei es wegen seines Mutes – verschonten.

Diese Stelle ist ein weiterer Bericht über das heldenhafte Verhalten des Fabius während der Belagerung Roms durch die Gallier. Außer Cassius Dio erzählen hiervon auch noch Livius, Valerius Maximus, Florus, Appian und Minucius Felix.[863] Da ich bereits im Kommentar zur Liviusstelle auf die Parallelen und die Divergenzen der unterschiedlichen Überlieferungen eingegangen bin, muß dies hier nicht wiederholt werden. Entscheidend ist hier nur, daß Cassius Dio ebenso wie Livius zwei mögliche Gründe nennt, warum die Gallier dem Fabius nichts antaten: religiöse Scheu (διὰ τοὺς θεοὺς respektive *seu religione etiam motis*) oder Bewunderung für dessen Mut (διὰ τὴν ἀρετήν bzw. *seu attonitis Gallis miraculo audaciae*). Ob Cassius Dio direkt oder indirekt von Livius abhängt oder einer annalistischen Quelle folgt, läßt sich nicht sicher sagen.

85 T 2 Cassius Dio 12, 50,4

I p. 184,16 – 185,3 Boissevain = Zwicker 84:

ὅτι Αἰμίλιος τοὺς Ἰνσούμβρους νικήσας τὰ ἐπινίκια ἤγαγε, καὶ ἐν αὐτοῖς τοὺς πρώτους τῶν ἁλόντων ἐς τὸ Καπιτώλιον ὡπλισμένους ἀνεκόμισεν ἐπισκώπτων

Nachdem Aemilius die Insubrer besiegt hatte, feierte er einen Triumph und führte dabei die vornehmsten Gefangenen in ihren Rüstungen zum Kapitol hinauf. Dies geschah

859 Zur Arbeitsweise der Epitomatoren vgl. Millar, a.a.O. 1–4.
860 Für eine Diskussion der verschiedenen Datierungsansätze s. Hose, a.a.O. 424–427.
861 Die für Gallien relevanten Textstellen hat Duval (1971) 489–493 zusammengestellt; vgl. auch d'Arbois de Jubainville (1902) 300–303.
862 S. dazu Günnewig (2000) 139–154.
863 Liv. 5, 46,2 f. [**36 T 4**], Val. Max. 1, 1,11 [**39 T 1**], Flor. 1, 7 = 1, 13,16, App. Celt. F 6 [**66 T 3**], Minuc. Fel. Octav. 6,2 [**81 T 2**].

σφίσιν, ὅτι ὀμωμοκότας αὐτοὺς ᾔσθετο μὴ πρότερον τοὺς θώρακας ἀποδύσεσθαι πρὶν ἐς τὸ Καπιτώλιον ἀναβῆναι.

ihnen zum Spott, denn er hatte gehört, sie hätten geschworen, erst dann ihre Rüstungen abzulegen, wenn sie das Kapitol erstiegen hätten.

Dieses Exzerpt aus der Sammlung des Konstantinos Porphyrogennetos bezieht sich auf das gleiche Ereignis wie Florus (1, 20 = 2, 4,3 [**64 T 3**]). Der hier genannte Aemilius ist der Konsul des Jahres 225 v. Chr. L. Aemilius Papus, der in diesem Jahr die Kelten vernichtend bei Telamon besiegte. Florus berichtet, daß die Insubrer unter der Führung des Brittomarus geschworen hätten, ihre Wehrgehänge (*baltea*)[864] nicht abzulegen, bevor sie nicht das Kapitol erstiegen hätten. Es sei jedoch anders gekommen, denn der Konsul besiegte sie und ließ sie auf dem Kapitol entgürten (*discinxit*). Cassius Dio erwähnt ebenfalls diesen Eid der Kelten und erhärtet damit das Zeugnis des Florus.[865]

85 T 3 Cassius Dio 27, 90

I p. 334,1–9 Boissevain = Zwicker 84:

ὅτι Τόλοσσαν πρότερον μὲν ἔνσπονδον οὖσαν τοῖς Ῥωμαίοις, στασιάσασαν δὲ πρὸς τὰς τῶν Κίμβρων ἐλπίδας ὡς καὶ τοὺς φρουροὺς δεθῆναι, προκατέσχον νυκτὸς ἐξαπίνης ὑπὸ τῶν ἐπιτηδείων ἐσαχθέντες, καὶ τὰ ἱερὰ διήρπασαν, καὶ ἄλλα χωρὶς χρήματα πολλὰ ἔλαβον. τὸ γὰρ χωρίον ἄλλως τε παλαιόπλουτον ἦν καὶ τὰ ἀναθήματα, ἅ ποτε οἱ Γαλάται οἱ μετὰ Βρέννου στρατεύσαντες ἐκ τῶν Δελφῶν ἐσύλησαν, εἶχεν. οὐ μέντοι καὶ ἀξιόλογόν τι ἀπ᾽ αὐτῶν τοῖς οἴκοι Ῥωμαίοις περιεγένετο, ἀλλ᾽ αὐτοὶ ἐκεῖνοι τὰ πλείω ἐσφετερίσαντο. καὶ ἐπὶ τούτῳ συχνοὶ εὐθύνθησαν.

Tolosa, das vorher mit den Römer verbündet gewesen war, aber in der Hoffnung auf die Kimbern abgefallen war, sodaß sogar die Besatzung in Ketten lag, nahmen sie (die Römer), die von ihren Anhängern (in die Stadt) eingelassen worden waren, plötzlich bei Nacht ein und plünderten die Heiligtümer und nahmen außerdem viele andere Schätze fort. Der Ort war nämlich von alters her reich und besaß die Opfergaben, die einst die Galater auf ihrem Kriegszug unter Führung des Brennus aus Delphi geraubt hatten. Freilich blieb den Römern in der Heimat nichts Nennenswertes von diesen Dingen, sondern jene eigneten sich widerrechtlich den Großteil selbst an. Und deswegen wurden zahlreiche Leute zur Rechenschaft gezogen.

Dieses dem 27. Buch zugeordnete Fragment ist ein weiteres Zeugnis für die Ereignisse rund um das *aurum Tolosanum*. Die antiken Nachrichten[866] über die Plünderung der Schätze aus Tolosa durch den Konsul Q. Servilius Caepio im Jahr 106 v. Chr. sind alles andere als einheitlich, und bereits knapp nach dem Vorfall hat eine intensive Legendenbildung eingesetzt. Die divergierenden Traditionen hierzu wie auch die Bedeutung dieser Überlieferungen für die keltische Religionsgeschichte habe ich bereits im Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**]) ausführlich und geschlossen besprochen, weswegen hier einige Zusatzbemerkungen genügen mögen. Cassius Dio ist allein schon deswegen eine wichtige Quelle, da er als einziger Informationen über den historischen Hintergrund für das militärische Vorgehen der Römer gegen Tolosa liefert.[867] Nur bei ihm ist der Aufstand

[864] Cassius Dio spricht im Unterschied dazu von ‚Rüstungen‘, ‚Panzern‘ (θώρακας). Für Dobesch [2007] 107 ist *baltea* nicht nur die *lectio difficilior*, „sondern auch sachlich wahrscheinlicher: einen solchen Schwur tut man bei Beginn des Kriegszuges, und es ist schwer vorstellbar, daß die Anführer durch Wochen ihre Panzer bei Tag und Nacht nicht ablegten, was bei einem Wehrgehenk ohneweiters möglich ist. Die Veränderung mag bei der Übertragung ins Griechische passiert sein.“

[865] Für solche rituellen Eide bei den Kelten s. auch Caes. bell. Gall. 7, 66,7 – 67,1 [**23 T 29**] und Brunaux (1996) 148–150.

[866] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7 [**75 T 1**], Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**], Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**]. – Eine Anspielung auf das *aurum Tolosanum* findet sich möglicherweise auch in einem Satirenfragment Varros (Sesqueulixes F 474 Bücheler [**25 T 1**]), dessen Deutung jedoch umstritten ist.

[867] Zu den historischen Ereignissen s. auch Friedrich Münzer, Servilius (49.), RE II A 2 (1923) 1783–1786, Jullian (1926) III 64 f., Segre (1929) 620–629, Labrousse (1968) 129–136, Dirkzwager (1975) 91 f., Nachtergael (1975) 101–107, Roman (1987) 221–231, Ellis (1998b) 234 f., Urban (1999) 15.

dieser zuvor mit Rom verbündeten Stadt bezeugt. Diese *defectio* von Rom im Jahr 107 oder 106 v. Chr. dürfte unter dem Eindruck der 107 v. Chr. erlittenen Niederlage erfolgt sein, die die Römer im Gebiet der Nitiobroger, nordwestlich von Tolosa, gegen die mit den Kimbern und Teutonen verbündeten Tiguriner einstecken mußten. Im Vertrauen auf Unterstützung durch die Kimbern legten die Tolosaner die bei ihnen stationierte römische Besatzung in Ketten. Es gab allerdings noch Römerfreunde in der Stadt, die den von Caepio kommandierten Truppen nächtens Einlaß verschafften. Im Zuge dieser Strafexpedition wurden die dortigen Heiligtümer[868] von den Römern geplündert und andere Schätze fortgeschleppt. Genauere Zahlenangaben über die geraubten Mengen fehlen im Fragment Dios im Unterschied zu Teilen der Parallelüberlieferung.[869] Cassius Dio ist jedenfalls Vertreter der Vulgata, da bei ihm diese Schätze aus Delphi stammen,[870] eine Herkunftssage, die mit guten Gründen bereits von Poseidonios zurückgewiesen wurde. Bei Cassius Dio erfahren wir weiters, daß von diesen Schätzen nichts Nennenswertes nach Rom gelangte, da sich zuvor namentlich nicht genannte Römer – vermutlich an der Plünderung beteiligte Soldaten – dieser widerrechtlich bemächtigten. Dios' Version ist jedoch im Unterschied zu denjenigen des Iustinus und des Orosius weniger simplifizierend. So wird bei ihm weder behauptet, Caepio wäre der Alleinverantwortliche für diese Aktion gewesen, noch, daß die tolosanischen Schätze zur Gänze verschwanden. Für ersteres spricht zudem das von Dio erwähnte Faktum, daß es in Rom zu gerichtlichen Untersuchungen nicht nur gegen Caepio, sondern gegen mehrere Personen kam (ἐπὶ τούτῳ συχνοὶ εὐθύνθησαν).[871] Letzteres findet eine Bestätigung durch eine Notiz bei dem spätantiken Autor des *liber de viris illustribus*, wonach im Jahr 100 v. Chr. der Volkstribun Saturninus neue Kolonien gründen wollte, deren Finanzierung aus dem Beutegold des Caepio erfolgen sollte.[872]

85 T 4 Cassius Dio 46, 33,4

II p. 193,8–10 Boissevain:

... καὶ τὸ τῆς Ἀθηνῆς τὸ πρὸς τῇ Μουτίνῃ, παρ' ᾗ καὶ τὰ μάλιστα ἐμαχέσαντο, τιμώμενον (αἷμα τε γὰρ πολὺ καὶ μετὰ τοῦτο καὶ γάλα ἀνῆκε), ...

... und das in der Nähe von Mutina verehrte (Standbild) der Athena, wo sich die schwersten Gefechte abspielten, sonderte eine Menge Blut und danach auch Milch ab, ...

Cassius Dio berichtet von einer ganzen Serie von schlechten Vorzeichen, die C. Vibius Pansa angeblich vor seinem Tod zuteil wurden. Der Konsul des Jahres 43 v. Chr. erlag bekanntlich den Folgen seiner Verwundungen, die er sich Mitte April im Kampf gegen Antonius bei *Forum Gallorum* (beim heutigen Castelfranco, wenige Kilometer östlich von Modena) zugezogen hatte. Unter den Prodigien, die dem *bellum Mutinense* vorausgingen, nennt der Historiker auch ein in der Nähe von *Mutina* (j. Modena) verehrtes Standbild[873] der Göttin *Athena*, welches Blut und Milch abgesondert haben soll. Auf die Bedeutung dieser kurzen Notiz für die keltische Religionsgeschichte hat, soweit ich sehe, erstmals Valerio M. Manfredi hingewiesen.[874] Da sich *Mutina* im Siedlungsgebiet der keltischen Boier befindet, vermutet er ansprechend, daß es sich bei dieser *Athena* (= *Minerva*) um die *interpretatio* einer keltischen Gottheit handelt. Ferner setzt die Nennung einer Statue die Existenz eines Heiligtums voraus, welches Manfredi mit spätrepublikanischen Architekturresten identifizieren möchte, die bei Castelfranco gefunden wurden.[875] Außerdem macht er den interessanten Vorschlag, dieses Heiligtum mit dem bei Livius erwähnten *sanctissimum templum* gleichzusetzen, in das die Boier nach der Schlacht in der

[868] Dio spricht nur vage von Heiligtümern im Plural (ἱερά). Die diesbezüglichen Angaben der Vulgata sind widersprüchlich; s. dazu den Kommentar zu Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7 [**75 T 1**] und die A. 536. – Für die Frage nach den verschiedenen Orten der Deponierungen s. Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], der hier wesentlich genauer differenziert.

[869] So bei Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**], Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**].

[870] So auch expressis verbis bei Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**]. S. dazu auch Zecchini (1984a) 70 + A. 101.

[871] S. dazu Labrousse (1968) 134 + A. 129, Roman (1987) 231 A. 61.

[872] de vir. ill. 73,5: *et aurum dolo an scelere Caepionis partum ad emptionem agrorum convertit*. S. dazu Labrousse (1968) 132 + AA. 95, 97.

[873] Zu τὸ τῆς Ἀθηνῆς ist sinngemäß ἄγαλμα ‚Standbild' aus dem vorausgehenden § 3 zu ergänzen.

[874] Manfredi (1975) 100–126, spez. 102, 112–115, 126; vgl. auch Kruta – Manfredi (1999) 157, 191.

[875] Manfredi (1975) 112–115 + Abb. 1 f.

silva Litana den Kopf des gefallenen Praetors L. Postumius Albinus gebracht haben.[876] Für die *Gallia cisalpina* ist die Verehrung einer keltischen Göttin, die in der *interpretatio graeca*/*latina* mit *Athena*/*Minerva* geglichen wurde, auch sonst gut belegt, literarisch etwa durch Polybios, der ein Heiligtum der *Athena* bei den Insubrern bezeugt.[877]

85 T 5 Cassius Dio 53, 20,2–4

II p. 430,2–11 Boissevain:

χαριζομένων δ᾽ αὐτῷ καθ᾽ ὑπερβολὴν ἄλλων ἄλλα, Σέξτος τις Πακούουιος, ὡς δ᾽ ἕτεροι λέγουσιν Ἀπούδιος, πάντας ἐξενίκησεν· ἐν γὰρ τῷ συνεδρίῳ ἑαυτόν τέ οἱ τὸν τῶν Ἰβήρων τρόπον καθωσίωσε καὶ τοῖς ἄλλοις συνεβούλευε τοῦτο ποιῆσαι. (3) ἐπειδή τε ὁ Αὔγουστος ἐμποδὼν οἱ ἐγένετο, πρός τε τὸ πλῆθος τὸ προσεστὸς ἐξεπήδησεν (ἐδημάρχει γάρ) καὶ ἐκείνους τε καὶ μετὰ ταῦτα καὶ τοὺς λοιπούς, κατά τε τὰς ὁδοὺς καὶ κατὰ τοὺς στενωποὺς περινοστήσας, καθιερῶσαί σφας τῷ Αὐγούστῳ κατηνάγκασεν· (4) ἀφ᾽ οὗπερ καὶ νῦν προστρεπόμενοι τὸν κρατοῦντα λέγειν εἰώθαμεν ὅτι „σοι καθωσιώμετα“.

Während verschiedene Personen das Maß überschritten, um sich ihm [sc. Augustus] auf unterschiedliche Art gefällig zu erweisen, übertraf hierin alle ein gewisser Sextus Pacuvius oder, wie andere berichten, Apudius: Im Senat weihte er sich ihm nämlich nach Art der Iberer und riet den anderen, dasselbe zu tun. (3) Als ihn Augustus daran hindern wollte, stürmte er zu der in der Nähe stehenden Volksmenge hinaus (er war nämlich Volkstribun) und zwang diese und dann die anderen, indem er die Straßen und Gassen ringsum ablief, sich dem Augustus zu weihen. (4) Von daher pflegen wir auch heute noch, wenn wir uns an den Herrscher wenden, zu sagen: „Wir haben uns dir geweiht.“

Cassius Dio berichtet hier zum Jahr 27 v. Chr. von diversen Ehrungen, die man damals dem frischgekürten Augustus gegenüber bezeugte. Als Gipfelpunkt der Schmeichelei und Liebdienerei betrachtet er das Verhalten eines Volkstribunen, dessen Name Dio in seinen Quellen entweder als Sextus Pacuvius oder Apudius überliefert vorfand.[878] In einer Senatssitzung[879] weihte sich dieser Mann dem Herrscher in der Art der Iberer (τὸν τῶν Ἰβήρων τρόπον καθωσίωσε) und forderte die übrigen Senatoren auf, seinem Beispiel zu folgen. Augustus konnte dies zwar irgendwie verhindern, nicht jedoch, daß die *plebs urbana* außerhalb der Kurie in dieser speziellen Weise auf den Kaiser vereidigt wurde. Nach Ansicht einiger Forscher verdeutlicht diese Episode, daß man damals in Rom noch mit Gewalttaten gegen den *princeps* rechnete, denn andernfalls hätten „Angebot und Leistung der kriegerischen *devotio* keinen Sinn gehabt“[880]. Wie aus zahlreichen anderen Quellen bekannt ist, handelt es sich bei der *devotio* um eine besonders enge Form der Gefolgschaftsbindung, die es dem Geweihten untersagte, seinen Herrn zu überleben. Diese

[876] Hierüber ist bereits ausführlich in den Kommentaren zu Liv. 23, 24,6–10 [**36 T 10**] und vor allem 23, 24,11 f. [**36 T 11**] gehandelt worden.

[877] Pol. 2, 32,5 f. [**16 T 5**]. Für die außerliterarische Evidenz zu *Minerva* im keltischen Oberitalien s. die Arbeiten von Pascal (1964) 150–154 und Mastrocinque (1991) 221–224. – Zur keltischen *Minerva* vgl. auch die Kommentare zu Caes. bell. Gall. 6, 17,2 [**23 T 16**] und Solin. coll. 22,10 [**94 T 4**], ferner Ioannes Ludovicus Girard, De Minerva Celtica, in: Nicolaus Sallmann – Rhoda Schnur (Hgg.), De Roma et provinciis septentrionalibus ad occidentem vergentibus (= Acta omnium gentium ac nationum conventus quinti latinis litteris linguaeque fovendis, a die XXX mensis Augusti usque ad diem V Septembris anno MCMLXXXI Augustae Treverorum habiti), Langenfeld 1984, 45–48.

[878] Vgl. zu dieser Episode sowie zum umstrittenen Namen des Tribunen die Ausführungen von Conrad Cichorius, Die Neuordnung der Staatsämter durch Augustus, in: ders., Römische Studien, Leipzig-Berlin 1922, 285–291, spez. 285 f., Walter Schmitthenner, Augustus' spanischer Feldzug und der Kampf um den Prinzipat, Historia 11 (1962) 29–85, spez. 38 f., Frank Olivier, Un acte de dévotion à Auguste, l'an 27 av. J.C., in: ders., Essais dans le domaine du monde gréco-romain antique et dans celui du nouveau testament, Genf 1963, 24–37 [non vidi!], Dietmar Kienast, Augustus. Prinzeps und Monarch, Darmstadt 1982, 84 + A. 66, Francesca Rohr Vio, in: Cassio Dione. Storia romana, introduzione di Giovannella Cresci Marrone, traduzione di Alessandro Stroppa, note di Francesca Rohr Vio, vol. V (libri LII–LVI), Mailand 1998, 218 f. AA. 165–167. – Im Kommentar von Henry Thomas Forbes Duckworth, A commentary on the fifty-third book of Dio Cassius' Roman History (University of Toronto Studies, Philological Series 4) Toronto 1916 wird das ganze Kap. 20 eigenartigerweise überhaupt nicht behandelt.

[879] Nach Schmitthenner, a.a.O. 38 handelt es sich um die Senatssitzung „des 16. Jänner oder eines der folgenden Tage?“

[880] So Schmitthenner, a.a.O. 39, gefolgt von Kienast, a.a.O. 84.

Praxis ist für viele Völker der Antike belegt, nicht nur (wie hier) für die Iberer[881], sondern auch für die Gallier[882], die Aquitanier[883], die Keltiberer[884] oder die Germanen[885]. Da ich von diesem religiös fundierten Phänomen bereits andernorts[886] ausführlich gesprochen habe, erübrigt sich eine Wiederholung an dieser Stelle.

85 T 6 [F ?] Cassius Dio 54, 22,1–3

II p. 462,19–28 Boissevain:

Ῥαιτοὶ οἰκοῦντες μεταξὺ τοῦ τε Νωρίκου καὶ τῆς Γαλατίας, πρὸς ταῖς Ἄλπεσι ταῖς πρὸς τῇ Ἰταλίᾳ ταῖς Τριδεντίναις, τῆς τε Γαλατίας τῆς προσόρου σφίσι πολλὰ κατέτρεχον καὶ ἐκ τῆς Ἰταλίας ἁρπαγῆς ἐποιοῦντο, τούς τε ὁδῷ τῶν Ῥωμαίων ἢ καὶ τῶν συμμάχων αὐτῶν διὰ τῆς σφετέρας γῆς χρωμένους ἐλυμαίνοντο. (2) καὶ ταῦτα μὲν καὶ συνήθη πως τοῖς οὐκ ἐνσπόνδοις ποιεῖν ἐδόκουν, πᾶν δὲ δὴ τὸ ἄρρεν τῶν ἁλισκομένων, οὐχ ὅτι τὸ φαινόμενον ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ταῖς γαστράσιν ἔτι τῶν γυναικῶν ὂν μαντείαις τισὶν ἀνευρίσκοντες, ἔφθειρον. (3) δι᾽ οὖν ταῦτα Αὔγουστος πρῶτον μὲν τὸν Δροῦσον ἐπ᾽ αὐτοὺς ἔπεμψε· ...

Die Raeter, die mitten zwischen Noricum und Gallien, nahe den bei Italien liegenden tridentinischen Alpen wohnen, verheerten viele Teile des ihnen benachbarten Gallien, führten auch aus Italien Beute fort und fügten den Römern oder auch deren Bundesgenossen, die den Weg durch ihr Gebiet machten, Schaden zu. (2) Zwar war ein derartiges Verhalten bei nicht verbündeten Völkern als irgendwie gewöhnlich zu erwarten, aber sie töteten von den Gefangenen alle, die männlich waren, nicht nur die schon Geborenen, sondern auch jene in den Bäuchen der Frauen, deren männliches Geschlecht sie mittels gewisser Weissagungen ausfindig gemacht hatten. (3) Deswegen schickte Augustus zuerst Drusus gegen sie: ...

Vergleiche hierzu die Parallelstelle bei Strabon (Geogr. 4, 6,8 [**37 T 8**]), der ganz ähnliche Angaben über das Verhalten der Raeter (und der keltischen Vindeliker)[887] macht. So findet sich bei ihm gleichfalls das Detail von den Weissagungen, durch die das Geschlecht der noch ungeborenen Kinder bestimmt worden sei. Bereits im dortigen Kommentar wurde dargelegt, daß diese Überlieferung aller Wahrscheinlichkeit nach keinerlei religionshistorischen Wert besitzt, da sie auf das Konto römischer Kriegspropaganda gehen dürfte.

85 T 7 Cassius Dio 54, 32,1

II p. 471,22–28 Boissevain:

τὸ δ᾽ αὐτὸ τοῦτο καὶ τῷ Δρούσῳ συνέβη. τῶν τε γὰρ Συγάμβρων καὶ τῶν συμμάχων αὐτῶν διά τε τὴν τοῦ Αὐγούστου ἀπουσίαν καὶ διὰ <τὸ> τοὺς Γαλάτας μὴ ἐθελοδουλεῖν πολεμωθέντων σφίσι, τό τε ὑπήκοον προκατέλαβε, τοὺς πρώτους αὐτοῦ, προφάσει τῆς ἑορτῆς ἣν καὶ νῦν περὶ τὸν τοῦ Αὐγούστου βωμὸν ἐν Λουγδούνῳ τελοῦσι, μεταπεμψάμενος, καὶ τοὺς Κελτοὺς τηρήσας τὸν Ῥῆνον διαβαίνοντας ἀνέκοψε.

Dasselbe widerfuhr auch dem Drusus. Als nämlich die Sugambrer und ihre Verbündeten, da Augustus abwesend war und die Gallier sich gegen die Unterwerfung sträubten, mit Krieg begonnen hatten, besetzte er das unterworfene Gebiet vorweg und berief die dortigen Adeligen unter dem Vorwand des Festes, welches auch heute noch beim Altar des Augustus in Lugdunum begangen wird, zu sich. Auch wartete er ab, bis die Germanen den Rhein überschritten hatten, und schlug sie dann zurück.

[881] Strab. Geogr. 3, 4,18 [**37 T 3**], Plut. Sert. 14,5 [**59 T 16**]. – In der Diskussion zur *devotio* findet die vorliegende Stelle Beachtung bei: Schulten (1914) 206, Ramos y Loscertales (1924) 14, Rodríguez Adrados (1946) 187–189, Blázquez (1977) 398, Dobesch (1980) 419, Dopico Caínzos (1994) 187, 189, 192, Birkhan (1997) 1040.

[882] Pol. 2, 31,1 f. [**16 T 4**], Caes. bell. Gall. 7, 40,7 [**23 T 25**]; 8, 23,5 [**23 T 31**]; 8, 48,2 f. [**23 T 35**].

[883] Caes. 3, 22,1–4 [**23 T 7**], Nic. Dam. FGrHist 90 F 80 = Athen. 6, 54 [**35 T 3**].

[884] Sall. hist. F I 125 = Servius ad Verg. Georg. 4,218 [**27 T 1**], Val. Max. 2, 6,11 [**39 T 4**].

[885] Tac. Germ. 14,1.

[886] S. dazu den Kommentar zu Caes. 3, 22,1–4 [**23 T 7**].

[887] Die Gründe, warum Cassius Dio nur von Ῥαιτοί spricht, sind ebenfalls im Kommentar zu Strab. Geogr. 4, 6,8 [**37 T 8**] dargelegt worden.

Diese Nachricht zählt zu den literarischen Belegen für den von Drusus in *Lugudunum* eingeführten Kaiserkult und wurde bereits im Kommentar zu Livius (per. 139 [**36 T 24**]) ausführlich besprochen.[888]

85 T 8 Cassius Dio 62, 6,1 – 7,3

III p. 46,24 – 48,10 Boissevain; Zwicker 84 f.[889]:

ταῦτα εἰποῦσα λαγὼν μὲν ἐκ τοῦ κόλπου προήκατο μαντείᾳ τινὶ χρωμένη, καὶ ἐπειδὴ ἐν αἰσίῳ σφίσιν ἔδραμε, τό τε πλῆθος πᾶν ἡσθὲν ἀνεβόησε, καὶ ἡ Βουδουῖκα τὴν χεῖρα ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνασα εἶπε· (2) ‚χάριν τέ σοι ἔχω, ὦ Ἀνδράστη, καὶ προσεπικαλοῦμαί σε γυνὴ γυναῖκα, οὐκ Αἰγυπτίων ἀχθοφόρων ἄρχουσα ὡς Νίτωκρις, οὐδ᾽ Ἀσσυρίων τῶν ἐμπόρων ὡς Σεμίραμις (καὶ γὰρ ταῦτ᾽ ἤδη παρὰ τῶν Ῥωμαίων μεμαθήκαμεν), (3) οὐ μὴν οὐδὲ Ῥωμαίων αὐτῶν ὡς πρότερον μὲν Μεσσαλῖνα ἔπειτ᾽ Ἀγριππῖνα νῦν δὲ καὶ Νέρων (ὄνομα μὲν ⟨γὰρ⟩ ἀνδρὸς ἔχει, ἔργῳ δὲ γυνή ἐστι· σημεῖον δέ ᾄδει καὶ κιθαρίζει καὶ καλλωπίζεται), ἀλλὰ ἀνδρῶν Βρεττανῶν, γεωργεῖν μὲν ἢ δημιουργεῖν οὐκ εἰδότων, πολεμεῖν δὲ ἀκριβῶς μεμαθηκότων, καὶ τά τε ἄλλα πάντα κοινὰ καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας κοινὰς νομιζόντων, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐκείνων τὴν αὐτὴν τοῖς ἄρρεσιν ἀρετὴν ἐχουσῶν. (4) τοιούτων οὖν ἀνδρῶν καὶ τοιούτων γυναικῶν βασιλεύουσα προσεύχομαί τέ σοι καὶ αἰτῶ νίκην καὶ σωτηρίαν καὶ ἐλευθερίαν κατ᾽ ἀνδρῶν ὑβριστῶν ἀδίκων ἀπλήστων ἀνοσίων, εἴ γε καὶ ἄνδρας χρὴ καλεῖν ἀνθρώπους ὕδατι θερμῷ λουμένους, ὄψα σκευαστὰ ἐσθίοντας, οἶνον ἄκρατον πίνοντας, μύρῳ ἀλειφομένους, μαλθακῶς κοιμωμένους, μετὰ μειρακίων, καὶ τούτων ἐξώρων, καθεύδοντας, κιθαρῳδῷ, καὶ τούτῳ κακῷ, δουλεύοντας. (5) μὴ γάρ τοι μήτ᾽ ἐμοῦ μήθ᾽ ὑμῶν ἔτι βασιλεύσειεν ἡ Νερωνὶς ἡ Δομιτία, ἀλλὰ ἐκείνη μὲν Ῥωμαίων ᾄδουσα δεσποζέτω (καὶ γὰρ ἄξιοι τοιαύτῃ γυναικὶ δουλεύειν, ἧς τοσοῦτον ἤδη χρόνον ἀνέχονται τυραννούσης), ἡμῶν δὲ σὺ ὦ δέσποινα ἀεὶ μόνη προστατοίης.‘ (7,1) τοιαῦτ᾽ ἄττα ἡ Βουδουῖκα δημηγορήσασα ἐπῆγε τοῖς Ῥωμαίοις τὴν στρατιάν· ἔτυχον γὰρ ἄναρχοι ὄντες διὰ τὸ Παυλῖνον τὸν ἡγεμόνα σφῶν εἰς νῆσόν τινα Μῶνναν ἀγχοῦ τῆς Βρεττανίας κειμένην ἐπιστρατεῦσαι. διὰ τοῦτο πόλεις τε δύο Ῥωμαϊκὰς ἐξεπόρθησε καὶ διήρπασε, καὶ φόνον ἀμύθητον, ὡς ἔφην, εἰργάσατο· τοῖς τε ἁλισκομένοις ἀνθρώποις ὑπ᾽ αὐτῶν οὐδὲν τῶν δεινοτάτων ἔστιν ὅ τι οὐκ ἐγίνετο. (2) καὶ ὃ δὴ δεινότατον καὶ θηριωδέστατον ἔπραξαν· τὰς γὰρ γυναῖκας τὰς εὐγενεστάτας καὶ

Nach diesen Worten ließ sie [= Boudica], indem sie sich einer Art der Weissagung bediente, einen Hasen aus ihrem Gewandbausch entlaufen. Als dieser in die Richtung rannte, die bei ihnen als glückverheißend gilt, brach die ganze Menge in ein Freudengeschrei aus und Boudica sprach, die Hände gen Himmel erhoben: (2) „Ich danke dir, Andraste, und rufe dich an, von Frau zu Frau. Ich herrsche weder über lastentragende Ägypter wie Nitokris, noch über handeltreibende Assyrer wie Semiramis (denn hiervon haben wir bereits durch die Römer erfahren), (3) und schon gar nicht über die Römer selbst wie einst Messalina, dann Agrippina und jetzt Nero (der zwar einen Männernamen trägt, tatsächlich aber eine Frau ist, wie sein Gesang, sein Kitharaspiel und seine Gesichtspflege offenbaren), sondern [ich herrsche] über britannische Männer, die sich nicht auf den Ackerbau oder ein Handwerk verstehen, dafür in der Kriegsführung gründlich ausgebildet wurden, und die alles, selbst Kinder und Frauen, für Gemeingut erachten, weswegen letztere auch eine den Männern gleiche Tugend besitzen. (4) Als Königin über derartige Männer und derartige Frauen flehe ich zu dir und bitte dich um den Sieg, die Rettung und die Freiheit gegenüber hochmütigen, ungerechten, unersättlichen und gottlosen Männern, wenn wir denn Menschen Männer nennen dürfen, die sich mit warmem Wasser waschen, künstlich zubereitete Leckerbissen essen, ungemischten Wein trinken, sich mit Myrrhe salben, auf weichen Polstern ruhen, mit Knaben (freilich verblühten) schlafen und einem Kitharaspieler, einem schlechten noch dazu, als Sklaven dienen. (5) Daher soll diese Domitia Nerona nicht länger über mich und euch gebieten, sie mag mit ihrem Gesang über die Römer herrschen (sie verdienen es freilich, einer solchen Frau als Sklaven zu dienen, deren Tyrannis sie schon so lange Zeit ertragen haben), für uns sollst du, Herrin, die alleinige Anführerin für immer sein.“ (7,1) Nachdem Boudica so zu ihrem Volk gesprochen hatte, führte sie das Heer gegen die Römer. Diese waren nämlich gerade führerlos, da sich ihr Oberbefehlshaber auf einem Feldzug gegen die bei Bri-

[888] Zum Kaiserkult in *Lugudunum* vgl. auch die Kommentare zu Strab. Geogr. 4, 3,2 [**37 T 5**], Suet. Cal. 20 [**58 T 3**]; Suet. Claud. 2,1 [**58 T 4**], Iuv. 1,30–44 [**60 T 1**].

[889] Lediglich zur Verdeutlichung des Kontextes zitiere ich von Dio/Xiphilinos mehr als Zwicker 84 f., der sich auf die Wiedergabe der religionshistorisch relevanten Passagen beschränkt hat.

εὐπρεπεστάτας γυμνὰς ἐκρέμασαν, καὶ τούς τε μαστοὺς αὐτῶν περιέτεμον καὶ τοῖς στόμασί σφων προσέρραπτον, ὅπος ὡς καὶ ἐσθίουσαι αὐτοὺς ὁρῷντο, καὶ μετὰ τοῦτο πασσάλοις ὀξέσι διὰ παντὸς τοῦ σώματος κατὰ μῆκος ἀνέπειραν. (3) καὶ ταῦτα πάντα, θύοντές τε ἅμα καὶ ἑστιώμενοι καὶ ὑβρίζοντες, ἔν τε τοῖς ἄλλοις σφων ἱεροῖς καὶ ἐν τῷ τῆς Ἀνδάτης μάλιστα ἄλσει ἐποίουν. οὕτω τε γὰρ τὴν Νίκην ὠνόμαζον καὶ ἔσεβον αὐτὴν περιττότατα.

tannien gelegene Insel *Mona* [j. Anglesey] befand. Daher konnte sie zwei römische Städte verwüsten und ausplündern und, wie ich schon sagte, ein unbeschreibliches Blutbad anrichten. Diejenigen, die in die Gefangenschaft der Britannier gerieten, mußten alle erdenklichen Torturen ertragen. (2) Das Schrecklichste und Bestialischste aber war Folgendes: Sie hängten die vornehmsten und hübschesten Frauen nackt auf, schnitten ihnen die Brüste ab und nähten diese an ihre Münder, sodaß es aussah, als würden sie ihre Brüste essen. Danach spießten sie die Frauen auf spitzen Pfeilen auf, die sie der Länge nach durch den ganzen Körper trieben. (3) Und all dies vollführten sie, während sie zugleich opferten, Gelage abhielten und sich Ausschweifungen hingaben, sowohl an ihren anderen heiligen Stätten als insbesondere im Hain der Andate [= Andraste]. So nannten sie nämlich ihre *Nike* [= Siegesgöttin] und verehrten sie über alle Maßen.

Diese Nachricht stammt aus Dios 62. Buch, dessen erster Teil dem Aufstand der Britannier unter Königin Boudica gewidmet ist.[890] Dio liegt uns in diesem Abschnitt nicht direkt, sondern nur in der Version des Xiphilinos vor. Der byzantinische Mönch dürfte aber aus seiner Vorlage gewisse Passagen recht ausführlich exzerpiert haben, wie gerade die lange Rede der Boudica (62, 3,1 – 6,5), von der hier nur etwa das letzte Viertel wiedergegeben ist, zeigt.[891] Wie unschwer zu erkennen ist, handelt es sich bei dieser Rede um eine von Dio fingierte Ansprache, die mit allen Mitteln der Rhetorik aufgeputzt ist. Die Boudica in den Mund gelegten Vorwürfe an die Adresse der Römer zeigen deutlich, daß sich Dio ihrer als Sprachrohr bedient, um seine persönliche Kritik an der eigenen Zivilisation zu äußern.[892] Er gestaltet die Königin der Icener zu einer „Repräsentantin einer Freiheit, die durch den Prinzipat aus Rom verschwunden war und für die nur noch jenseits der Reichsgrenzen gestritten wurde."[893] Trotz aller rhetorischen Stilisierung bietet Dio jedoch Details, die authentisch wirken und die überdies für die keltische Religionsgeschichte von Interesse sind.

Zunächst ist die von Boudica angerufene Göttin Ἀνδράστη zu nennen, die in der Forschung natürlich viel Aufmerksamkeit gefunden hat, aber auch für nicht wenig Kopfzerbrechen gesorgt hat. Häufig übersehen wird, daß bereits die handschriftliche Überlieferung des Theonyms problematisch ist. Die heute allgemein bevorzugte Schreibung Ἀνδράστη ist nämlich nur im Codex Coislinianus 320 (15. Jh.) belegt, wobei dort ein späterer Schreiber zu Ἀδράστη korrigiert hat. Die Lesart Ἀδράστη bietet auch

[890] Zu dieser Revolte vgl. Ronald SYME, Tacitus, 2. Bde., Oxford 1963 (ND der Ausgabe von 1958), II 762–766, Christoph M. BULST, The Revolt of Queen Boudicca in A. D. 60, Historia 10 (1961) 496–509, John C. OVERBECK, Tacitus and Dio on Boudicca's rebellion, AJPh 90 (1969) 129–145, DYSON (1971) 258–264, Nicholas J. REED, The Sources of Tacitus and Dio for the Boudicca Revolt, Latomus 33 (1974) 926–933, Michael ROBERTS, The Revolt of Boudicca (Tacitus, *Annals* 14.29–39) and the Assertion of *Libertas* in Neronian Rome, AJPh 109 (1988) 118–132, Peter KEHNE, Cartimandua, Boudica und Veleda: Auswärtige 'Frauenmacht' in der römischen Historiographie, Eos 88 (2001) 267–284, Juan Manuel GORDILLO MARTÍN, Boudicca según Dión Cassio: el retrato alegórico de la «Gran Reina» mítica, in: Carmen Alfaro GINER – Manel GARCÍA SÁNCHEZ – Mónica ALAMAR LAPARRE (Hgg.), Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre 'La Mujer en la Antigüedad' (Valencia, 28–30 abril, 1999 y 12–14 abril, 2000), Valencia 2002, 77–90 und die Monographien von WEBSTER – DUDLEY (1962) und WEBSTER (1999). S. auch den Kommentar zu Tac. ann. 14, 30,1–3 [**56 T 16**].

[891] Trefflich bemerkt SYME, a.a.O. II 763 A. 6: „It should of course be borne in mind that ‚Dio' here is Xiphilinus' version. But Xiphilinus cannot be blamed for monstrosities like Boudicca's oration." Zu dieser Rede vgl. auch OVERBECK, a.a.O. 136, ZECCHINI (1984a) 93 + A. 82, KEHNE, a.a.O. 278.

[892] S. dazu auch die Bemerkungen von Alessandro GALIMBERTI, in: Cassio Dione, Storia romana, vol. VI (libri LVII–LXIII), introduzione di Marta SORDI, traduzione di Alessandro STROPPA, note di Alessandro GALIMBERTI, Mailand 1999, 458–461 AA. 18–20 und Barbara KUHN-CHEN, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2002, 239 f.

[893] KEHNE, a.a.O. 279.

der Codex Vaticanus 145 (15. Jh.), die zweite der erhaltenen Xiphilinoshandschriften.[894] Zusätzlich verkompliziert wird die Sache noch dadurch, daß der Göttername nur wenige Sätze später (62, 7,3), und diesmal in beiden Handschriften übereinstimmend, in der Form Ἀνδάτης (Gen.) erscheint.[895] Aus dem Kontext geht zweifelsfrei hervor, daß mit Ἀνδάτη und Ἀνδράστη (respektive Ἀδράστη) dieselbe Göttin gemeint sein muß.[896] Kaum zu entscheiden ist hingegen, wie die richtige Form des nur bei Dio/Xiphilinos belegten Theonyms anzusetzen ist. Gerade fremdländische Eigennamen sind sehr anfällig für Korruptelen, da bereits die antiken Autoren und erst recht deren mittelalterliche Kopisten mit diesen häufig nichts anzufangen wußten. Abschreibfehler und unbewußte Angleichungen an ähnlich klingende Wörter im Griechischen (oder Lateinischen) sind immer in Rechnung zu stellen. So könnte im Fall der vorliegenden Stelle die Variante Ἀδράστη vielleicht von griech. ἄδραστος ‚unentrinnbar' beeinflußt worden sein. Für die Schicksalsgöttin *Nemesis* ist etwa der Beiname Ἀδράστεια belegt. Auch die Etymologie hilft bei der Rekonstruktion der richtigen Namensform bei Ἀνδράστη/Ἀδράστη/Ἀνδάτη nicht wirklich weiter. Häufig kann man in der einschlägigen Literatur lesen, der GN würde soviel wie ‚die Unbesiegte' oder dergleichen bedeuten.[897] Diese Behauptung beruht wohl nur auf der von Dio/Xiphilinos vorgenommenen Gleichsetzung mit der griechischen Siegesgöttin *Nike* (62, 7,3: οὕτω τε γὰρ τὴν Νίκην ὠνόμαζον ...). Auf eine überzeugende Etymologie aus dem Keltischen vermag sich diese Deutung freilich nicht zu stützen.[898]

In eine ganz andere Richtung geht ein Vorschlag, der bereits vor fast dreihundert Jahren von Dom Jacques Martin geäußert wurde und der sich seit damals noch des öfteren in der Literatur wiederfindet, nämlich Ἀνδράστη/Ἀδράστη/Ἀνδάτη mit der inschriftlich belegten Göttin *Andarta* gleichzusetzen.[899] Die Verehrung der fast immer als *dea Augusta Andarta* bezeichneten Gottheit ist durch insgesamt sieben Weihungen bezeugt, die alle in oder bei der nach ihr benannten Stadt *Dea Augusta Vocontiorum* (j. Die, dép. Drôme) gefunden wurden.[900] Der Name *And-*

[894] S. dazu Ursulus Philippus Boissevain, Cassii Dionis Cocceiani historiarum romanarum quae supersunt, vol. III, Berlin 1901, 46 app. crit.: „27 ὧ Ἀνδράστη C (sed ὧ et ἀν lectu difficilia ex correctura m^1, ἀδράστη fuit); ὧ ἀδράστη V, cf. c. 7, 3." – Zum handschriftlichen Befund vgl. auch die Bemerkungen bei Camille Jullian, Notes gallo-romaines I. Sainte Victoire, dea Victoria, Andarta, REA 1 (1899) 47–50, spez. 49 + A. 4.

[895] S. dazu Boissevain, a.a.O. 48 app. crit., Jullian, a.a.O. 49 + A. 5.

[896] Vgl. etwa Maximilian Ihm, Andrasta, RE I.2 (1894) 2135, Dottin (1904) 19, Windisch (1912) 73, 102, Dottin (1915) 313, Krause (1929) 7, Evans (1967) 140, Werner Eisenhut, Andrasta, KlP I (1979) 345, Marion Euskirchen, Andraste, DNP I (1996) 687.

[897] Holder I 151: „**An-dras-tā** *britt. sigesgöttin*, *fem. von* an-drasto-s (*ai.* a-dhr̥sh-ta-s) *unbesigbar*, *von verneinungspartikel* an- *und* dras-to-s *part. perf. pass.* √ dras *aus* dhras *ai.* dhr̥sh, dharsh (*opprimere*, *vincere*) ...". – Botheroyd – Botheroyd (1992) 19: „Andraste, »die Unbesiegbare«, ...". – John Thomas Koch, in: Koch – Carey (1995) 37 übersetzt: „Raising her had to the sky, Boudīcā said: 'I thank you, Andrastā [the "Unconquered" goddess], ...'". – Birkhan (1997) 652: „... die Kriegsgöttin *Andrasta* 'die Unbesiegte?' ...". – Webster (1999) 95: „... the word seems to mean 'the unconquerable'." – Vgl. auch Grenier (1945b) 298, Birley (1986) 64, Webster (1986) 54, Marco Simón (1993c) 174 A. 54, Green (1997a) 32, MacKillop (2000) 16.

[898] Vgl. die an Holder I 151 geübte Kritik bei Christian-Joseph Guyonvarc'h, Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XXXIX 134. La « pierre », l' « ours » et le « roi ». Gaulois ARTOS, irlandais *art*, gallois *arth*, breton *arzh*, le nom du roi ARTHUR. *Annexes*: I. ANDARTA, Celticum 16 (1967) 215–238, spez. 235. – Wie mir Dr. David Stifter freundlicherweise erklärte, hat Holder den Namen falsch analysiert: Die Wurzel ist aind. *dhr̥ṣ-* ‚wagen', ‚kühn sein' < idg. *d^hers-* ‚Mut fassen'; *adhr̥ṣṭa-* heißt demnach ‚der an den sich keiner heranwagt', dessen Rekonstrukt **n̥d^hr̥sto-* übrigens tatsächlich lautgesetzlich **andarto-* ergibt, also *Andarta* erklären könnte. Allerdings gibt es die Wurzel *d^hers-* sonst im Keltischen nicht, oder anders gesagt: Die Bedeutung ‚unbesiegt', ‚unbesiegbar' beruht auf einer rein innerindischen Entwicklung.

[899] Martin (1727) II 12 [non vidi; vgl. aber Jullian, a.a.O. 50 A. 1: „L'idée de rapprocher ces deux déesses se trouve chez dom Martin (*Religion des Gaulois*, t. II, p. 12), dont l'ingeniosité n'est pas toujours malheureuse."]. – Ein weiterer früher Vertreter dieser Gleichsetzung ist Jacob Becker, Beiträge zur römisch-keltischen Mythologie, Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande (1867) 90–121, spez. 103: „Wenn nicht Alles trügt, so ist diese *kriegerische Siegesgöttin* (Victoria) der Britannier identisch mit der durch eine Reihe von Inschriften aus Südfrankreich beurkundeten Dea ANDARTA, von der sich freilich in Britannien selbst bis jetzt keine Denkmäler gefunden haben." – Für Guyonvarc'h, a.a.O. 235 ist *Andraste* einfach „une forme populaire ou tardive d'*Andarta*, par métathèse de *-ar-* et modification du suffixe (*t* > *-st-*)". – Mehr oder minder entschieden für eine Identifikation treten auch folgende Forscher ein: Jullian (1903b) 26, Windisch (1912) 102, Reinach, A. (1913) 256, Krause (1929) 7, Clemen (1941/42) 126 + A. 3, Grenier (1945b) 298, MacCulloch (1948) 31, Duval (1957) 57, de Vries (1961) 114 + A. 3, 137 + A. 129, Zecchini (1984a) 94 A. 84, Green (1992a) 28, Marco Simón (1993c) 174 A. 54, Ellis (1996) 98, Green (1997a) 32.

[900] Die Belege (CIL XII 1554–1560) sind zusammengestellt bei Holder I 138, Jufer – Luginbühl (2001) 21 f.; vgl. auch Maximilian Ihm, Andarta dea, RE I.2 (1894) 2120, Marco Simón (1993c) 174 A. 54.

arta ist aus dem gall. Präfix **and*(*e*)- ,sehr' und dem fem. Substantiv **artā* ,Bärin' (vgl. air. *art*, kymr. *arth* ,Bär') komponiert; er dürfte entweder ,große, mächtige Bärin'[901] oder, wenn man das Wort als Bahuvrihi-Kompositum auffaßt, ,in sich einen Bären habend'[902] bedeuten. Da nach Ausweis der epigraphischen Zeugnisse *Andarta* eine nur im Gebiet der *Vocontii* verehrte Lokalgöttin war, besitzt die Identifizierung mit der britannischen *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* m. E. wenig Wahrscheinlichkeit. Sie beruht lediglich auf dem ähnlichen Klang beider Namen und muß daher äußerst fraglich bleiben.[903] Dieselben Bedenken habe ich bei der von einigen Forschern vorgeschlagenen Gleichsetzung von *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* mit der *dea Ancasta*, die auf einer einzigen Inschrift aus dem südenglischen Bittern bei Southampton belegt ist.[904] Derartige Identifizierungsversuche mögen verlockend sein, sie sind nach derzeitigem Wissensstand jedoch nicht verifizierbar. Angesichts der unsicher überlieferten Namensform des Theonyms bei Dio/Xiphilinos ist hier mehr Zurückhaltung geboten.[905]

Da Boudica *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* vor einer entscheidenden Schlacht um Beistand anruft, dürfte sie wohl eine für den Krieg zuständige Göttin gewesen sein. Ob sie lediglich von den *Iceni* oder auch von anderen keltischen Stämmen verehrt wurde, läßt sich aufgrund der vorhandenen Evidenz nicht entscheiden.[906] Spekulativ müssen m. E. auch weiterreichende Überlegungen über das Wesen der *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* bleiben. So hat man sie mit dem recht diffusen Begriff „Muttergöttin" etikettiert, womit jedoch nicht viel gewonnen ist.[907] Da *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* bei Dio/Xiphilinos mit der griechischen *Nike* (= lat. *Victoria*) identifiziert wird, hat Camille Jullian vermutet, der für die britannische Provinzhauptstadt *Camulodunum* bezeugte römische Kult der *Victoria* wäre als bewußte Adaption dieser älteren einheimischen Siegesgöttin anzusehen.[908] Gegen diese Annahme spricht jedoch, daß auch in anderen Provinzen der Kaiserkult auf das Engste mit dem Kult für die römische *Victoria* assoziiert war[909], folglich auch in Britannien keine spezifisch keltische Komponente zu erwarten ist.

Interesse verdient die vorliegende Stelle auch als Beleg für eine Form der keltischen Divination: Boudica soll einen Hasen freigelassen haben, dessen Lauf in die glückverheißende Richtung (nach rechts?[910]) einen für die Britannier günstigen Schlachtenausgang prophezeite. Obgleich diese spezielle Art der Zukunftsdeutung sonst nirgends belegt ist, gibt es keinen Anlaß, Dios Angaben in diesem Punkt zu bezweifeln.[911] Die Information wirkt authentisch. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine bei Caesar überlieferte Notiz, wonach die Britannier den Verzehr von Hasen, Hühnern oder Gänsen für ein Sakrileg erachten.[912] Dieses sicher religiös motivierte Speisetabu könnte viel-

901 So etwa d'Arbois de Jubainville (1906) 158, Holder III 610, Dottin (1915) 313 f., Guyonvarc'h, a.a.O. 234, Ross (1967) 435, Maier (1994) 19, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 462, Delamarre (2001) 48, Maier (2001a) 195 A. 181, de Bernardo Stempel [2007b] 73.

902 So die Deutung von Schmidt (1957) 58, Birkhan (1970) 437 + A. 1190a und Birkhan (1997) 711.

903 Diese skeptische Position findet sich nur sehr vereinzelt in der Literatur, etwa bei Maximilian Ihm, Andrasta, RE I.2 (1894) 2135: „Sonst wird die Göttin nicht erwähnt, und es ist mindestens sehr gewagt, sie mit der *Andarta* der Vocontier für identisch zu erklären ...". – Ablehnend auch Maier (1994) 20: „Einige Autoren haben in der Bezeichnung A[ndrasta] eine Verballhornung des Namens [...] Andarta gesehen. Diese Vermutung entbehrt jedoch einer soliden Grundlage." Ähnlich auch Maier (2001a) 195 A. 181.

904 CIL VII 4 = RIB 97: *deae*/ *Anca*/*stae G*/*eminu*/*s Mani*/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); zu dieser Göttin s. die knappen Ausführungen bei Maximilian Ihm, Ancasta dea, RE I.2 (1894) 2101, Ross (1967) 268, 297 A. 5, Webster (1986) 54, de Bernardo Stempel [2010] 108. – Bereits Becker, a.a.O. 103 A. 31 fühlte sich beim Namen der *Andrasta* an den der Göttin *Ancasta* erinnert. – Birkhan (1997) 652 vermerkt zu *Andrasta*: „Sollte sie etwa *Ancasta* geheißen haben?" – Olmsted (1994) 410 f. schlägt vor, *Andrasta* in **Andcasta* zu emendieren, woran er weiterreichende etymologische Spekulationen knüpft.

905 Ein Beispiel für den sorglosen Umgang mit der vorhandenen Evidenz liefert Green (1997a) 32: „Dio Cassius speaks at some length of the native British war-goddess Andraste, who was venerated by Boudica and the Iceni. Her name, which is philologically related to that of the Gaulish goddess Andarta, may mean 'unconquerable'." Wenn man *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* mit der Bärengöttin *Andarta* verbindet, kann man nicht gleichzeitig für eine Bedeutung ,die Unbesiegbare' eintreten.

906 Wie Birley (1986) 64 zu Recht betont.

907 Etwa von Kenner (1989) 885 f. und Botheroyd – Botheroyd (1992) 19.

908 Literarisch belegt bei Tacitus (ann. 14, 32,1 [**56 T 17**]: *Camuloduni simulacrum Victoriae*). – Jullian (1926) IV 171 A. 2: „Je croirais volontiers que, si on a choisi la Victoire, c'est pour adapter à une déesse romaine le culte indigène d'une Victoire nationale (Dion, LXII, 6, 2; 7, 3 ...)." Zustimmend Zecchini (1984a) 90 f. + A. 69; 93.

909 S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Liv. per. 139 [**36 T 24**].

910 Für diese Richtung spräche, daß bei den antiken Kelten (wie bei den Römern) die rechte Seite als glückbringende und die linke als unglückbringende gegolten haben dürfte. S. dazu ausführlich den Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 15 = Athen. 4, 36 [**20 T 1**].

911 So zutreffend Zecchini (1984a) 93 f.

912 Caes. bell. Gall. 5, 12,6 [**23 T 9**]: *leporem et gallinam et anserem gustare fas non putant*.

leicht mit der Verwendung des Hasen als Orakeltier in Verbindung stehen.[913] Unklar bleibt dagegen, ob das Tier eine besondere Beziehung zu *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* besitzt, wenngleich der Kontext diese Vermutung nahezulegen scheint.[914] Zwingend ist das nicht, da diese Art der Weissagung auch unabhängig vom Kult der *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* praktiziert worden sein kann. Zweifellos falsch ist aber die gelegentlich zu lesende Behauptung, Boudica hätte der Göttin den Hasen als Opfer dargebracht.[915] Davon ist bei Dio/Xiphilinos mit keinem Wort die Rede. Dessen Bericht wurde übrigens auch von der Kunst rezipiert. So ist auf einem Holzschnitt in Raphael Holinsheds erstmals 1577 publiziertem Buch *Chronicles of England*, *Scotland*, *and Ireland* eine Darstellung von Boudica zu sehen, die nicht nur unverkennbar die Gesichtszüge von Königin Elisabeth I., sondern auch einen Hasen unter ihrem Arm trägt.[916]

Im Anschluß an das erfolgreiche *omen* richtet Boudica ein längeres Gebet an ihre Schutzgottheit, wobei sie die Hände gen Himmel ausbreitet (62, 6,1: ἡ Βουδουῖκα τὴν χεῖρα ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνασα εἶπε). Die Königin nimmt hier den Bitt- und Betgestus ein, der zwar für andere Kelten gleichfalls belegt ist[917], aber eben auch für Griechen und Römer typisch ist, sodaß Dio hier die Verhaltensnorm seiner eigenen Kultur einfach übertragen haben könnte. Boudicas Gebet selbst ist, wie bereits gesagt, nicht authentisch. Vermerkt sei nur, daß unter den hier strapazierten ethnographischen Topoi auch derjenige zu finden ist, die Britannier würden Frauengemeinschaft üben. Vergleichbare Nachrichten über kommunenartige Formen des familiären Zusammenlebens auf den britischen Inseln liefern bereits Caesar, dann Strabon und später auch Dio, der in anderem Zusammenhang diese Sitte den Maeaten und Kaledoniern zuschreibt.[918]

Von religionsgeschichtlicher Bedeutung sind dann wieder einige Ausführungen im siebten Kapitel. Hier wird zunächst von den grausamen Folterungen berichtet, denen die kriegsgefangenen Römer unterworfen wurden. Als Beispiel besonderer Bestialität wird die Behandlung von vornehmen Römerinnen herausgegriffen: Den nackt aufgehängten Frauen wurden die Brüste abgeschnitten und diese an ihre Münder genäht, anschließend trieb man spitze Pfeiler der Länge nach durch deren Körper. Dies alles betrieben sie, so heißt es weiter (§ 3), „während sie zugleich opferten, Gelage abhielten und sich Ausschweifungen hingaben, sowohl an ihren anderen heiligen Stätten als insbesondere im Hain der *Andate* [= *Andraste*] (ἔν τε τοῖς ἄλλοις σφων ἱεροῖς καὶ ἐν τῷ τῆς Ἀνδάτης μάλιστα ἄλσει)." Mit dieser grauenerregenden Schilderung verfolgte Dio (respektive seine Quelle) zweifellos den Zweck, die Britannier als besonders unzivilisierte Barbaren zu charakterisieren, die sich durch ihr blutrünstiges Verhalten selbst ins Unrecht setzten.[919] Auch Tacitus weiß, wenngleich viel knapper, von der brutalen Vorgangsweise der Britannier zu berichten: Diese machten oder verkauften keine Kriegsgefangenen, noch trieben sie einen im Krieg üblichen Handel, vielmehr beeilten sie sich mit Mord, Galgen, Feuer und Kreuz, gleichsam als wüßten sie, daß sie die Todesstrafe erleiden würden, aber erst nach vorweg geübter Rache.[920] Das bei Tacitus vorherrschende Motiv für diese Hinrichtungen ist Rache für das von seiten der Römer erlittene Unrecht. Dio hingegen vermittelt den Eindruck, daß die römischen Frauen zu Ehren der Götter, insbesondere der Göttin *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* geopfert wurden. Den unterschiedlichen Akzentsetzungen in den beiden antiken Berichten entsprechen die Divergenzen in der modernen Beurteilung. Einige Forscher sehen hierin lediglich

[913] Vgl. dazu Windisch (1912) 12 + A. 2, Jullian (1903b) 39 f., Reinach (1905–1923) I 50, Zecchini (1984a) 93 f. – Zur religiösen Bedeutung des Hasen s. auch die Bemerkungen bei Ross (1967) 435 f., Green (1986a) 184 f., Green (1997a) 32, Marco Simón (1999a) 10 + A. 64, Gordillo Martín, a.a.O. 87, Meid [2007] 118 f.

[914] So sprechen Botheroyd – Botheroyd (1992) 19, s. v. *Andraste* vom „Mond- und Fruchtbarkeitscharakter des ihr heiligen Tieres".

[915] Green (1986a) 185 spricht vom Hasen „as a sacrifice to the British war-goddess Andraste." Ebenso Green (1998) 29: „Auch Königin Boudicca (Mitte 1. Jhdt. n. Chr.) opferte ihrer Siegesgöttin einen Hasen." – MacKillop (2000) 16: „... hares were sacrificed to her [sc. *Andraste*]."

[916] S. dazu Stuart Piggott, Ancient Britains and the Antiquarian Imagination, New York 1989, 84 f., Birkhan [2009] 448.

[917] So etwa durch Pol. 3, 62,8 [**16 T 7**]: τὰς χεῖρας ἐξαίροντες, εὔχοντο τοῖς θεοῖς, Caes. bell. Gall. 7, 47,5 [**23 T 26**]: *matres familiae de muro vestem argentumque iactabant et pectore nudo prominentes passis manibus obtestabantur Romanos*, *ut sibi parcerent* ..., Tac. ann. 14, 30,1 [**56 T 16**]: *druidaeque circum*, *preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes*; vgl. auch Caes. bell. Gall. 2, 13,3; 7, 48,3 und die Bemerkungen von Jullian (1903b) 7 f., 58 A. 5, Dottin (1904) 32, MacCulloch (1911) 246, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 52 f. A. 30, Maier (2001a) 118, 205 A. 316.

[918] Caes. bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**], Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**], Cass. Dio 76, 12,2 [**85 T 12**]; s. dazu Günnewig (2000) 140.

[919] Vgl. dazu auch Günnewig (2000) 143.

[920] Tac. ann. 14, 33,2: *neque enim capere aut venundare aliudve quod belli commercium*, *sed caedes patibula*, *ignes cruces*, *tamquam reddituri supplicium*, *at praerepta interim ultione*, *festinabant*. – Zu den diversen Foltermethoden der Britannier vgl. weiter unten die Angaben in der Rede des Suetonius Paullinus bei Cass. Dio 62, 11,4 [**85 T 9**], bei der freilich rhetorische Übertreibungen in Rechnung zu stellen sind.

einen profanen Racheakt für die schändliche Mißhandlung der königlichen Familie durch die Römer, dem keinerlei religiöse Bedeutung zuzumessen sei.[921] Genau genommen sagt auch Cassius Dio nicht, daß es sich bei den römischen Frauen um Opfer handelt, sondern nur, daß die Britannier zeitgleich mit deren Hinrichtung in ihren heiligen Hainen opferten (θύοντές τε ἅμα ...). Welcher Art diese Opfer waren, ob menschliche, tierische oder unblutige, wird nicht präzisiert.[922] Andere Forscher betonen dagegen das religiöse Moment, ohne deswegen Rache als Beweggrund auszuschließen.[923] So urteilt beispielsweise Miranda Jane Green: „Dio sagt zwar nicht ausdrücklich, Andraste sei durch Menschenopfer gnädig gestimmt worden, impliziert aber, die ermordeten römischen Frauen seien selbst Opfer gewesen“[924]. Für eine rituelle Deutung könnte auch sprechen, daß den Römerinnen die Brüste abgeschnitten wurden. Wie Claude Sterckx jüngst gezeigt hat, ist diese Sitte (Mastektomie) vereinzelt auch für andere keltische und nichtkeltische Völker belegt.[925] Die „ablation rituelle des seins“ habe jedenfalls „rien d'exceptionnel. Tout comme la décapitation des ennemis mâles, elle apparaît fréquemment à travers le monde.“[926] Sterckx zufolge sei diese rituelle Verstümmelung als eine Art symbolischer Kastration zu verstehen, die in dem hinlänglich bezeugten Brauch, dem männlichen Feind den Kopf abzuschlagen, eine Entsprechung finde. Eine sichere Entscheidung für eine der beiden Deutungen wird sich anhand des vorhandenen Quellenmaterials kaum treffen lassen. Erschwerend kommt hinzu, daß die Grenzen zwischen Hinrichtungen und Opferungen oftmals fließend sind.[927]

Ausgehend von der vorliegenden Stelle sind einige moderne Forscher zu der Ansicht gelangt, Boudica wäre eine Priesterin oder gar Druidin gewesen.[928] Mit solchen Urteilen sollte man vorsichtiger sein. Nur weil die Königin vor der Schlacht eine Form der Divination bemühte und ein Gebet an *A*(*n*)*d*(*r*)*a*(*s*)*te* richtete, muß sie nicht gleich als Priesterin angesehen werden.[929] Auch der galatische Fürst Deiotaros ist kein Priester, nur weil er vor wichtigen Ereignissen persönlich Beobachtungen des Vogelflugs anstellte.[930] Boudica mag sich mit dem Charisma der göttlich inspirierten Anführerin umgeben haben, vergleichbar dem Boier Mariccus und dem Keltiberer Olyndicus.[931] Das berechtigt aber keineswegs zu der Annahme, sie wäre Mitglied einer Priesterschaft gewesen. Für völlig verfehlt halte ich es, sie zur Druidin zu machen, da es für die Existenz von weiblichen Druiden in der Antike überhaupt keinen einzigen zuverlässigen Beleg gibt.[932]

[921] So urteilt de Vries (1961) 224: „Von einem eigentlichen Opfer kann man in diesem Fall freilich kaum sprechen; es ist eher die furchtbare Rache eines aufs tiefste beleidigten Weibes.“ – In diesem Sinn äußert sich auch Euskirchen, a.a.O. 687: „Die gleichzeitige Schändung gefangener röm[ischer] Frauen ist nicht als Opferritus, sondern als Rache der zuvor von den Römern geschändeten Königin aufzufassen ...“.

[922] Ganz richtig vermerkt García Quintela (1991a) 29 zur vorliegenden Stelle: „... allí se describen con cierto deleite las torturas practicadas sobre nobles prisioneras; pero no se dice que fuesen sacrificios, ni que los sacrificios realizados fuesen humanos“.

[923] Von Opfern sprechen etwa Jullian (1903b) 55–57, 84 AA. 2 f., Dottin (1904) 33 f., MacCulloch (1911) 198, Windisch (1912) 73, Clemen (1941/42) 133 f., Anthony Birley, Life in Roman Britain, London-New York 1964, 137, Zecchini (1984a) 94 + A. 85, Green (1986a) 21, Green (1997a) 32 f., Vendryes (1997) 93 f., Marco Simón (1999a) 5 + A. 30.

[924] Green (1998) 79 f.

[925] S. dazu ausführlich Sterckx [2005] 127–133 mit weiteren Belegen; vgl. auch den Kommentar zu Hieron. adv. Iovinianum 2, 7 [**116 T 1**].

[926] Sterckx [2005] 129.

[927] Henig (1984) 23: „It is not easy to separate the atrocities attributed for instance to the followers of Boudica from religious activities.“ – Man vgl. auch die interessante Beobachtung von Dyson (1971) 261: „Such massacres, with or without religious associations, are often characteristic of the early stages of nativistic rebellions.“

[928] Bereits Jullian (1903b) 101 A. 7 vermerkt, „que cette reine bretonne agit à la fois comme prêtresse et comme chef d'armée“. – Auch für MacCulloch (1911) 161 hatte Boudica „priestly functions.“ – Etwas vorsichtiger ist Bulst, a.a.O. 499, der ihr nur eine „semi-religious position“ attestiert. – Viel weiter geht Ellis (1996) 98: „Dio Cassius zufolge erscheint Boadicea [sic!] als Priesterin der Göttin »Andrasta«, die als Siegesgottheit beschrieben wird. [...] Somit könnte man die These vortragen, Boadicea sei nicht nur eine Königin gewesen, sondern auch eine Druidin.“ – Für Gordillo Martín, a.a.O. 81 vereinigt Boudica „en su persona las virtudes religiosas de la sacerdotisa, el furor guerrero y la capacidad para el liderazgo y la jefatura política.“

[929] Das hat bereits Kendrick (1927) 96 ganz richtig gesehen: „We cannot assume, therefore, that anyone performing a religious rite, or practising divination, in the Keltic lands was a member of the druidic order; in England, for example, it seems that Boadicea herself exercised certain priestly functions, and no one has yet thought of calling her a druidess.“ – Ablehnend äußert sich auch Kehne, a.a.O. 278 A. 46.

[930] S. dazu ausführlich den Kommentar zu Cic. de div. 1, 15,25–27 [**24 T 7**].

[931] Tac. hist. 2, 61 [**56 T 8**] (Mariccus) und Flor. 1, 33 = 2, 17,13 f. [**64 T 6**] (Olyndicus); vgl. dazu auch Dyson (1971) 262.

[932] Eine ausführliche Diskussion der vermeintlichen Belege für „Druidinnen“ bringe ich im Kommentar zur HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**], vgl. ferner HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**], Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**] und Hofeneder [2008a] 63–87 = Hofeneder [2009] 81–94.

85 T 9 [F ?] Cassius Dio 62, 11,4

III p. 50,4–8 Boissevain:

ἂν δὲ δὴ παρ᾽ ἐλπίδα τι συμβῇ (οὐδὲ γὰρ ⟨οὐδὲ⟩ τοῦτ᾽ εἰπεῖν ὀκνήσω), ἄμεινόν ἐστι μαχομένους ἡμᾶς ἀνδρείως πεσεῖν ἢ ἁλόντας ἀνασκολοπισθῆναι, τὰ σπλάγχνα τὰ ἑαυτῶν ἐκτμηθέντα ἰδεῖν, πασσάλοις διαπύροις ἀναπαρῆναι καὶ ὕδατι ζέοντι τηκομένους ἀπολέσθαι, καθάπερ ἐς θηρία τινὰ ἄγρια ἄνομα ἀνόσια ἐμπεπτωκότας.

Falls der Ausgang jedoch wider unsere Erwartung ausfallen sollte (denn ich möchte nicht zögern, auch diese Möglichkeit anzusprechen), dann wäre es für uns besser, tapfer kämpfend zu fallen, als in Gefangenschaft aufgepfählt zu werden, die aus unseren Leibern herausgeschnittenen Eingeweide sehen zu müssen, an glühenden Stäben aufgespießt zu werden und in siedendem Wasser gekocht zu sterben, kurz gesagt, Leiden mitzumachen, wie wenn wir unter gesetz- und gottlose Bestien geraten wären.

Sprecher dieser Worte ist C. Suetonius Paullinus, der Statthalter Britanniens zur Zeit des von Boudica angeführten Aufstandes. Vor der entscheidenden Schlacht gegen die Britannier legt Cassius Dio, der hier nur im Auszug des Xiphilinos erhalten ist, dem römischen Feldherrn drei fiktive Reden (62, 9,1 – 11,5) in den Mund, mit denen er seine zahlenmäßig stark unterlegenen Soldaten zum Kampf motiviert haben soll. Der Steigerung der Kampfbereitschaft dient auch das an vorliegender Stelle gebrachte Argument des Paullinus: In der gegenwärtigen Situation wäre es für die Römer in jedem Fall besser, einen heldenhaften Schlachtentod zu erleiden, als den Britanniern lebendig in die Hände zu geraten, da diese ihre Kriegsgefangenen unter grausamsten Foltern hinrichten würden. Mit merklicher Freude am makabren Detail evoziert Dio hier ein Horrorszenario, das natürlich rhetorisch maßlos übersteigert ist. Dennoch sind die Schilderungen nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern beziehen sich auf die knapp zuvor berichteten Greueltaten, die römische Frauen in britannischer Gefangenschaft erleiden mußten (Cass. Dio 62, 7,1–3 [**85 T 8**]).[933] Wie ich bereits im dortigen Kommentar dargelegt habe, ist es in der Forschung umstritten, ob diese brutalen Maßnahmen als ganz profane und lediglich von Rache diktierten Hinrichtungen oder vielmehr als religiös motivierte Menschenopfer zu interpretieren sind. Trifft die zweite Deutung zu, dann ließen sich auch die im vorliegenden Zeugnis genannten Torturen als Bestandteile solcher Opferzeremonien verstehen. Zu bedenken ist freilich die stark rhetorische Natur der ganzen Passage, sodaß auf Dios Detailangaben in Paullinus' Rede m. E. nur sehr wenig zu geben ist.

85 T 10 Cassius Dio 62, 12,6

III p. 51,4 f. Boissevain = Zwicker 85:

..., ἀποθανούσης δὲ ἐν τούτῳ τῆς Βουδουίκης νόσῳ ἐκείνην μὲν δεινῶς ἐπένθησαν καὶ πολυτελῶς ἔθαψαν, ...

Inzwischen verstarb jedoch Boudica an einer Krankheit. Die Britannier betrauerten sie tief und bestatteten sie auf kostspielige Weise.

Diese kurze Mitteilung über den Tod der Icenerfürstin Boudica stammt aus den von Xiphilinos angelegten Exzerpten aus Cassius Dio. Unmittelbar zuvor wird von einer großen Schlacht zwischen Britanniern und Römern berichtet.[934] Letztere waren zwar siegreich, aber die Vernichtung des Gegners war nicht vollständig. Viele Britannier konnten nämlich entkommen und begannen sich erneut zum Kampf gegen die Römer zu rüsten. In dieser Situation verstarb jedoch Boudica. Erst der Tod ihrer Anführerin bewirkte, daß sie sich wirklich besiegt fühlten und den Widerstand endgültig aufgaben. Von dieser Darstellung der Ereignisse bei Cassius Dio unterscheidet sich jene bei Tacitus in einigen wesentlichen Punkten. Dieser weiß von einer alles entscheidenden Schlacht zu berichten, in der nicht weniger als 80 000 Britannier, aber nur vierhundert Römer gefallen seien. Von Boudica heißt es, sie habe

[933] Zum ‚Pfählen' (ἀνασκολοπισθῆναι) vgl. bereits meine Bemerkungen im Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,6 [**20 T 15**], spez. Bd. I 154 A. 889.

[934] Vgl. dazu auch oben den Kommentar zu Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3 [**85 T 8**].

ihr Leben durch Gift beendet.[935] Es ist ganz offensichtlich, daß Tacitus und Cassius Dio zwei verschiedenen Quellen folgten.[936] Bei Tacitus sind die Römer den Britanniern haushoch überlegen. Außerdem gibt die bei ihm faßbare Version vom Selbstmord Boudicas, der an Kleopatra und diverse Stoiker gemahnt, ein sehr wirkungsvolles Ende ab. Dagegen bildet Boudicas tödliche Erkrankung bei Cassius Dio gleichsam eine Antiklimax.[937] Welcher Variante man den Vorzug gibt, bleibt natürlich bis zu einem gewissen Grad eine Geschmacksfrage. Vertrauenswürdiger erscheint mir jedoch der undramatische Bericht Dios.[938]

Für unsere Fragestellung entscheidend ist aber nicht die Todesart, sondern daß die von ihren Landsleuten tief betrauerte Boudica aufwendig bestattet wurde. Dieses nur von Dio/Xiphilinos überlieferte Detail hat Johannes Zwikker zur Aufnahme der Stelle in seine Sammlung veranlaßt, handelt es sich doch um einen der raren literarischen Belege für keltisches Totenbrauchtum.[939] Freilich ist die knapp gehaltene Schilderung nicht sonderlich aussagekräftig. Unabhängig von dem vorliegenden Textzeugnis hat man jedoch vermutet, daß Boudica nach ihrem Tod als Heroin oder gar Göttin verehrt wurde. Grundlage für diese Annahme ist ein 1921 in Bordeaux gefundener und auf das Jahr 237 n. Chr. datierter Weihealtar, der von Marcus Aurelius Lunaris, einem *sevir Augustalis* der britannischen Städte *Eboracum* (j. York) und *Lindum* (j. Lincoln), zu Ehren *deae Tutel*(*a*)*e Boudig*(?) in *Burdigala* (j. Bordeaux) gestiftet wurde.[940] Paul Courteault, Pierre Wuillaumier und andere haben die Abkürzung *Boudig* als *Boudig*(*ae*) aufgelöst und dies mit dem Namen der icenischen Fürstin Boudica in Verbindung gesetzt.[941] Das inschriftliche *Boudig*(*a*) ließe sich demnach als Form mit leniertem intervokalischen **k* eines ursprünglichen Theonyms *Boudica* in der Bedeutung ‚die Siegreiche' (vgl. air. *búaid* ‚Sieg') erklären.[942] Freilich kann man das *Boudig* der burdigalensischen Weihung auch ganz anders interpretieren. An der Deutung von *Boudig* als (sonst nirgends belegte) keltische Siegesgöttin haben etwa Fritz Moritz Heichelheim und Robert Étienne Anstoß genommen.[943] Entscheidend sei die Gleichsetzung von *Boudig* mit *Tutela*: Letztere wird immer nur als Ortsgottheit aufgefaßt, weswegen *Tutela Boudig* „wohl nur ein Ortsnumen der unmittelbarsten Nachbarschaft von Bordeaux gewesen sein [kann]"[944]. Aus diesem Grund hat man *Boudig* zu *Bou<r>dig*(*alae*) oder *Bou<r>dig*(*alensis*) emendiert respektive ergänzt, d. h. als epichorische *Tutela* von Bordeaux verstanden.[945] Der Schönheitsfehler bei dieser Er-

[935] Tac. ann. 14, 37,3: *Boudicca vitam veneno finivit*.

[936] Zu den unterschiedlichen Darstellungen bei Tacitus und Cassius Dio s. die Bemerkungen bei Christoph M. Bulst, The Revolt of Queen Boudicca in A. D. 60, Historia 10 (1961) 496–509, spez. 504 A. 65, John C. Overbeck, Tacitus and Dio on Boudicca's rebellion, AJPh 90 (1969) 129–145, spez. 137, Nicholas J. Reed, The Sources of Tacitus and Dio for the Boudicca Revolt, Latomus 33 (1974) 926–933, spez. 931 f., Peter Kehne, Cartimandua, Boudica und Veleda: Auswärtige 'Frauenmacht' in der römischen Historiographie, Eos 88 (2001) 267–284, spez. 279. – Nicht zu überzeugen vermag mich Juan Manuel Gordillo Martín, Boudicca según Dión Cassio: el retrato alegórico de la «Gran Reina» mítica, in: Carmen Alfaro Giner – Manel García Sánchez – Mónica Alamar Laparre (Hgg.), Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre 'La Mujer en la Antigüedad' (Valencia, 28–30 abril, 1999 y 12–14 abril, 2000), Valencia 2002, 77–90, spez. 78 f. A. 2, der die beiden Berichte für vereinbar hält: „Por su parte, Dión Cassio se limita a decir que «enfermó, muriendo poco después», descripción que no resulta incompatible con los síntomas de la intoxicación por envenenamiento (Historia Romana, LXII, 12, 6)." Das ist doch ein recht gewaltsamer Harmonisierungsversuch.

[937] So charakterisiert Reed, a.a.O. 931 Dios Version sehr passend: „There could hardly be a greater anticlimax."

[938] In diesem Sinn etwa Zecchini (1984a) 94 f. A. 86. – Vgl. aber auch Koestermann (1968) 98: „Völlig glaubwürdig ist keine der Versionen."

[939] Die wenigen einschlägigen Nachrichten sind in Bd. I 213 A. 1348 zusammengestellt.

[940] AE 1922, 116: *deae Tutel*(*a*)*e Boudig*(?)/ *M*(*arcus*) *Aur*(*elius*) *Lunaris*, (*se*)/*vir Aug*(*ustalis*) *col*(*oniarum*) *Ebor*(*aci*) *et*/ *Lind*(*i*) *prov*(*inciae*) *Brit*(*anniae*) *inf*(*erioris*),/ *aram quam vover*(*at*),/ *ab Eboraci avect*(*us*),/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)/ *Perpetuo et Corne*(*liano consulibus*).

[941] Paul Courteault, An inscription recently found at Bordeaux, JRS 11 (1921) 101–107, spez. 103: „What we have here is a dedication to Tutela, with the epithet *Boudiga*. It is easy to recognize in this appellation the name of Queen Boudicca, the national heroine of the Britons, ..."; vgl. Paul Courteault, Un autel votif à la Tutelle découvert à Bordeaux, REA 24 (1922) 236–246, spez. 240 und ILTG 141.

[942] So ausdrücklich de Bernardo Stempel [2007a] 58: „**Boudig[a]** par el más antiguo ***Boudica** [...] Teonimo céltico de importación: el dedicante procede de Britania y la forma es una variante, con lenición britónica de la *-k-* intervocálica, de la divinidad guerrera **boud-īk-ā* 'la victoriosa', cuyo nombre se conserva en el personal teofórico de la histórica reina britana de los *Iceni*, *Boudíc*(*c*)*a* ..."; vgl. Birkhan (1970) 149 A. 170. – Zur Etymologie von *Boudica* s. auch Schmidt (1957) 154, Evans (1967) 156–158, Brañas (2000) 136, Delamarre (2003) 83 f., Maier (2003b) 109.

[943] Fritz Moritz Heichelheim, Tutela (5.), RE VII A 2 (1948) 1600–1603, spez. 1601 f., Robert Étienne, Bordeaux antique, Bordeaux 1962, 173.

[944] Heichelheim, a.a.O. 1602.

[945] Für diese Lesung s. Heichelheim, a.a.O. 1602 und Étienne, a.a.O. 173, zustimmend auch Henig (1984) 50, 245 A. 36.

klärung ist freilich, daß der Hauptort der *Bituriges Vivisci* immer *Burdigala* und nicht **Bourdigala* geschrieben wurde.[946] Vollauf befriedigend ist also keine der beiden Interpretationen der Weiheinschrift. Aber selbst wenn die erste Deutung zutreffen sollte, kann m. E. der Stein aus Bordeaux nicht als Beweis für eine postume göttliche Verehrung der britannischen Anführerin herhalten[947], da unklar ist, in welcher Beziehung die historische Boudica zur hypothetischen gleichnamigen Göttin steht. Wie Bernhard MAIER vermerkt, war möglicherweise „die Fürstin nach der Gottheit benannt, vielleicht erwies man aber auch ihr selbst nach dem Tod göttliche Verehrung."[948] Persönlich erachte ich es allerdings für wenig wahrscheinlich, daß man im römischen Reich der ersten Hälfte des 3. Jh.s n. Chr. der ehemaligen Kriegsgegnerin und erbitterten Feindin Roms öffentlich als Göttin huldigete.

85 T 11 **Cassius** Dio 67, 5,3

III p. 180,1–3 BOISSEVAIN:

ὅτι Μάσυος ὁ Σεμνόνων βασιλεὺς καὶ Γάννα παρθένος (ἦν δὲ μετὰ τὴν Οὐελήδαν ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα) ἦλθον πρὸς τὸν Δομιτιανόν, καὶ τιμῆς παρ᾽ αὐτοῦ τυχόντες ἀνεκομίσθησαν.

Der König der Semnonen Masyos und Ganna, eine Jungfrau, die nach Veleda in der Keltiké (= Germanien) wahrsagte, kamen zu Domitianus und kehrten zurück, nachdem sie von ihm Ehrungen empfangen hatten.

Diese Nachricht stammt aus den Ursinischen Exzerpten über Gesandtschaften an die Römer. Denselben Text, mit lediglich geringfügigen orthographischen Abweichungen, hat auch die Suda aus Cassius Dio exzerpiert.[949] Da das Fragment ohne weiteren Kontext überliefert ist, müssen bei dessen historischer Auswertung notgedrungen viele Fragen offen bleiben.[950] Unsicher ist etwa die Datierung des hier beschriebenen Ereignisses. Es dürfte an das Ende von Domitians Regierungszeit zu setzen sein, wobei die modernen Einordnungen zwischen den Jahren 90 und 96 n. Chr. schwanken.[951] Unbekannt ist ferner, wo und zu welchem Zweck die Gesandtschaft mit Domitian zusammentraf. Dem Exzerpt selbst sind hierüber keine Informationen zu entnehmen. Wenn die meisten Forscher Masyos und Ganna

[946] Dieser Einwand stammt von GORROCHATEGUI [2007] 115, der sich trotz einiger Bedenken für die Lesung *Tutel*(*a*)*e Boudig*(*ae*) entscheidet.

[947] So jedoch BIRKHAN (1997) 653: „Ein besonders kostbarer Beleg für die Verehrung der *Boudicca* als Heroin und wohl auch (Kriegs-)Göttin wurde 1921 in Bordeaux gefunden ..."; vgl. ebd. S. 1024.

[948] MAIER (1994) 49; vgl. bereits BIRLEY (1986) 55: „It remains to be learnt whether the goddess represents the apotheosis of the British queen who rose against Rome in A.D. 60 but was defeated by Suetonius Paulinus, or whether Boudicca herself was named after an already worshipped Celtic goddess."

[949] Suda s. v. θειάζουσα = II p. 713,25–28 ADLER: ἐνθουσιῶσα μαινομένη. Μαίσυος ὁ Σεμνόνων βασιλεὺς καὶ Γάννα (παρθένος ἦν δὲ μετὰ τὴν Βελήδα ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα) ἦλθον πρὸς τὸν Δομιτιανὸν καὶ τιμῆς παρ᾽ αὐτοῦ τυχόντες ἀνεκομίσθησαν.

[950] S. dazu die Bemerkungen von Monica AFFORTUNATI, Ambasciatori germanici in Italia del II sec. a. C. al II sec. d. C., in: Barbara und Piergiuseppe SCARDIGLI (Hgg.), Germani in Italia (= Monografie Scientifiche. Serie Scienze Umane e Sociali), Rom 1994, 105–115, spez. 113 f., Peter KEHNE, Masyos, RGA XIX (2001) 432.

[951] Ursulus Philippus BOISSEVAIN, Cassii Dionis Cocceiani historiarum romanarum quae supersunt, vol. III, Berlin 1901, III 180 app. crit.: „ex ordine excerptorum U^G patet huic fragmento aut s. a. 91/92 quod probabile duco, aut inter 92 et 96 locum dari debere." – HELM (1913) 285, 342 f. (91 oder 92); Johannes KLOSE, Roms Klientel-Randstaaten am Rhein und an der Donau. Beiträge zu ihrer Geschichte und rechtlichen Stellung im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., Breslau 1934, 46, 49 A. 139 (um 92); Hans VOLKMANN, Germanische Seherinnen in römischen Diensten, in: Kölner Universitätsreden 32, Krefeld 1964, 5–18, spez. 9 (91); Heinz GRÜNERT, Zur Einheit der elbgermanischen Stämme und zur Bedeutung der Markomannen und Quaden zu Beginn unserer Zeitrechnung, in: Symposium Ausklang der Latène-Zivilisation und Anfänge der germanischen Besiedlung im mittleren Donaugebiet, Bratislava 1977, 81–93, spez. 83 (91 oder 92); Brian W. JONES, The Emperor Domitian, London-New York 1992, 151 f. (90 oder 91); GOETZ – WELWEI (1995) II 272 f. A. 57 (wahrscheinlich 91); Dieter TIMPE, Ganna (§ 2. Historisches), RGA X (1998) 429 (zw. 92 und 96), Wolfgang SPICKERMANN, Waluburg, DNP XII.2 (2002) 383 (zw. 92 und 96); TAUSEND [2004] 774 (um 92); Helmut CASTRITIUS, Semnonen (§ 2. Historisch), RGA XXVIII (2005) 154–158, spez. 155 (etwa zw. 92 und 96), Klaus TAUSEND, Im Inneren Germaniens. Beziehungen zwischen den germanischen Stämmen vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. Mit Beiträgen von Günter STANGL und Sabine TAUSEND (= Geographica Historica 25), Stuttgart 2009, 39 (um 92). – Auf die Problematik der chronologischen Einordnung weisen Reinhard WOLTERS, Römische Eroberung und Herrschaftsorganisation in Gallien und Germanien. Zur Entstehung und Bedeutung der sogenannten Klientel-Randstaaten (= Bochumer Historische Studien, Alte Geschichte Nr. 8), Bochum 1990, 261 A. 110 und KEHNE, a.a.O. 432 hin.

nach Rom gelangen lassen[952], dann ist das zwar durchaus denkbar, aber keineswegs die einzige Möglichkeit. Wie Peter Kehne ganz richtig vermerkte, kann der Kaiser die Legation durchaus auch in Moesien oder in Germanien empfangen haben.[953] Über die nicht genannten Verhandlungsgegenstände läßt sich gleichfalls nur spekulieren. Ansprechend ist die Vermutung, daß ein Zusammenhang mit den Markomannen- und Quadenkriegen Domitians besteht, welcher auf der Suche nach Verbündeten in Germanien war, um sich den Rücken für seine Operationen an der Donau freizuhalten.[954]

Für die keltische Religionsgeschichte ist die Nachricht nur deswegen von Interesse, weil hier abermals die brukterische Seherin *Veleda* genannt wird, deren Name möglicherweise keltisch ist.[955] Die Jungfrau *Ganna* wird von Dio als eine Art Nachfolgerin der *Veleda* bezeichnet (ἣν δὲ μετὰ τὴν Οὐελήδαν ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα), was darauf hindeuten könnte, daß sie ähnlich wie diese eine überstammliche Bedeutung und politischen Einfluß besessen hat. Der ehrenvolle Empfang der germanischen Seherin beim römischen Kaiser ist jedenfalls ein nach unserem Wissen singulärer Vorgang.[956] Welcher Nationalität *Ganna* angehörte, verrät Dio nicht. Es ist naheliegend, wenngleich unbeweisbar, daß *Ganna* eine Semnonin war.[957] Sie war jedenfalls aller Wahrscheinlichkeit nach Germanin, wenn auch die Etymologie ihres Namens (wohl kein Eigenname, sondern wie im Fall der *Veleda* ein Kulttitel) nicht befriedigend geklärt ist.[958] Zweifelsfrei belegt ist eine semnonische Sibylle namens *Waluburg* (Βαλουβουργ Σή<μ>νονι σιβύλλᾳ) auf einem 1917 auf der ägyptischen Insel Elephantine gefundenen Ostrakon (2. Jh. n. Chr.).[959]

[952] In die Hauptstadt verlegen das Zusammentreffen Edward Schröder, Walburg, die Sibylle, ARW 19 (1916/19) 196–200, spez. 198, Walser (1955) 619, Volkmann, a.a.O. 9, Simek (1995) 122, Timpe, a.a.O. 429 f., Hubert Cancik, Religionsgeschichtsschreibung bei Tacitus. Zur Darstellung der germanischen und jüdischen Religion in Tacitus' *Germania* und *Historiae*, in: Spickermann [2001b] 49–69, spez. 55 A. 44, Wolfgang Spickermann, Waluburg, DNP XII.2 (2002) 383, Maier (2003a) 100, Castritius, a.a.O. 155, Tausend, a.a.O. 39 f., 52, 120, 166 f.

[953] Kehne, a.a.O. 432.

[954] S. dazu Timpe, a.a.O. 430, Kehne, a.a.O. 432 und Castritius, a.a.O. 155; zu den möglichen Motiven vgl. die Bemerkungen bei Klose, a.a.O. 46, Walser (1955) 619, Jones, a.a.O. 151 f. und Tausend, a.a.O. 39 f., 52, 166.

[955] Zu den Problemen um *Veleda* s. den Kommentar zu Tacitus (Germ. 8,2 [**56 T 6**]), wo die einschlägigen Zeugnisse geschlossen behandelt sind.

[956] Timpe, a.a.O. 430.

[957] Als Semnonin bezeichnen sie Arthur Stein, Ganna, RE VII.1 (1910) 707, Helm (1913) 285, Schröder, a.a.O. 199, Leonhard Franz, Seherinnen-Schicksale AAWW 87 (1950) 276–278, spez. 278, Volkmann, a.a.O. 10, Simek (1995) 122. – Für Klose, a.a.O. 46 gehört *Ganna* wie auch *Veleda* „sicherlich dem Stamm der Brukterer an." – Ganz zu Recht weisen Timpe, a.a.O. 429, Tausend [2004] 774, Castritius, a.a.O. 155 und Sabine Tausend, in: Tausend, a.a.O. 166 darauf hin, daß sich hinsichtlich ihrer Nationalität keine sichere Aussage treffen läßt. – Völlig haltlos und absurd sind die Ausführungen von Ellis (1996) 104: „Ganna – ihr Name stammt offenbar von einem keltischen Wort mit der Bedeutung »Vermittler« ab (es existiert heute noch im Walisischen *canol*) – wurde vom Kaiser in Ehren empfangen, woraufhin sie nach Hause zurückkehrte. Dieser Vorfall wird von Favius [sic!] Vopiscus bestätigt, dem zufolge Ganna dem gallischen Stamm der Tungrer angehörte …". Das ist Galimathias, der bedauerlicherweise auch von Juan Manuel Gordillo Martín, Boudicca según Dión Cassio: el retrato alegórico de la «Gran Reina» mítica, in: Carmen Alfaro Giner – Manel García Sánchez – Mónica Alamar Laparre (Hgg.), Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre 'La Mujer en la Antigüedad' (Valencia, 28–30 abril, 1999 y 12–14 abril, 2000), Valencia 2002, 77–90, spez. 89 übernommen wurde. Zum einen wirkte *Ganna*, deren Name sich aus dem Germanischen etymologisieren läßt, ἐν τῇ Κελτικῇ, womit nach dem Sprachgebrauch Dios Germanien gemeint ist, zum anderen werden heute die *Tungri* als germanischer Stamm betrachtet. Vgl. dazu meine Ausführungen im Kommentar zu HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**].

[958] Häufig deutet man ihren Namen als germ. **Gand-nō* (zu *anord.* gandr ‚Zauberstab'), was jedoch nicht ungeteilte Zustimmung gefunden hat. Zur Etymologie vgl. die kontroversen Ausführungen von Schröder, a.a.O. 198–200, de Vries (1956) I 321, II 361 f., Krahe (1961) 41, Reichert (1987/90) I 307 f., Enright (1996b) 224–226, Hermann Reichert, Ganna (§ 1. Sprachliches), RGA X (1998) 429, Rübekeil (2002) 85, Spickermann, a.a.O. 383, Maier (2003a) 100, Tausend [2004] 774, Castritius, a.a.O. 155, Piergiuseppe Scardigli, Veleda (§ 2. Philologisch), RGA XXXII (2006) 110–112, spez. 111, Sabine Tausend, in: Tausend, a.a.O. 166 + A. 187.

[959] Zu ihr s. Schröder, a.a.O. 196–200, Karl Helm, Waluburg, die Wahrsagerin, PBB 43 (1918) 337–341, Franz, a.a.O. 276–278, Gerold Walser, Waluburg, RE VIII A 1 (1955) 295, Walser (1955) 619, de Vries (1956) I 321, Krahe (1961) 41, Volkmann, a.a.O. 10 f., Simek (1995) 427 f., Spickermann, a.a.O. 383, Maier (2003a) 100, Tausend [2004] 775, Anders Hultgård, Seherinnen, RGA XXVIII (2005) 113–121, Gschlössl [2006] 92, Sabine Tausend, in: Tausend, a.a.O. 167 f.

85 T 12 Cassius Dio 76, 12,2

III p. 367,1–4 Boissevain = Zwicker 85:

τῶν γὰρ ἰχθύων ἀπείρων καὶ ἀπλέτων ὄντων οὐ γεύονται. διαιτῶνται δὲ ἐν σκηναῖς γυμνοὶ καὶ ἀνυπόδητοι, ταῖς γυναιξὶν ἐπικοίνοις χρώμενοι καὶ τὰ γεννώμενα πάντα κοινῶς ἐκτρέφοντες.

Fische essen sie nicht, obwohl es sie dort in unbegrenzten und unermeßlichen Mengen gibt. Sie wohnen in Zelten, nackt und barfuß, sie besitzen ihre Frauen gemeinsam und ziehen ebenso gemeinschaftlich alles auf, was geboren wird.

Dieses Testimonium entstammt einem ethnographischen Exkurs zu den Kaledoniern und Maeaten, der anläßlich von Septimius Severus' Britannienfeldzug (ab 208 n. Chr.) in die Erzählung eingeschoben war. Die Charakterisierung dieser schottischen Völker erinnert stark an Caesars Britannienexkurs (bell. Gall. 5, 12–14). So erfahren wir dort an einer möglicherweise interpolierten Stelle (bell. Gall. 5, 12,6 [**23 T 9**]), daß es nicht erlaubt war, Hasen, Hühner und Gänse zu essen. Daß jedoch Fische in Britannien nicht gegessen wurden, davon ist weder dort noch anderswo in der antiken Literatur die Rede. Woher diese Information stammt, läßt sich daher nicht sagen, allerdings „braucht das keinen religiösen Grund gehabt zu haben", wie Carl Clemen richtig bemerkte.[960] Cassius Dio sagt von den dortigen Bewohnern im Absatz zuvor (76, 12,1), daß sie von Weidetieren, der Jagd und gewissen Baumfrüchten leben, nicht aber von Fischen, obwohl es diese in rauhen Mengen gibt. Er schreibt aber nicht mehr als „sie essen nicht" (οὐ γεύονται), wohingegen im *bellum Gallicum* eindeutig von *gustare fas non putant* gesprochen wird. Die einfache Lebensweise und die Nacktheit zählen zu den Klassikern in der Barbarentopik. Über die Sitte der Frauengemeinschaft schließlich berichtet uns in ganz ähnlichen Worten auch Caesar (bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**]).[961]

85 T 13 Cassius Dio 77, 15,5–7

III p. 393,1–13 Boissevain = Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de virtutibus et vitiis, περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας) II.2 p. 396,6–18 Roos; Zwicker 85[962]:

ἐπὶ μὲν δὴ τούτοις δημοσιευθεῖσι πολλοὶ ἐπηρεάσθησαν· ἐκείνῳ δὲ οὐδεὶς οὐδὲ τῶν θεῶν οὐδὲν οὔτε ἐς τὴν τοῦ σώματος οὔτε ἐς τὴν τῆς ψυχῆς ἴασιν φέρον, καίτοι πάντας τοὺς ἐπιφανεστάτους θεραπεύσαντι, ἔχρησεν. (6) ἀφ᾽ οὗπερ ἐναργέστατα διεδείχθη ὅτι μήτε τοῖς ἀναθήμασι μήτε ταῖς θυσίαις ἀλλὰ τοῖς βουλήμασι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ προσεῖχον. οὔτε γὰρ ὁ Ἀπόλλων ὁ Γράννος οὔθ᾽ ὁ Ἀσκληπιὸς οὔθ᾽ ὁ Σάραπις καίπερ πολλὰ ἱκετεύσαντι αὐτῷ πολλὰ δὲ καὶ προσκαρτερήσαντι ὠφέλησεν. ἔπεμψε γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀποδημῶν καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας καὶ ἀναθήματα, καὶ πολλοὶ καθ᾽ ἑκάστην οἱ τοιοῦτό τι φέροντες διέθεον· (7) ἦλθε δὲ καὶ αὐτὸς ὡς καὶ τῇ παρουσίᾳ τι ἰσχύσων, καὶ ἔπραξεν πάνθ᾽ ὅσα οἱ θρησκεύοντές τι ποιοῦσιν, ἔτυχε δ᾽ οὐδενὸς τῶν ἐς ὑγίειαν τεινόντων.

Wegen Verbreitung dieser Dinge wurden viele Personen mißhandelt, aber keiner der Götter gab ihm [= Antoninus (Caracalla)] eine Antwort, die zur Heilung seines Körpers und seiner Seele beigetragen hätte, obschon er allen bedeutenderen Gottheiten seine Verehrung bezeugte. (6) Das ließ sehr deutlich erkennen, daß sie nicht auf seine Weihegaben und Opfer, sondern auf seine Pläne und Taten achteten. Denn weder Apollon Grannos noch Asklepios noch Sarapis halfen ihm, obwohl er oft und ausdauernd zu ihnen flehte. Selbst wenn er auf Reisen war, sandte er ihnen Gebete, Opfer und Weihegaben zu, und täglich liefen die Kuriere hin und her, die etwas dergleichen überbrachten. (7) Auch kam er persönlich zu ihnen, in der Hoffnung, durch seine Gegenwart etwas ausrichten zu können, und er tat alles, was fromme Verehrer etwa tun, doch er erlangte nichts für seine Gesundheit.

[960] Clemen (1941/42) 111 im Unterschied zu Zwicker, der hier einen religiösen Hintergrund vermutet haben dürfte, da er die Stelle im Index 334 s. v. cibi vetiti führt. Auch MacCulloch (1911) 220, Pisani (1971) 456 und Birkhan (1997) 828 vermuten hier ein Speisetabu.

[961] S. dort den ausführlichen Kommentar. Unklar ist mir de Vries (1961) 138 + A. 138, der in der vorliegenden Stelle einen Beleg dafür sieht, daß „in Kaledonien sogar Weiberherrschaft vorgeherrscht haben" soll.

[962] Zwicker hat lediglich den Text von ἐκείνῳ bis ὠφέλησεν, und diesen nur auszugsweise, aufgenommen, wodurch wesentliche Informationen unterschlagen werden.

Diese Stelle hat in der Forschung zur keltischen Religion schon seit langem viel Aufmerksamkeit gefunden, da sie den einzigen literarischen Beleg liefert, in dem der keltische Gott *Grannos* namentlich genannt wird. Zum besseren Verständnis dieser wichtigen und in mehrfacher Hinsicht interessanten Nachricht muß ich etwas weiter ausholen. Der vorliegende Text stammt aus dem nur in Auszügen erhaltenen 77. Buch der *Römischen Geschichte* des Cassius Dio. Bewahrt ist er in der konstantinischen Exzerptensammlung *de virtutibus et vitiis*, die in dem erstmals von Henricus VALESIUS (= Henri DE VALOIS; Paris 1634) edierten codex Peirescianus überliefert ist (daher auch excerpta Valesiana genannt). Eingebettet ist diese Stelle in einen Bericht über den Krieg, den Caracalla gegen die Alamannen führte (212/213 n. Chr.).[963] Zuvor heißt es nämlich bei Dio, daß Zauberlieder der Feinde Antoninus wahnsinnig und verrückt gemacht hatten. Jedenfalls behaupteten einige Alamannen, als sie von seinem Zustand hörten, sie hätten bestimmte Zaubermittel angewendet, um ihm den Verstand zu rauben. Er litt nämlich nicht nur körperlich, sowohl an sichtbaren wie auch an verborgenen Gebrechen, sondern war überdies seelisch krank, da er von schrecklichen Wahnvorstellungen heimgesucht wurde. Es sollen vor allem Visionen seines verstorbenen Vaters Septimius Severus und seines ermordeten Bruders Geta gewesen sein, die ihm zusetzten.[964] Personen, die diese Vorfälle an die Öffentlichkeit brachten, bekamen Caracallas Grausamkeit zu spüren. Obwohl der Kaiser bei allen wichtigeren Gottheiten um Hilfe gegen seine Erkrankung gebeten hatte, blieben seine Bemühungen erfolglos. Namentlich *Apollon Grannos*, *Asklepios* und *Sarapis* versuchte er für seine Sache günstig zu stimmen, und zwar nicht nur durch Gebete, Opfer und Weihegaben, die er selbst auf Reisen (καὶ ἀποδημῶν) via Boten übermitteln ließ, sondern auch durch persönlichen Besuch (ἦλθε δὲ καὶ αὐτὸς)[965] in deren Kultstätten. Mit unverkennbarer Genugtuung beschreibt Dio, daß die Götter all diesen Frömmigkeitsbezeugungen kein Gehör schenkten, da „sie nicht auf seine Weihegaben und Opfer, sondern auf seine Pläne und Taten achteten.“ Dieses moralisch vernichtende Urteil liegt ganz auf der Linie von Dios generell sehr negativer Bewertung Caracallas.[966] Vergleichen läßt sich etwa der unmittelbar folgende Abschnitt (Cass. Dio 77, 16,1), wo Caracallas Selbstanspruch, der frömmste aller Menschen zu sein, mit seiner Tötung von vier Vestalinnen, von denen er eine selbst geschändet hatte, kontrastiert wird.[967] Eine nette Parallele zu vorliegender Stelle findet sich bei Dios' Zeitgenossen Philostratos. Im ersten Buch von dessen *Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana* wird von einem reichen Kilikier berichtet, der ein verletztes Auge hatte und trotz verschwenderischer Opfergaben an *Asklepios* keine Heilung erfuhr, und zwar weil dem Gott der geheime Grund für dieses Leiden bekannt war: Der Mann hatte sich nämlich mit seiner Stieftochter vereinigt, wurde aber dabei von seiner Frau, der Mutter des Kindes, in flagranti erwischt, die ihm darauf das Auge mit einer Nadelspange durchbohrte.[968]

963 Zu diesem Feldzug s. Paul VON ROHDEN, Aurelius (46.), RE II.2 (1896) 2434–2453, spez. 2446 f., Gerhard WIRTH, Caracalla in Franken, Jahrbuch für Fränkische Landesforschung 34/35 (1974/75) [= Festschrift für Gerhard Pfeiffer] 37–74, spez. 58–67, DIETZ (1985) 75–86, Helmut HALFMANN, Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich (= Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2), Stuttgart 1986, 223, 225 f., Peter W. HAIDER, Caracalla in Raetien, in: Peter SCHERRER (Hg.), Akten des 3. Österreichischen Archäologentages, 3.–5. April 1987, Wien 1989, 81–83, Andreas HENSEN, Zu Caracallas *Germanica Expeditio*. Archäologisch-topographische Untersuchungen, FBW 19,1 (1994) 219–254, Karlheinz DIETZ – Wolfgang CZYSZ, Die Römer in Schwaben, in: Andreas KRAUS (Hg.), Handbuch der Bayerischen Geschichte III.2: Geschichte Schwabens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, ³München 2001, 46–95, spez. 76, Anne KOLB, Caracalla und Raetien, Tyche 18 (2003) 21–30, NOLLÉ (2003) 409.

964 Paraphrase von Cass. Dio 77, 15,2–5.

965 Dieses wichtige Detail ist dem § 7 zu entnehmen, den ZWICKER nicht angeführt hat.

966 Zum Bild Caracallas bei Cassius Dio vgl. Martin HOSE, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 45), Stuttgart-Leipzig 1994, 408 und Barbara KUHN-CHEN, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2002, 219, die in A. 358 auf den interessanten Umstand verweist, daß es sich um die einzige Stelle bei Dio handelt, an der den Göttern „auktorial die Möglichkeit zugesprochen wird, in die Geschichte einzugreifen. Die einmalige Einführung dieser Instanz erklärt sich aus dem Kontext: da sich Caracalla mit seiner vergeblichen Bitte um Hilfe an „alle helfenden {recte: bedeutenderen} [Götter]“ (πάντας τοὺς ἐπιφανεστάτους), unter anderem die Heilgötter Apollon Grannus, Asklepios und Serapis, wendet, erfordert die innere Logik der Geschichte, daß gerade diese Götter ihm die Hilfe verweigern.“

967 S. dazu KUHN-CHEN, a.a.O. 219 A. 359.

968 Philostr. vita Apoll. 1, 10. – S. dazu den Kommentar von Vroni MUMPRECHT, Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana, München-Zürich 1983, 1028 A. 38, die auf Cass. Dio 77, 15 als Parallele verweist.

Aber ungeachtet der polemischen Tendenz bietet der bithynische Historiker hier wertvolle Informationen, die von anderen Quellen bestätigt und ergänzt werden. In Bezug auf *Grannos* läßt sich dem Zeugnis bei unvoreingenommener Betrachtung folgendes entnehmen: Die Nennung des Gottes an so prominenter Stelle, gemeinsam mit dem griechischen *Asklepios* und dem ägyptischen *Sarapis*, macht deutlich, daß *Grannos* zu Beginn des 3. Jh.s n. Chr. als Heilgott eine herausragende Rolle gespielt hat. Seine Verehrung muß damals in weiten Teilen des Reiches bekannt gewesen sein. Cassius Dio bezeugt außerdem die Gleichsetzung mit dem griechisch-römischen Heilgott *Apollo*(*n*) und die Existenz von *Grannos* geweihten Kultanlagen. All dies wird durch epigraphische und archäologische Funde vollauf bestätigt. Wir besitzen eine im Vergleich zu anderen keltischen Göttern große Zahl an Inschriften für *Grannos*. Aktuell sind etwas mehr als dreißig Weihungen bekannt, in denen der Gott fast immer als *Apollo Grannus* erscheint.[969] Vereinzelt kommen noch keltische Beinamen hinzu, wie *Amarcolitanus* (‚der Weithinschauende') in einer Inschrift aus Monthelon (westlich von Autun, dép. Saône-et-Loire)[970] oder *Mogounus* (‚der Mächtige') in einer Inschrift aus Horbourg am Rhein.[971] Ferner ist in einer Dedikation aus Trier für *Apollo Grannus* auch einmal das griechische Epitheton *Phoebus* belegt.[972] Signifikant ist nicht nur die Menge an epigraphischen Zeugnissen, sondern auch deren breite geographische Streuung über das keltische Siedlungsgebiet und sogar darüber hinaus.[973] Weihungen für *Grannus* fand man in Spanien[974], Großbritannien[975], Frankreich[976], den Niederlanden[977], Deutschland[978], Österreich[979], Ungarn[980], Italien[981], Rumänien[982] und selbst in

[969] Mehr oder minder vollständige Zusammenstellungen der inschriftlichen Belege bieten Holder I 2037–2039, Ihm (1912) 1824–1827, Gerd Weisgerber, Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona von Hochscheid im Hunsrück, Bonn 1975, 115–121, Maier (1994) 150 f., Sterckx (1996) 60–64, Jufer – Luginbühl (2001) 43 f. – S. auch Heichelheim (1979c) 868 f., Bauchhenss (1984a) 458 f., Hatt (1985) 209 f., Olmsted (1994) 182 f., 389, Birkhan (1997) 620, Vendryes (1997) 37, 40, Zeidler (2003) 77 A. 1.

[970] CIL XIII 2600 = ILS 4648: *deo Apol*/*lini Gran*/*no Amar*/ *colitan*[*o*]/ *Veranus*/ *Verci f*(*ilius*) *Tilande*[*r*]/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). – Zu *Amarcolitanus* s. Le Roux (1959b) 218, Thevenot (1968) 100, Weisgerber, a.a.O. 120 Nr. 38, Glaser – Birkhan (1978–80) 126, Olmsted (1994) 385, 389, Sterckx (1996) 63 (K 23), 73 f., Birkhan (1997) 619 f., Jufer – Luginbühl (2001) 44, Zeidler (2003) 86 + A. 63, Lajoye [2008] 184.

[971] CIL XIII 5315 = ILS 4649: *Apollini Gran*/*no Mogouno*/ *aram*/ *Q*(*uintus*) *Licini*(*us*) *Trio*/ *d*(*e*) *s*(*uo*) *d*(*icavit*). – Zu *Mogounus* s. Le Roux (1959b) 222, Weisgerber, a.a.O. 119 Nr. 29, Birkhan (1997) 619 f., Olmsted (1994) 389 f., Sterckx (1996) 62 (K 14), Jufer – Luginbühl (2001) 44.

[972] CIL XIII 3635 = ILS 4647 = Lothar Schwinden, in: Wolfgang Binsfeld – Karin Goethert-Polaschek – Lothar Schwinden, Katalog der römischen Steindenkmäler des Rheinischen Landesmuseums Trier. 1. Götter- und Weihedenkmäler (= Trierer Grabungen und Forschungen XII.1), Mainz 1988, 12 Nr. 17: *in h*(*onorem*) *d*(*omus*) *d*(*ivinae*) [*d*]*eo Apolli*/*n*[*i G*]*ra*[*nn*]*o Phọeb*(*o*)/ *L*(*ucius*) *I*[*n*]*genụvịuṣ Ṛri*/*manu*[*s*] *ex voto p*(*osuit*). – Zu dieser Is. s. Dietz (1985) 82, Weber (1993) 131, Sterckx (1996) 63 f., Jufer – Luginbühl (2001) 44, Zeidler (2003) 86, Lajoye [2008] 183 f.

[973] S. die Verbreitungskarten bei Weber (1993) 132 f.

[974] AE 1968, 230 (Astorga).

[975] CIL VII 1082 = ILS 4646 = RIB 2132 (Musselburgh bei Edinburgh, heute verschollen), RIB II.2 2420.27 (Thetford, Norfolk). Zur Is. aus Musselburgh s. Bémont (1981) 73 f., Birley (1986) 45, Zeidler (2003) 78 A. 8, zu jener auf dem Silberlöffel von Thetford s. Zeidler (2003) 77 A. 1.

[976] CIL XIII 2600 (Monthelon), CIL XIII 5942, AE 1937, 55 und AE 1982, 714 = AE 1983, 716 (Grand), CIL XIII 5315 (Horbourg), AE 1989, 521 (Limoges). Zu den problematischen Iss. aus Grand s. weiter unten. – Besonders interessant ist der Neufund aus *Augustoritum* (j. Limoges), da hier erstmals das Fest der „Zehnnächte des Grannus" (*decemnoctiaca Granni*) bezeugt ist: *Postumus Dum*/*norigis f*(*ilius*) *verg*(*obretus*) *aqu*/*am Martiam decam*/*noctiacis Granni d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *d*(*edit*). S. dazu ausführlicher Lejeune (1995) 91–95, Sterckx (1996) 63 (K 22), 70–72, Meid (2003) 24, Zeidler (2003) 77 A. 1, Lacroix [2007] 150, Lajoye [2008] 184.

[977] CIL XIII 8712 (Arnheim).

[978] AE 1933, 138 (Alzey), AE 1992, 1304 (Augsburg), CIL XIII 4129 (Bitburg), CIL XIII 8007 (Bonn), CIL III 5870 (Brenz), CIL III 5861 (Ennetach), CIL XIII 7975 (Erp), CIL III 5871 und 5873 (Faimingen), CIL III 5588 (Irsing), CIL III 5874 und 5876 (Lauingen), CIL XIII 6462 (Neuenstadt an der Linde), AE 1994, 1300 (Neupotz), AE 1936, 76 (Speyer), CIL XIII 3635 (Trier), CIL III 5881 (Unterfinningen).

[979] AE 1978, 595a–b (*Teurnia*, j. St. Peter im Holz). – Zu dieser Bauinschrift, in der von einem für *Grannus Apollo* errichteten *navale* die Rede ist, s. Glaser – Birkhan (1978–80) 121–127, Kenner (1979) 924 f., Breitwieser (1998) 100–102, Šašel Kos (1999) 27–29, Gassner et al. (2002) 111, 151 f.

[980] CIL III 10972 (*Brigetio*, j. O-Szöny). – Zur Verehrung des *Grannus* in Pannonien s. Alföldy (1960) 157 A. 49, Szabó (1976) 71.

[981] CIL VI 36 = ILS 4652 (Rom, heute verschollen).

[982] Zu diesen drei Iss. aus *Sarmizegetusa* s. Ioan Piso, Inschriften von Prokuratoren aus Sarmizegetusa, ZPE 50 (1983) 233–251, spez. 236 f. Nr. 3, 241 f. Nr. 8, Alfred Schäfer, Götter aus dem Rheingebiet in Dakien und Pannonien, in: Spickermann [2001b] 259–284, spez. 259 f., 271 f., Falileyev [2007] 91, Nemeti [2007] 188 f. Nr. 43–45.

Schweden[983]. Als Belege für seine Verehrung müssen zusätzlich jene Denkmäler gewertet werden, in denen nur *Apollo* (ohne seinen Beinamen *Grannus*) im Verein mit seiner Paredra *Sirona* genannt wird.[984] Nach Ausweis all dieser Inschriften zählt *Apollo Grannus* jedenfalls zu den wenigen keltischen Gottheiten, die überregionale Bedeutung erlangten. Davon zeugen auch mehrere Heiligtümer, die archäologisch und/oder epigraphisch belegt sind. Wichtige Zentren seines Kultes sind Faimingen in der Provinz *Raetia*, Grand in den Vogesen und vermutlich Aachen in der *Germania inferior* gewesen. In *Phoebiana* (j. Faimingen, ein Ortsteil der Stadt Lauingen, Ldkr. Dillingen, Bayern), aus dessen Umgebung alleine sechs Weihungen für *Grannus* stammen[985], sind noch Reste eines gewaltigen Tempels erhalten.[986] Bedeutend war zweifellos auch das Heiligtum in Grand (dép. Vosges), in dessen Name das Theonym noch heute weiterlebt (< *Grannum*[987]). Grabungen brachten dort eine monumentale Großanlage zutage, die neben Profanbauten wie einer Basilika, einer Thermenanlage und einem 17 000 Zuschauer umfassenden Amphitheater auch eine 62 mal 31 m große Tempelplattform mit ca. 9 m hohen Säulen umfaßte.[988] In der Nähe wurden einige Inschriftenfragmente gefunden, in denen mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit der GN *Grannus* ergänzt werden kann.[989] In Aachen sind zwar bislang keine Weihungen für *Grannus* gefunden worden, allerdings legt der vermutlich bereits antike, wenngleich erst in mittelalterlichen Quellen bezeugte Name *Aquae Granni*[990] nahe, daß es sich um einen wichtigen Kultort des Gottes handelt. Auch gibt es in Aachen einen Stadtturm, der lange Zeit Granusturm genannt wurde.[991] Außer an diesen drei Stätten haben sich noch andernorts Heiligtümer des *Grannus* feststellen lassen, so etwa in *Teurnia* (St. Peter im Holz, Kärnten)[992] oder in Hochscheid (Ldkr. Bernkastel-Wittlich, Rheinland-Pfalz).[993]

Kehren wir aber zum Text des Cassius Dio zurück. Zeitgleich zu den dort berichteten Ereignissen und von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang eine Inschrift aus Ephesos, die 1905 in den Scholasticiathermen gefun-

[983] AE 1903, 273 (aus einem Grabhügel bei Fycklinge in der schwedischen Landschaft Västmanland): *Apollini Granno/ donum Aemillius/ Constans praef(ectus) templi/ ipsius v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Die Inschrift steht auf einem Bronzeeimer, der vermutlich aus einem Heiligtum des Gottes geraubt wurde und auf unbekanntem Wege nach Schweden gelangt ist; s. dazu Ihm (1912) 1825 f., van Andringa (2002) 152 A. 52.

[984] S. dazu die Zusammenstellung der Belege bei Sterckx (1996) 49–53.

[985] CIL III 5870 (Brenz), CIL III 5871 und 5873 (Faimingen), CIL III 5874 und 5876 (Lauingen), CIL III 5881 (Unterfinningen). – Zu diesen sechs Iss. s. Weber (1993) 125 + AA. 574–577, 580 und 126–129 Abb. 20–23.

[986] S. dazu Kurt Bittel – Gerhard Weber, Neue Grabungen am Apollo-Grannus-Heiligtum in Faimingen (= Mitteilungen der Freunde der Bayerischen Vor- und Frühgeschichte 13), München 1979 und Johannes Eingartner – Pia Eschbaumer – Gerhard Weber, Faimingen-Phoebiana I: Der römische Tempelbezirk in Faimingen-Phoebiana (= Limesforschungen Bd. 24), Mainz 1993.

[987] Dieser Name ist nicht antik überliefert, sondern nur durch eine merovingerzeitliche Münze mit der Aufschrift *ϚRAИИO* bekannt. Die ältere Schreibweise von Grand lautet Gran. Zum ON *Grannum* s. Holder I 2039, Drioux (1934a) 30, Duval (1969) 258, Weisgerber, a.a.O. 120 f., Sterckx (1996) 64, Birkhan (1997) 620, Lacroix [2007] 150–153.

[988] S. dazu ausführlicher Michel Colardelle et al., Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers d'archéologie 162 (1991) 1–83 und meinen Kommentar zu Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4 [**92 T 3**]. Eine Anspielung auf das Apollonheiligtum in Grand enthält möglicherweise eine Stelle bei Marius Victor (Alethia 3,204–209 [**120 T 1**]).

[989] CIL XIII 5492 = ILTG 415: [*Gra*]*nni* …; AE 1937, 55 = ILTG 416: [*deo Apollini/ Gr*]*anno Consi*[*n*]*ius/* [*tri*]*bunus/ somno iussus*. S. dazu jedoch Chantal Bertaux, in: Landes (1992) 227 f. (und die Abb. auf S. 251), die statt [*Gr*]*anno* eher [*s*]*omno* lesen möchte. – AE 1983, 716, Z. 1: [*Apollin*]*i Gra*[*nno* ---], Z. 2: [*porticu*] *ac deinde c*[*olumnis*], Z. 3: [*A*]*ntoninum* …; diese Ergänzungen sind, vor allem in Z. 2, natürlich sehr unsicher.

[990] Der ON *Aquae Granni* ist erstmals in Quellen des 8. Jh.s in der Form *Aquisgrani* überliefert; s. dazu die Belege bei Holder I 2039 und die Ausführungen von Maximilian Ihm, Aquae Grani, RE II.1 (1895) 300 f., Vaillat (1932) 31 f., Le Roux (1952a) 212, Nesselhauf – von Petrokovits (1967) 270, 276, Weisgerber, a.a.O. 120, Botheroyd – Botheroyd (1989) 15, Maier (1994) 151, Olmsted (1994) 183, 357, 389, Sterckx (1996) 64, Birkhan (1997) 620 A. 4, MacKillop (2000) 21, Zeidler (2003) 85, Gschlössl [2006] 37, Lacroix [2007] 149 f., Lajoye [2008] 188.

[991] S. dazu Le Roux (1952a) 212, Lacroix [2007] 150.

[992] S. dazu oben A. 979.

[993] Wolfgang Dehn, Ein Quellheiligtum des Apollo und der Sirona bei Hochscheid, Germania 25 (1941) 104–111 und Weisgerber, a.a.O. – Für weitere Heiligtümer s. Zeidler (2003) 84 f.

den wurde und in die Zeit von Mai 217 bis Mai 218 n. Chr. zu datieren ist.[994] In dieser wird ein ephesischer Bürger, dessen Name uns unbekannt bleibt, da er im nicht mehr erhaltenen Teil der Inschrift stand, wegen seiner Verdienste um die Heimatstadt geehrt. Neben der Nennung seiner Funktionen als Gesandter und Anwalt (σύνδικος) werden auch einige von ihm durchgeführte Reisen zu den Kaisern Septimius Severus und Caracalla genannt, die ihn im Auftrag seiner Vaterstadt nach Rom, Britannien, Obergermanien, zum *Apollo Grannus*, nach Sirmium, Nikomedeia, Antiocheia und mehrmals nach Mesopotamien gelangen ließen. Bei der Reise μέχ[ρι]/ τοῦ Γρανίου Ἀπόλλωνος διὰ τὴν πατρ[ίδα] (Z. 13 f.) handelte es sich mit Sicherheit nicht um einen privaten Kuraufenthalt, sondern – wie der Zusatz διὰ τὴν πατρ[ίδα] verdeutlicht – um eine offizielle Gesandtschaft, die den Ephesier im Gefolge Caracallas an einen Kultort des Gottes führte. Über den genauen Zweck lassen sich allerdings nur Spekulationen anstellen, womöglich diente dieser Besuch auch dazu, juristische und religiöse Fragen zwischen der *Apollon*-Stadt Ephesos und dem *Apollo Grannus*-Heiligtum zu klären.[995] Seit langem heftig umstritten ist die Frage, welche Kultstätte des keltischen Gottes der Kaiser respektive der ephesische Anwalt aufsuchten. In der älteren Forschung hat man gelegentlich an *Aquae* (j. Baden-Baden, Baden-Württemberg) gedacht[996], das für seine Thermalquellen bekannt war und von Caracalla in *civitas Aurelia Aquensis* umbenannt wurde.[997] Freilich gibt es nicht die geringsten Hinweise auf eine Verehrung des *Grannus* in Baden-Baden, sodaß diese Lokalisierung heutzutage nicht mehr verfochten wird. Die jüngere Forschung schwankt dagegen zwischen den zwei bekannten Heiligtümern des *Grannus* in Grand und in Faimingen. Für die vor allem von französischsprachigen Gelehrten vertretene Identifizierung mit Grand[998] wird eine dort gefundene Inschrift für *Apollo Grannus* ins Treffen geführt, deren spärliche Bruchstücke die Errichtung oder Restaurierung einer Säulenhalle (?) unter einem *[A]ntoninus* genannten Herrscher der Severerdynastie zu dokumentieren scheinen.[999] Ob damit Caracalla gemeint ist, muß angesichts des extrem fragmentarischen Zustands offen bleiben. Es gilt heute als sehr wahrscheinlich, daß das Heiligtum in Grand mit jenem beim Panegyriker des Jahres 310 n. Chr. genannten *templum toto orbe pulcherrimum* gleichzusetzen ist, dem Kaiser Constantinus einen Besuch abstattete.[1000] Dieser Umstand sollte freilich nicht zu dem vorschnellen Schluß verleiten, daß auch Caracalla hundert Jahre zuvor dort gewesen sei. Und in der Tat können für eine Lokalisierung in Faimingen die weit besseren Argu-

[994] Die Inschrift ist abgedruckt bei Keil (1956) 3 und Helmut Engelmann – Dieter Knibbe – Reinhold Merkelbach (Hgg.), Die Inschriften von Ephesos III (= Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 13), Bonn 1980, 148 f. Nr. 802: – – –/ ἐ̣π̣ὶ̣ τ̣ὸν [κύ]ριον [ἡ]μῶ[ν]/ Αὐτοκράτορα/ M. [[Ὀπέλλιον]] Σεουῆρον/ [[Μαρκεῖνον]] Εὐσεβῆ Σεβαστὸν/ καὶ τὸν ἱερώτατον Καίσαρα/ [[Διαδουμενιανόν,]] ὑὸν τοῦ/ Σεβαστοῦ,/ περὶ τῶν πρωτείων καὶ τῶν λο[ι]/πῶν δικαίων καὶ νεικήσαντα, πρεσ[βεύ]/σαντα δὲ καὶ συνδικήσαντα ἐπὶ θεοὺς [Σε]/ουῆρον καὶ Ἀντωνῖνον εἴς τε τὴν βασιλ[ίδα]/ Ῥώμην πλεονάκις καὶ εἰς Βρετανίαν κα[ὶ Γερ]/μανίαν τὴν ἄνω καὶ γενόμενον καὶ μέχ[ρι]/ τοῦ Γρανίου Ἀπόλλωνος διὰ τὴν πατρ[ίδα]/ [κα]ὶ ἐν Σιρμίῳ καὶ ἐν Νικομηδείᾳ/ [κ]α̣ὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ, γενόμενον δ[ὲ]/ [κ]α̣ὶ μέχρις Μεσοποταμίας πλεον[ά]/κις διὰ συνδικίας, καὶ πάντα κατο[ρ]/θώσαντα, στρατηγόν, παραφύ[λα]/κα, δεκάπρωτον, λιμενάρχ[ην,]/ εἰρήναρχον μόνον γενόμεν[ον]/ τῆς χώρας, συνδικήσαντα δὲ καὶ ὑπ[ὲρ]/ [το]ῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἔθνους κ[αὶ]/ – – –. Zu diesem wichtigen Zeugnis s. die Bemerkungen von Keil (1956) 3–10, Picard (1957) 108–117, Paul-Marie Duval, Chronique gallo-romaine, REA 60 (1958) 381 f., Le Roux (1959b) 221, Duval (1969) 259, Weisgerber, a.a.O. 107–109, 121 Nr. 23, Dietz (1985) 84, Chantal Bertaux, Caracalla et Constantin à Grand, in: Michel Colardelle et al., Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers d'archéologie 162 (1991) 50–53, spez. 50, 52, Weber (1993) 122, 133 A. 609, Maier (1994) 151, Sterckx (1996) 64, Schäfer, a.a.O. 264 f., Kolb, a.a.O. 21, Nollé (2003) 409 f., Zeidler (2003) 85 A. 58, Sterckx [2004] 312, Gschlössl [2006] 37, Lajoye [2008] 185, 199.

[995] Duval, a.a.O. 382: „Il est bien vraisemblable que notre homme faisait partie en 213 de l'entourage de Caracalla et qu'il en a profité pour nouer des liens ou régler une affaire entre sa propre cité, ville d'Apollon, et le sanctuaire du dieu guérisseur gaulois."

[996] So von Rohden, a.a.O. 2247, Hatt (1959) 203, Hatt (1970a) 311, Wirth, a.a.O. 67, Hatt (1985) 206, 236 A. 8; vgl. dazu Kolb, a.a.O. 21 f. A. 7.

[997] S. dazu Karlheinz Dietz, Aquae [III 6], DNP I (1996) 930.

[998] So von Drioux (1934b) 30 (vielleicht), Marie-Odile Greffe, La vision apollinienne de Constantin à Grand, Annales de l'Est 35 (1983) 49–61, spez. 56, Chantal Bertaux, Le sanctuaire gallo-romaine de Grand (Vosges) et ses divinités, in: Aspects, 147–158, spez. 155, Bertaux, Caracalla et Constantin à Grand a.a.O. 50, Sterckx (1996) 64, Sterckx (1998a) 86, van Andringa (2002) 138, 156, A. 54, James Bromwich, The Roman Remains of Northern and Eastern France. A guidebook, London-New York 2003, 282, Sterckx [2004] 312, Lacroix [2007] 152, Lajoye [2008] 185.

[999] AE 1983, 716, Z. 1: *[Apollin]i Gra[nno ---]*, Z. 2: *[porticu] ac deinde c[olumnis]*, Z. 3: *[A]ntoninum* …; s. dazu Brigitte Müller-Rettig, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar (= Palingenesia 31), Leipzig 1990, 344.

[1000] Dazu mehr im Kommentar zum Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4 [**92 T 3**].

mente vorgebracht werden.[1001] Cassius Dio berichtet von Caracallas Krankheit im Kontext des Alamannenkrieges. Das wird auch von der Historia Augusta bestätigt, derzufolge der Kaiser im Zuge seiner Reise an den raetischen Limes schwer erkrankte.[1002] Caracalla war vermutlich schon im Spätjahr 212 aus Rom aufgebrochen, wobei ihn sein Weg über Gallien und Obergermanien nach Raetien führte. Nach mehrmonatigen Vorbereitungen zog er im August/ September 213 gegen die Alamannen ins Feld und verließ Ende des Jahres den Kriegsschauplatz Richtung Pannonien, wo er in Sirmium überwintert haben dürfte.[1003] Dieses kaiserliche Itinerar findet in der Reiseroute des ephesischen Anwalts eine exakte Entsprechung, da dessen Besuch bei *Grannus* nach einem Aufenthalt in der *Germania superior* und vor einem in Sirmium genannt wird. Allem Anschein nach lag das Heiligtum des Gottes nicht in Obergermanien und westlich von Sirmium, und zwar notwendigerweise in einem Gebiet, in dem der Herrscher längere Zeit Quartier bezogen hat.[1004] Das alles weist auf Raetien und Faimingen, das allein aufgrund der imposanten Tempelüberreste und der einzigartigen Konzentration von kaiserzeitlichen Weihungen für *Apollo Grannus* als wichtiger Kultort ausgewiesen ist. Die Präsenz Caracallas in Faimingen findet überdies eine Bestätigung in drei Meilensteinen, von denen zwei 1981 bei Renovierungsarbeiten in der Pfarrkirche St. Martin zu Gundelfingen (Ldkr. Dillingen a. d. Donau) und der dritte 2002 bei Bauarbeiten in Sontheim an der Brenz (Ldkr. Heidenheim) gefunden wurden.[1005] Alle drei Steine, die *Phoebiana* als *caput viae* nennen und durch die Titulatur Caracallas auf die Zeit zwischen dem 30. August und dem 9. Dezember 212 datiert sind, bezeugen, daß vermutlich auf Kosten dieses Kaisers eine Straße ausgebaut wurde (*vias et pontes dedit*), die Faimingen an die wichtigen Fernverbindungen anschloß. Auch wenn in der Lokalisierungsfrage keine absolut sichere Entscheidung getroffen werden kann[1006], spricht doch m. E. vieles dafür, in Faimingen und nicht in Grand die von Caracalla besuchte Kultstätte zu suchen. Nicht völlig auszuschließen ist die Möglichkeit, daß er a u c h in Grand war, wenngleich sich hierfür keine stichhaltigen Beweise beibringen lassen. Zu bedenken ist ferner, daß reisende Kaiser im Normalfall und selbst bei spärlicher Quellenlage deutliche Spuren zu hinterlassen pflegen. So sind auch die beiden weiteren von Dio erwähnten Kuraufenthalte Caracallas bei *Asklepios* in Pergamon (in der 2. Hälfte des Jahres 214)[1007] und bei *Sarapis* in Alexandreia (Dezember 215 bis März/April 216)[1008] durch andere Zeugnisse belegt.

Die oben vorgestellte Evidenz für *Grannus*, die von der großen Popularität und Verbreitung des keltischen Heilgottes in der römischen Kaiserzeit zeugt, sollte jedoch nicht zu vorschnellen Schlüssen und Rückprojektionen auf die Bedeutung und Funktion des Gottes in vorrömischer Zeit ver-

[1001] Für Faimingen votieren Keil (1956) 6 f., Dietz (1985) 83–85, Halfmann, a.a.O. 223, 225 f., Haider, a.a.O. 81 f., Weber (1993) 133, Dietz – Czysz, a.a.O. 76, Kolb, a.a.O. 21 f., Nollé (2003) 410, Gschlössl [2006] 35–37, 66.

[1002] HA Ant. Car. 5,3: ... *morbo inplicitus graviter laboravit. circa eos, qui eum curabunt, crudelissimus fuit.* – Der Kaiserbiograph erwähnt zuvor Caracallas Zug nach Gallien (Ant. Car. 5,1) und hernach (Ant. Car. 5,4) dessen Krieg *circa Raetiam*.

[1003] Zum Itinerar des Kaisers s. Halfmann, a.a.O. 223, 225 f. und Kolb, a.a.O. 21 + A. 4 (mit Kritik an der anderen Rekonstruktion des Zeit- und Reiseplans bei Hensen, a.a.O. 219–254).

[1004] So Dietz (1985) 84.

[1005] AE 1985, 698 = CIL XVII 4, 61 (aus Gundelfingen): [*I*]*ṃp*(*erator*) *Caes*(*ar*) *M*(*arcus*) *Aur*(*elius*)/ [*Se*]*ṿerus Antoninus*/ [*Piu*]*ṣ Aug*(*ustus*), *Britannicus*/ [*max*(*imus*)], *Parthicus max*(*imus*),/ [*po*]*ṇtif*(*ex*) *max*(*imus*), *trib*(*unicia*) *p*(*otestate*) *XV*,/ [*im*]*p̣*(*erator*) *III*, *co*(*n*)*s*(*ul*) *design*(*atus*) *IIII*, [*via*]*s et pontes dedit*,/ *ạ Phoebianis m*(*ilia*) *p*(*assuum*)/ *IIII*. – AE 1985, 699 = CIL XVII 4, 62 (aus Gundelfingen): [*Imp*(*erator*) *Caes*(*ar*)] *Ṃ*(*arcus*) *Ạụ*[*r*(*elius*)]/ [*Severus Antoninus*/ *Pius Aug*(*ustus*), *Britannicus*/ *max*(*imus*), *Pa*]-*ṛ*[*t*]*h*[*icus max*(*imus*),/ *pont*(*ifex*) *max*(*imus*),] *tr*[*i*]*ḅ*(*unicia*) [*pot*(*estate*) *XV*,] *ịmp*(*erator*)/ [*III*, *co*(*n*)*s*(*ul*) *de*]*sigṇạṭụs IIII*, [*vias et p*]*ontes dedit*,/ [*a P*]*hoebian*(*is*)/ [*m*(*ilia*)] *p*(*assuum*)/ *III*. – AE 2002, 1082 = AE 2003, 1287 (aus Sontheim an der Brenz): *Imp*(*erator*) *Caes*(*ar*) *M*(*arcus*) *Aur*(*elius*) *Se*/ *verus Antoninus*/ *Pius Aug*(*ustus*) *Britanni*/*cus max*(*imus*), *Parthicus*/ *max*(*imus*), *pont*[*i*]*f*(*ex*) *max*(*imus*), *trib*(*unicia*) *p̲*(*otestate*) *X*[*V*],/ *imp*(*erator*) *III*, *co*(*n*)*s*(*ul*) *desig*(*natus*) *IIII*, *vias et pontes dedit*./ *a Phoebianis m*(*ilia*) [*p*(*assuum*)]/ *V*. – Zu den zwei Gundelfinger Steinen s. ausführlich Dietz (1985) 75–86, zum Neufund aus Sontheim s. Kolb, a.a.O. 21–30.

[1006] Keine eindeutige Entscheidung für Grand oder Faimingen (oder Aachen) treffen Picard (1957) 110, Duval, Chronique a.a.O. 382, Duval (1969) 259, Duval (1971) 493, 703, Weisgerber, a.a.O. 107–109, Schäfer, a.a.O. 265. – Leider nicht zugänglich war mir Jeanne-Marie Demarolle, Caracalla consulte Apollon Grannus en 213: À Grand (Gaule Belgique) ou à Faimingen (Rhétie)?, in: Jeanne-Marie Demarolle (Hg.), La mosaïque de Grand. Actes de la table ronde de Grand, 29–31 octobre 2004, Metz 2006, 63–82. Nach der Rez. von Michael Donderer, TZ 69/70 (2006/07) 313: „gelangt die Autorin zu dem Ergebnis, daß es keine Beweise für einen Aufenthalt des Kaisers an einem der beiden Orte gebe." Zumindest im Fall von Faimingen kann ich dieses Urteil nicht nachvollziehen.

[1007] Zu Caracalla in Pergamon vgl. Halfmann, a.a.O. 224, 227 und Nollé (2003) 410–415.

[1008] Zu Caracalla in Alexandreia vgl. Halfmann, a.a.O. 225, 229 und Nollé (2003) 416.

leiten.[1009] Auf wie unsicherem Boden man sich hier bewegt, zeigt allein die stark umstrittene Etymologie des Theonyms. Diesem sehr kontrovers diskutierten Problem hat Jürgen Zeidler jüngst einen eigenen Aufsatz gewidmet, auf dessen Ergebnisse hier etwas genauer eingegangen werden soll.[1010] Im wesentlichen gibt es drei Deutungen: Die eine stellt den GN zum angeblich gall. Glossenwort *granus* ‚Schnurrbart', ‚Bart', ‚Augenbraue', welches sich von der idg. Wurzel *$\hat{g}^{h}$*ers*- ‚sich sträuben', ‚erstarren' (LIV^2 178) ableitet und unter anderem in air. *grend* ‚Schnurrbart', bret. *grann* ‚Augenbraue' fortlebt.[1011] Demnach wäre *Grannus* ‚der (Gott) mit (langem, buschigen) Haar, Bart oder Augenbrauen'. Helmut Birkhan versteht dies als einen Hinweis auf die (jugendliche) Männlichkeit bzw. Schönheit des *Grannus*, dem schon ein Bart gewachsen ist.[1012] Diese Etymologie ist vor allem in semantischer Hinsicht problematisch, weil der Gott niemals bärtig dargestellt wird.[1013] Wäre langes Gesichts- oder Barthaar ein namensgebendes Charakteristikum des *Grannus*, würde man sich eigentlich erwarten, daß die gallischen Künstler dies auch darstellten, und zwar ungeachtet der starken Einflüsse der mediterranen Kunst auf die gallo-römische Götterikonographie.[1014] Nicht überzeugender ist eine andere von Garrett S. Olmsted vorgeschlagene Etymologie[1015], der den GN mit idg. *$\hat{g}^{h}$*er*- ‚strahlen', ‚scheinen', ‚sehen' (LIV^2 177: ?3. *$\hat{g}^{h}$*er*-) verbindet, da sichere Belege für diese Wurzel im Keltischen fehlen.[1016] Die dritte Etymologie, die das Theonym zu idg. *$g^{u̯h}$*er*- ‚warm', ‚heiß' stellt, geht auf Whitley Stokes zurück, der das bei Cormac überlieferte air. Glossenwort *gorn* (neben *grond*) ‚firebrand' zum Vergleich heranzieht.[1017] Später hat dann Georges Poisson den GN mit air. *grían* ‚Sonne' verbinden wollen[1018], was jedoch als sprachlich unmöglich abzulehnen ist.[1019] Jürgen Zeidler hat nun diese Etymologie mit *$g^{u̯h}$*er*- erneut aufgegriffen und erstmals versucht, eine grundsprachliche Form zu rekonstruieren. Er setzt einen idg. Prototyp *$g^{u̯h}$*r̥-snó-s* (Nullstufe von $g^{u̯h}$*er*- + Ableitungssuffix *-*snó*-) mit der übertragenen Bedeutung ‚supernatural being manifesting itself as (or in) the sun' (wörtlich: ‚object which is warm/hot') an, der über die Zwischenstufen urkelt. **gr̥-snó-s* > **gar-snó-s* > **gra-snó-s* schließlich gall. *grá-nno-s* ergeben hätte.[1020] Die Tragfähigkeit dieser doch recht kompliziert anmutenden Rekonstruktion müssen Sprachwissenschaftler beurteilen.[1021] Allerdings erachte ich die außersprachlichen Argumente, mit denen Zeidler seinen Vorschlag abstützt, für nur bedingt beweiskräftig. So wenn er auf die bereits genannte, dem [*d*]*eo Apolli/n*[*i G*]*ṛa*[*nn*]*o Phọeb*(*o*) geweihte Trierer Inschrift als Beleg für ein besonderes Nahverhältnis des Gottes zur Sonne verweist.[1022] Das hinlänglich bekannte griechische Epitheton des *Apollon* ist für *Grannus* nur ein einziges Mal bezeugt und daher von sehr limitierter Aussagekraft. Außerdem ließe sich rein theoretisch das abgekürzte *Phoeb* auch als *Phoebianensi*(*s*) interpretieren, als detoponymischer Beiname des *Grannus* von *Phoebiana*/Faimingen.[1023]

[1009] Wie Maier (2001a) 84 und Maier [2009] 28 richtig vermerkt, hat Caracallas Verehrung von *Grannus* sicherlich zur Verbreitung von dessen Kult beigetragen. Außerdem beruht die weite Streuung der Weihungen auch auf der Mobilität eines Großteils der reichsrömischen Bevölkerung.

[1010] Zeidler (2003) 77–92.

[1011] Zu dieser Etymologie vgl. die ausführliche Diskussion bei Zeidler (2003) 77–81 sowie Holder I 2037, Ihm (1912) 1826, Dottin (1920) 261, Drioux (1934b) 30, Bauchhenss (1984a) 459, Sterckx (1996) 66 + A. 50, Birkhan (1997) 620 f., Lambert (1997) 195, Delamarre (2001) 154 f. = (2003) 183, Sterckx [2004] 311 + A. 68, Lacroix [2007] 152.

[1012] Birkhan (1997) 620 f.

[1013] Sterckx (1996) 66: „… mais les sens postulés 'chevelu, barbu, poilu…' s'avèrent sémantiquement invraisemblables car l'Apollon gaulois est indéfectiblement juvénile et glabre sur toutes ses représentations connues." Dazu bemerkt er einschränkend in A. 50: „Sinon à envisager une analogie avec l'épiclèse *Akersékomes* 'Aux Cheveux Non Encore Coupés' qualifiant l'Apollon grec comme un éphèbe ou un *kouros* paradigmatique …"; vgl. die fast identischen Formulierungen von Sterckx [2004] 311 + A. 68. – Dies räumt auch Birkhan (2002a) 31 ein: „… die von mir lange favorisierte Verbindung mit *grannos* 'Bart' ist deswegen problematisch, weil der Gott nie bärtig dargestellt wird."

[1014] Vgl. Zeidler (2003) 80 f.

[1015] Olmsted (1994) 389.

[1016] S. dazu die Kritik bei Zeidler (2003) 82 + A. 37.

[1017] Whitley Stokes, Three Irish Glossaries, London 1862, 23; vgl. dazu Birkhan (1997) 621 A. 2, Zeidler (2003) 81 + A. 27, NIL 197, 199 A. 17.

[1018] Georges Poisson, Les monuments du cavalier à l'anguipède en Auvergne, Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne 1920 [non vidi!, referiert nach Zeidler (2003) 81], so auch MacCulloch (1911) 26.

[1019] Das air. Wort *grían* geht auf kelt. *$g^{(u̯)}$*rēnā* zurück, womit sich der *a*-Vokalismus in *Grannus* nicht vereinen läßt. S. dazu Joseph Vendryes, Chronique, RC 38 (1920–1921) 366, de Vries (1961) 74 f., Lambert (1980) 175, Birkhan (1997) 621, Delamarre (2001) 155 = (2003) 183.

[1020] Zeidler (2003) 82 f., 85.

[1021] Sie wird in der zweiten Auflage von Delamarre (2003) 183 kommentarlos referiert. Zustimmend äußern sich de Bernardo Stempel [2005] 19 + A. 41, de Bernardo Stempel [2007a] 59, de Bernardo Stempel [2007b] 67 + A. 4 und Falileyev [2007] 91.

[1022] Zeidler (2003) 86.

[1023] So Weber (1993) 131, dessen Vorschlag jedoch von Zeidler (2003) 86 A. 60 als unwahrscheinlich abgelehnt wird.

Der von Zeidler gleichfalls ins Treffen geführte ON *Phoebiana* ist auch nicht wirklich geeignet, seine Theorie zu untermauern.[1024] Zwar hat man die längste Zeit hierin eine Ableitung von *Phoebus* sehen wollen[1025], doch ist diese auf den ersten Blick naheliegende Ansicht jüngst von Anne Kolb erschüttert worden. In Faimingen bestand nämlich bereits um 90 n. Chr. ein Auxiliarkastell, das um 120 verlassen und um 140 geschleift wurde. Erst nach diesem Zeitpunkt „ist ein gallo-römischer Temenos feststellbar, auf dessen Grund spätestens 160 eine klassische römische Tempelanlage errichtet wurde, welche die Entwicklung zu einem Kultort dokumentiert. Zwischen 212 und 240/250 entstand im Osten des *vicus* wieder ein Auxiliarlager“[1026]. Da der archäologische Befund auf eine Siedlungskontinuität in Faimingen vom Jahr 90 bis ins mittlere 3. Jh. hindeutet, scheint es Kolb plausibel, „auch eine Kontinuität des Ortsnamens *Phoebiana* zu vermuten. In diesem Fall hätte schon das frühe Kastell den Namen getragen, und eine Herleitung vom Gottesbeinamen wäre hinfällig.“[1027] Für Kolb ist zu *Phoebiana* das Substantiv *castra* zu ergänzen, wobei *Phoebiana* als eine adjektivische Bildung vom gut bekannten Männerbeinamen *Phoebus* oder *Phoebianus* zu interpretieren sei. Da auch andere Auxiliarkastelle am raetischen Limes von PNN abgeleitete Namen tragen, könnten diese Orte ihre Bezeichnungen von den Truppenkommandanten erhalten haben, unter denen diese Lager errichtet wurden.[1028] Wenn dies zutreffen sollte, dann muß der Name *Phoebiana* als Argument für Zeidlers Etymologie ausscheiden. Relevanter ist da schon sein Hinweis auf das einmal für *Grannus* belegte Epitheton *Amarcolitanus*.[1029] Hierbei handelt es sich um einen qualifizierenden Beinamen, der seit Rudolf Thurneysen überzeugend als ‚der, der einen weiten Blick hat‘ oder ‚der Weitblickende‘ (also ein Possessivkompositum; vgl. air. *amarc*, m. ‚Blick‘ + kelt. *litano-* ‚weit‘, ‚breit‘) gedeutet wird.[1030] Dieses Epitheton hat man als für einen Sonnengott passend betrachtet.[1031] Freilich könnte es auch auf eine Funktion als Orakelgott oder als Heilgott speziell der Augen deuten. Zahlreich sind nämlich die in gallo-römischen Tempeln gefundenen ex-votos in Augenform, mit denen um die Heilung von Augenerkrankungen gebeten wurde. Schließlich hat Zeidler noch darauf aufmerksam gemacht, daß auch „names of other healing gods are clearly connected to light or the sun in particular“[1032]. Konkret genannt werden *Grannus*’ Paredra *Sirona*, die im heutigen Bath (beim Fluß Avon in der Grafschaft Somerset) verehrte *Sulis* und *Luxovius*, der Lokalgott der heißen Quellen bei Luxeuil (dép. Haute-Saône). Bei diesen drei Götternamen läßt sich tatsächlich ein Bezug zur Sphäre des Lichts wahrscheinlich machen: *Sirona* wird als ‚Sterngöttin‘ erklärt (von urkelt. *stīr-ŏnā < idg. *$h_2$ster- ‚Stern‘), *Sulis* zum idg. Wort für ‚Sonne‘ (*séh$_2$u̯l̥-/*sh$_2$u̯éns-; fortgesetzt in kymr. *haul*, korn. *heuul*, bret. *houl*, *heol* ‚Sonne‘) gestellt und *Luxovius* von der idg. Wurzel *leu̯k- ‚hell werden‘ (LIV^2 418 f.) abgeleitet.[1033]

[1024] Zeidler (2003) 86.

[1025] So etwa Dietz (1985) 82 f., Weber (1993) 131.

[1026] Anne Kolb, Phoebiana – ein Vorschlag zur Namengebung von Kastellen, Tyche 18 (2003) 31 f., spez. 31.

[1027] Kolb, a.a.O. 32.

[1028] Kolb, a.a.O. 32.

[1029] Zeidler (2003) 86: „… in Branges (Arr. Louhans/Chalons-sur-Saône, Dép. Saône-et-Loire) and at Monthelon near Autun, Apollo Grannus is invoked as *Amarcolitanus* ‚the one with apiercing or far-reaching look‘ which is a relatively clear reference.“ – In Wirklichkeit handelt es sich nur um eine Inschrift aus Monthelon (CIL XIII 2600), als deren Fundort in der Literatur jedoch gelegentlich das nahegelegene Branges angegeben wird, wovon sich Zeidler offensichtlich irreführen ließ.

[1030] So Weisgerber (1931a) 192, Schmidt (1957) 122, de Vries (1961) 72 + A. 12, Thevenot (1968) 100, Maier (1994) 17, Sterckx (1996) 73, Birkhan (1997) 585, 620, Sterckx (1998a) 29, Jufer – Luginbühl (2001) 94, Delamarre (2003) 40. – Holder III 582 segmentierte den Götternamen Ă-marcŏ-lĭtănŏ-s und referierte die Deutung von Ernoult als *valde equis amplus*. Dieser wenig überzeugenden Interpretation folgte auch noch jüngst Olmsted (1994) 385, s. dazu die Kritik von Delamarre (2003) 40 und Zeidler (2003) 86 A. 63.

[1031] Thevenot (1968) 100: „Amarcolitanus, au demeurant, apparaît dans l’inscription comme un déterminatif de Grannus. Ce texte pourrait avoir quelque rapport avec une source guérisseuse connue sur le territoire communal. Quoi qu’il en soit, l’explication proposée est parfaitement vraisemblable pour un dieu présumé solaire, invoqué par les malades de la vue.“ – Birkhan (1997) 620: „Wie *Amarcolitanus* zeigt, hatte *Grannus* vielleicht auch den Charakter eines Sonnengottes (gehabt?), bevor er zum Heilgott wurde.“ – Sterckx (1998a) 29: „Toute l’histoire de l’Apollon celte est remplie d’yeux: la source près de laquelle il est né (les sources sont des “yeux d’eau” dans les langues celtiques) fait exploser les yeux de ceux qui osent la regarder indûment; ses eaux sacrées possèdent des vertus particulières pour la guérison des maux d’yeux; il est un dieu solaire et le Soleil est l’Œil de Dieu dans les langues celtiques ...“; vgl. auch Sterckx (1996) 73.

[1032] Zeidler (2003) 87.

[1033] Zeidler (2003) 87 f.

Allerdings sind die von Zeidler referierten Etymologien im Fall von *Sirona*[1034] und *Sulis*[1035] keineswegs völlig unumstritten. Problematisch scheint mir daher auch seine Schlußfolgerung: „All these names and epithets are completely in line with the etymological explanation of *Grannos* as the god ‚(manifesting himself as) the sun (*lit*.: the object being hot)'. They all point, as it seems, to a common Celtic association of light and heat with healing power."[1036] Meines Erachtens kann auf der Basis der vorhandenen Evidenz, die sich ganz unterschiedlich interpretieren läßt, kein so eindeutiges Urteil gefällt werden.

[1034] Hierfür verweise ich nur auf die kontroversen Positionen und Diskussionen bei de Vries (1961) 134 f., Maier (1994) 292, Olmsted (1994) 157, 181, 356 f., Sterckx (1996) 54, Birkhan (1997) 454, 590 f. + A. 5, Sterckx (1998a) 126 f., Birkhan (2002a) 102, Zeidler (2003) 87 + AA. 67 f., de Bernardo Stempel [2007a] 62, Falileyev [2007] 130, Lajoye [2008] 186 f., NIL 348, 354 A. 20.

[1035] S. dazu die ausführliche Diskussion im Kommentar zu Solin. coll. 22,10 [**94 T 4**].

[1036] Zeidler (2003) 88.

86. Claudius Aelianus

Die wenigen erhaltenen Informationen über das Leben des Claudius Aelianus[1037] verdanken wir einer kurzen Vita in den βίοι σοφιστῶν des Flavios Philostratos und einem noch kürzeren Eintrag in der Suda.[1038] Demnach ist er zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt zwischen 160 und 180 n. Chr. in *Praeneste* (j. Palestrina, 35 km östlich von Rom) geboren, war also Zeitgenosse seines Biographen Philostratos (* um 170 n. Chr.; vgl. [**87**]). Sein Tod läßt sich gleichfalls nur recht ungenau in die Zeit zwischen 222/223 und 237/238 datieren.[1039] Obgleich römischer Bürger, eignete sich Aelianus weitgehend die Fähigkeit an, attizistisches Griechisch zu schreiben. Als seine Lehrer werden die Sophisten Hadrian und Pausanias genannt, die in Rom Rhetorik unterrichteten. Der Suda zufolge bekleidete Aelianus ein Priesteramt, vielleicht im Heiligtum der *Fortuna* in seiner Heimatstadt. Ansonsten nahm er keine öffentlichen Funktionen wahr, sondern widmete sich einzig der schriftstellerischen Tätigkeit. Vollständig erhalten sind von ihm siebzehn Bücher περὶ ζῴων ἰδιότητος (*de natura animalium*), eine Sammlung von merkwürdigen Erscheinungen aus dem Tierreich. Sein zweites Hauptwerk ist die ποικίλη ἱστορία (*varia historia*; im Deutschen unter dem Titel *Bunte Geschichten* bekannt) in vierzehn Büchern, welches gleichsam das Pendant im menschlichen Bereich zu *de natura animalium* und eine Art antikes *Schotts Sammelsurium* darstellt. Überliefert sind ferner zwanzig ἐπιστολαὶ ἀγροικικαί (*Bauernbriefe*) erotischen Inhalts. Bis auf unbedeutende Fragmente verloren gegangen sind hingegen die Schriften περὶ προνοίας (*Über die Vorsehung*) und περὶ θείων ἐναργειῶν (*Über göttliche Einwirkungen*), in denen stoisches Gedankengut dargelegt wurde. Die für unsere Fragestellung relevanten Passagen stammen aus den zwei Hauptwerken, von denen die *varia historia* wohl das jüngere ist.[1040] Aelianus erweist sich mit diesen Schriften als typischer Vertreter der sogenannten Buntschriftstellerei. Wie auch Aulus Gellius [**75**], Clemens von Alexandreia [**83**] und Athenaios brachte er kompiliertes Wissen aus allen möglichen Themenberei-

[1037] Zu seinem Leben und Werk s. die kurzen Darstellungen bei Max Wellmann, Aelianus (11.), RE I.1 (1893) 486–488, Duval (1971) 493 f., Lesky (1971) 953, Walther Sontheimer, Ailianos (2.), KlP I (1979) 172 f., Albrecht Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian, München 1989, 245, Ewen Bowie, Ailianos [2], DNP I (1996) 327 f. und die einführenden Bemerkungen von Ursula Treu – Kurt Treu, Claudius Aelianus, Die tanzenden Pferde von Sybaris. Tiergeschichten, Leipzig 1978, 205–217, Hadwig Helms, Claudius Aelianus, Bunte Geschichten, Leipzig 1990, 211–228, Nigel Wilson, introduzione, in: Eliano, Storie varie, a cura di Nigel Wilson, traduzione dal greco di Claudio Bevegni, Mailand 1996, 9–28, Francesco Maspero, Claudio Eliano, La natura degli animali. Introduzione, traduzione e note, ²Mailand 2002, I 5–36. – Eine ausführlichere Würdigung bietet jetzt die Monographie von Caroline Stamm, Vergangenheitsbezug in der Zweiten Sophistik? Die Varia Historia des Claudius Aelianus (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 977), Bern-Frankfurt a. M. 2003.

[1038] Philostr. vitae 2, 31,1–3 (624 f.), s. dazu den Kommentar von Maurizio Civiletti, Filostrato, Vite dei Sofisti, Introduzione, traduzione e note, Mailand 2002, 649–652; Suda s. v. Αἰλιανός.

[1039] Zur chronologischen Einordnung von Aelianus s. im Detail Stamm, a.a.O. 13–22.

[1040] Diese Frage ist nicht ganz unumstritten. Man hat in der *varia historia*, wie sie uns heute überliefert ist, eine Epitome sehen wollen, da sie ab dem dritten Buch Notizcharakter aufweist. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß dieses Werk aufgrund des vorzeitigen Todes des Aelianus unvollendet geblieben ist. S. dazu Helms, a.a.O. 214 f., Wilson, a.a.O. 15 f.

chen in bunter, unsystematischer Form dar. Als Hauptquelle dürften ähnliche, heute verlorene Sammelwerke enzyklopädischen Inhalts gedient haben; freilich ist bei einigen, namentlich den aus dem Schulunterricht bekannten Autoren zu vermuten, daß sie Aelianus unmittelbar und eigenständig zitierte.[1041]

86 T 1 Claudius Aelianus *de natura animalium* 10, 22

vgl. I p. 253,7–12 HERCHER:

Βαρκαῖοι (γένος δὲ τοῦτο Ἑσπέριον) τῶν ἀποθνησκόντων νόσῳ τοὺς νεκροὺς ὑβρίζοντες ὡς ἀνάνδρως καὶ μαλακῶς τεθνεώτων θάπτουσι πυρί· τοὺς δὲ ἐν πολέμῳ τὸν βίον καταστρέψαντας ὡς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ ἀρετῆς μετειληχότας γυψὶ προβάλλουσιν, ἱερὸν τὸ ζῷον εἶναι πεπιστευκότες.

Die Βαρκαῖοι [= *Aravaci* (?)] (ein Volk ganz im Westen) schänden die Leichen derjenigen, die aufgrund einer Krankheit gestorben sind, da sie glauben, daß diese auf eine unmännliche und feige Art ums Leben gekommen sind, und bestatten sie im Feuer. Hingegen sind für sie jene nobel, tapfer und mutig, die ihr Leben im Kampf verloren haben, und diese werden dann den Geiern überlassen, die in ihren Augen heilige Tiere sind.

Diese von Johannes ZWICKER nicht berücksichtigte Nachricht ist eine wichtige Ergänzung zu Silius Italicus' Bericht über das keltiberische Ritual, die Leichname von gefallenen Kriegern den Geiern auszusetzen.[1042] Bereits im Kommentar zu diesem Dichterzeugnis habe ich die sonstige literarische[1043], archäologische und ikonographische Evidenz für diese Funeralpraxis ausführlich diskutiert, was ich hier nicht zu wiederholen brauche. Näher eingegangen werden muß freilich noch auf ein textkritisches Detailproblem, das die vorliegende Stelle aufgeworfen hat.[1044] Schon bei der Behandlung der *Punica*-Verse habe ich darauf hingewiesen, daß Aelianus' Testimonium immer wieder und bis in die jüngste Zeit als Beleg für die Sitte der Leichenaussetzung bei den hispanischen *Vaccaei* herangezogen wurde.[1045] Wie jedoch Gabriel SOPEÑA GENZOR und Vicente RAMÓN PALERM in einem vortrefflichen Aufsatz dargelegt haben, basiert diese Deutung lediglich auf einem fragwürdigen Texteingriff.[1046] Alle Handschriften haben nämlich einwandfrei Βαρκαῖοι überliefert.[1047] Der sinnlose, weil sonst nicht belegte Name Βαρκαῖοι wurde erstmals von dem Zoologen Samuel BOCHART (1599–1667) zu Βακκαῖοι, einer im Griechischen üblichen Form des VN *Vaccaei*, verbessert. Dieser naheliegenden Emendation war in der Folge ein großer Erfolg beschieden; zunächst fand sie Eingang, freilich nur in den apparatus criticus, der Edition von Abraham GRONOVIUS (London 1744), um dann in der von Rudolf HERCHER besorgten und ohne Apparat versehenen Teubneriana (Leipzig 1864) im Haupttext zu erscheinen, wodurch sie gleichsam kanonisiert wurde.[1048] Auch Alwyn Faber SCHOLFIELD hat Βακκαῖοι in den Text

[1041] Auch in der Quellenfrage bestehen große Unsicherheiten, s. dazu HELMS, a.a.O. 224 f., WILSON, a.a.O. 19–21, STAMM, a.a.O. 46–58.

[1042] Sil. Ital. Pun. 3,340–343 [**53 T 1**]: *venere et Celtae sociati nomen Hiberis./ his pugna cecidisse decus, corpusque cremari/ tale nefas. caelo credunt superisque referri,/ impastus carpat si membra iacentia vultur*.

[1043] Vgl. auch noch Sil. Ital. Pun. 13,471 f. [**53 T 6**], Paus. 10, 21,6 f. [**74 T 4**], Oros. 5, 7,15 [**121 T 2**].

[1044] Nicht aufzuhalten brauchen wir uns mit der Vermutung von José VARA DONADO, Claudio Eliano, Historia de los animales, Madrid 1989, 404 A. 64, demzufolge Aelianus irrtümlicherweise γυψί (Dat. pl. von γύψ ‚Geier') statt γύψοις (Dat. pl. von γύψος ‚Gips', ‚Kreide', ‚Kalk') geschrieben habe. Da das Ritual der Leichenaussetzung nicht nur literarisch, sondern auch ikonographisch bezeugt ist, wurde dieser Emendationsversuch von SOPEÑA GENZOR (1995) 219 A. 46 völlig zu Recht als haltlos zurückgewiesen.

[1045] Mehrere Vertreter dieser Lesart sind bereits in Bd. II 442 A. 3191 angeführt; ich nenne hier noch BLÁZQUEZ (1990) 232, Martín ALMAGRO-GORBEA, I Celti della peninsola iberica, in: CELTI (1997) 394–419, spez. 396, LORRIO (1997a) 345, Francisco MARCO SIMÓN, Texto e imagen, *ethos* y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana, in: Julio MANGAS (Hg.), Italia e Hispania en la crisis de la República romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20–24 de septiembre de 1993), Madrid 1998, 387–402, spez. 394, MARCO SIMÓN (1999a) 5 A. 35, FRIES-KNOBLACH (2002) 190. – Francisco MARCO SIMÓN hat in jüngeren Arbeiten seine Meinung revidiert (s. dazu weiter unten).

[1046] S. dazu ausführlich SOPEÑA GENZOR – RAMÓN (2002) 227–269; vgl. auch SOPEÑA GENZOR [2005] 380, 388 A. 2.

[1047] SOPEÑA GENZOR – RAMÓN (2002) 233–241. – Unverständlich ist mir, worauf sich die Behauptung von CAPALVO [(1996) 207: „la tradición manuscrita de Eliano es unánime en la lectura «βαλλαῖοι», y por tanto, el texto de un editor sólo puede decir «βαλλαῖοι».“; cf. p. 209] stützt, denn alle Codices bieten zweifelsfrei Βαρκαῖοι.

[1048] S. dazu SOPEÑA GENZOR – RAMÓN (2002) 233, 236–238.

seiner Ausgabe aufgenommen, wenngleich mit Vorbehalten.[1049] Ungeachtet der Tatsache, daß die Konjektur Βακκαῖοι nur einen sehr geringfügigen Eingriff in den handschriftlichen Befund darstellt, hat die Nennung der *Vaccaei* in diesem Zusammenhang für Irritationen gesorgt. Zum einen bezeugt Silius Italicus die Leichenaussetzung zweifelsfrei für die Keltiberer, zum anderen handelt es sich dabei um ein Ritual, welches Völkern mit pastoraler Wirtschaftsform eigen ist. Die den Keltiberern benachbarten *Vaccaei* betrieben jedoch primär Ackerbau, sodaß aus religionshistorischer Sicht ein derartiges Brauchtum bei ihnen als Normabweichung zu betrachten wäre und sich allenfalls nur als sekundäres, von den Keltiberern übernommenes Institut erklären ließe.[1050] Naheliegender ist es jedoch, dem Vorschlag von Gabriel Sopeña Genzor und Vicente Ramón Palerm zu folgen, wonach hinter dem handschriftlichen Βαρκαῖοι der Name des bedeutenden keltiberischen Stammes der *Aravaci* (Ἀραουακοί) zu suchen sei.[1051] Diese ansprechende und jüngst auch von Francisco Marco Simón[1052] übernommene Hypothese hätte den Vorteil, daß Aelianus nicht in Widerspruch zu Silius geraten würde: Dieser nennt die Keltiberer im allgemeinen, während jener konkreter deren wichtigsten Teilstamm anführt. Dazu paßt auch die öfters geäußerte Vermutung, daß beide Autoren für diese Information letztlich (direkt oder indirekt) auf derselben Quelle, nämlich Poseidonios, beruhen.[1053] Abschließend sei noch vermerkt, daß für den überzeugten Stoiker Aelianus die keltiberische Kriegersitte durchaus mit Vorstellungen der eigenen Philosophie kompatibel war und von daher sein Interesse geweckt habe könnte.[1054]

86 T 2 Claudius Aelianus *varia historia* 2, 31

p. 31,24 – 32,14 Dilts; II p. 31,26 – 32,12 Hercher = Zwicker 87:

καὶ τίς οὐκ ἂν ἐπήνεσε τὴν τῶν βαρβάρων σοφίαν; εἴ γε μηδεὶς αὐτῶν εἰς ἀθεότητα ἐξέπεσε, μηδὲ ἀμφιβάλλουσι περὶ θεῶν ἆρά γέ εἰσιν ἢ οὐκ εἰσιν, καὶ ἆρά γε ἡμῶν φροντίζουσιν ἢ οὔ. οὐδεὶς γοῦν ἔννοιαν ἔλαβε τοιαύτην οἵαν Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος ἢ Διογένης ὁ Φρὺξ ἢ Ἵππων ἢ Διαγόρας ἢ Σωσίας ἢ Ἐπίκουρος οὔτε Ἰνδὸς οὔτε Κελτὸς οὔτε Αἰγύπτιος. λέγουσι δὲ τῶν βαρβάρων οἱ προειρημένοι καὶ εἶναι θεοὺς καὶ προνοεῖν ἡμῶν καὶ προσημαίνειν τὰ μέλλοντα καὶ διὰ ὀρνίθων καὶ διὰ συμβόλων καὶ διὰ σπλάγχνων καὶ δι᾽ ἄλλων τινῶν μαθημάτων τε καὶ διδαγμάτων· ἅπερ οὖν ἐστι τοῖς ἀνθρώποις διδασκαλικὰ ἐκ τῆς παρὰ τῶν θεῶν εἰς αὐτοὺς προνοίας. καὶ δι᾽ ὀνείρων δὲ λέγουσι καὶ δι᾽ αὐτῶν τῶν ἀστέρων πολλὰ προδηλοῦσθαι. καὶ ὑπὲρ τούτων ἰσχυρὰν ἔχοντες τὴν πίστιν θύουσί τε καθαρῶς καὶ ἁγνεύουσιν

Wer würde nicht die Weisheit der Barbaren loben? Denn keiner von ihnen ist dem Atheismus verfallen; sie stellen auch keine Zweifel darüber an, ob Götter existieren oder nicht und ob diese sich um uns sorgen oder nicht. Jedenfalls vertrat keiner von ihnen eine Ansicht, wie sie Euhemeros von Messene, Diogenes aus Phrygien, Hippon, Diagoras, Sosias oder Epikuros hatten, weder ein Inder, ein Kelte oder ein Ägypter. Die genannten Barbaren behaupten, daß die Götter existieren, daß sie sich um ums kümmern und uns die Zukunft vorausdeuten durch Vögel, Vorzeichen, Eingeweide und andere Lehren und Unterweisungen: Dies sind nämlich die Belehrungen, die uns Menschen von der Vorsehung der Götter gegeben werden. Sie behaupten auch, daß durch Träume und selbst durch die Sterne viel offenbart werde. Und weil sie fest daran glau-

[1049] Alwyn Faber Scholfield, Aelian. On the characteristics of animals II (Loeb), London 1959, 314, der 314 A. 1 auf das handschriftliche Βαρκαῖοι und Bochart als den Urheber der Emendation Βακκαῖοι verweist und zu seiner Übersetzung auf S. 315 A. a vermerkt: „If Βακκαῖοι is correctly rendered 'Vaccaei,' they were a tribe in the NW of Spain."

[1050] S. dazu die Bemerkung von Blázquez (1975) 182: „Pero es extraño que los vacceos, pueblo eminentemente agrícola (Diod. V, 34, 3), practicasen un rito propio de poblaciones pastoriles; tal vez el hecho se deba a influjo numantino."

[1051] Sopeña Genzor – Ramón (2002) 239 f. schlagen zwei mögliche Erklärungen für die Textverderbnis vor. Entweder hat ein Kopist das ursprüngliche Ἀραουακοί als zwei Wörter aufgefaßt, nämlich die Partikel ἄρα und *ουακοί, wobei zunächst das hier sinnlose ἄρα ausfiel und dann das verbleibende *ουακοί über *βακοί zu βαρκαῖοι wurde („con restitución de la vibrante y regularización del paradigma por analogía a otros gentilicios o etnónimos"). Oder aber, so der zweite Vorschlag, „la lección Ἀραουακοί (leída *aravaci*) habría pasado a *βαραουακοί (leída *varavaci*) y luego (por corte haplográfico en presunción de una ditografía) a *βαρ(α)κοί > *βαρκοί > βαρκαῖοι; …"

[1052] Bei Marco Simón [2005b] 329 und Marco Simón [2007a] 92 + A. 50 wird ausdrücklich auf Sopeña Genzor – Ramón (2002) verwiesen. In einem weiteren Aufsatz von Marco Simón [2008] 61 findet sich die Aelianusstelle in der Übersetzung von Scholfield, a.a.O. 315 zitiert, wobei dessen „Vaccaei" stillschweigend zu „Arevaci" geändert wurde.

[1053] S. dazu die Literaturangaben in Bd. II 444 A. 3215.

[1054] Vgl. die weiterführenden Überlegungen von Sopeña Genzor – Ramón (2002) 253–258.

ὁσίως, καὶ τελετὰς τελοῦσιν καὶ ὀργίων φυλάττουσι νόμον, καὶ τὰ ἄλλα πράττουσιν ἐξ ὧν ὅτι τοὺς θεοὺς ἰσχυρῶς καὶ σέβουσι καὶ τιμῶσιν ὡμολόγηται.

ben, bringen sie ihre Opfer aufrichtig dar, halten sie sich kultisch rein, feiern die Mysterien, bewahren die Regeln der Geheimkulte und praktizieren anderes, woraus allgemein gefolgert wird, daß sie die Götter in höchstem Grade achten und verehren.

Als Priester galt Aelianus' besonderes Interesse dem Wirken der Götter, an deren Existenz und Fürsorge um die Menschen er keinerlei Zweifel hegt.[1055] So kritisiert er an vorliegender Stelle eine Reihe von griechischen Philosophen, welche die Existenz von Göttern überhaupt leugneten oder zumindest deren Einfluß auf die Menschen in Frage stellten.[1056] Diesen Skeptikern hält er das vorbildliche Verhalten barbarischer Völker entgegen, die niemals auf solch atheistische Vorstellungen verfallen sind. Als Beispiele für fremde Völker nennt er die Inder, Kelten und Ägypter und führt anschließend eine Reihe von bei diesen üblichen Kultpraktiken an, wie Vogel- und Eingeweideschau, Traum- und Sterndeutung, Opfer, Beobachtung kultischer Reinheit und Mysterienkulte. Dabei handelt es sich um eine Aufzählung von den Griechen und Römern selbst bestens vertrauten Einrichtungen, die Aelianus schematisch und ohne Differenzierung den drei genannten Barbarenvölkern zuweist. Inder, Kelten und Ägypter werden übrigens in der antiken Literatur auch sonst paradigmatisch als Vertreter barbarischer Weisheit genannt[1057] und als besonders gottesfürchtig charakterisiert.[1058] Aelianus steht hier also in einer gewissen Tradition. Für die keltische Religionsgeschichte ist seine Nachricht allerdings von zweifelhaftem Wert, wenngleich einige der hier angeführten Praktiken für die Kelten sicher nachgewiesen sind.[1059] Zu bedenken ist freilich, daß es Aelianus an dieser Stelle auch gar nicht um eine authentische Beschreibung barbarischer Religiosität geht, vielmehr will er sich von bestimmten Richtungen der griechischen Religionsphilosophie abgrenzen. Zugleich ist das positive Bild barbarischer Götterverehrung, welches Aelianus hier zeichnet, Ausdruck seines stoischen Kosmopolitismus, auch fremde Götter gelten zu lassen.[1060]

86 T 3 Claudius Aelianus *varia historia* 12, 23

p. 136,26 – 137,10 Dilts; II p. 129,7–21 Hercher = Zwicker 87:

ἀνθρώπων ἐγὼ ἀκούω φιλοκινδυνοτάτους εἶναι τοὺς Κελτούς. τῶν ᾀσμάτων γοῦν ὑποθέσεις ποιοῦνται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἀποθανόντας ἐν τῷ πολέμῳ καλῶς. [καὶ] μάχονται δὲ ἐστεφανωμένοι, ἀλλὰ καὶ τρόπαια

Von den Menschen sind die gefahrliebendsten, wie ich höre, die Kelten. Zum Beispiel machen sie die im Kampf ehrenvoll Gefallenen zum Gegenstand ihrer Lieder. Ferner kämpfen sie bekränzt und errichten auch Tropaia, um

[1055] Vgl. Hadwig Helms, Claudius Aelianus, Bunte Geschichten, Leipzig 1990, 224.

[1056] S. dazu die Bemerkungen von Caroline Stamm, Vergangenheitsbezug in der Zweiten Sophistik? Die Varia Historia des Claudius Aelianus (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 977), Bern-Frankfurt a. M. 2003, 251 f., 256.

[1057] Man vgl. nur Dio Chrysost. recusatio magistratus 32,5 = oratio 49,7 f. [**54 T 1**] oder Dion Hal. ant. Rom. 7, 70,3 f. [**34 T 3**], der zusätzlich zu Indern, Kelten und Ägyptern auch noch Libyer und Skythen als Beispiele für barbarische Frömmigkeit nennt. – Zum Topos von der Barbarenweisheit s. auch Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**], Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**], August. civ. 8, 9 [**122 T 2**], Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 f. [**127 T 1**].

[1058] Für die den Kelten attestierte Frömmigkeit vgl. Caes. bell. Gall. 6, 16,1 [**23 T 16**], Dion Hal. ant. Rom. 7, 70,3 f. [**34 T 3**], Liv. 5, 46,3 [**36 T 4**], Arr. cyneg. 35,1 [**65 T 3**], Solin. coll. 22,7 [**94 T 3**], Iust. 24, 4,3 [**108 T 1**] und 43, 5,7 [**108 T 8**].

[1059] So ist die Vogelschau bei den Kelten bereits bei Poseidonios (FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [**20 T 13**]) belegt; ebenso allgemein die Deutung von Vorzeichen. Für Traumdeutung s. speziell Nikandros (FGrHist 271/272 F 43 III = Tert. de anima 57,10 [**15 T 2**]). Zu den einzelnen Belegen s. Jullian (1903a) 124–127. – All dies ist jedoch nicht spezifisch für die Kelten und man sollte daher nicht den Analogieschluß ziehen, daß es bei ihnen auch Mysterienkulte gab (καὶ τελετὰς τελοῦσιν), wovon wir sonst – außer an einer sehr zweifelhaften Stelle der Historia Augusta (Pesc. Nig. 6,7 [**112 T 3**]) – nichts hören. Wenn Aelianus von Eingeweideschau (διὰ σπλάγχνων) spricht, dürfte er ebensowenig eine keltische (oder indische oder ägyptische) Praxis vor Augen gehabt haben, sondern vielmehr die römische Haruspizin; s. dazu Nigel Wilson, in: Eliano, Storie varie, a cura di Nigel Wilson, traduzione dal greco di Claudio Bevegni, Mailand 1996, 72 A. 3.

[1060] Vgl. dazu Helms, a.a.O. 224.

ἐγείρουσιν, ἅμα τε ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις σεμνυνόμενοι καὶ ὑπομνήματα αὐτῶν τῆς ἀρετῆς ἀπολείποντες Ἑλληνικῶς. οὕτως δὲ αἰσχρὸν νομίζουσι τὸ φεύγειν, ὡς μηδὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν κατολισθαινουσῶν καὶ ἐμπιπτουσῶν πολλάκις ἀποδιδράσκειν, ἀλλὰ μηδὲ πιμπραμένων αὐτῶν περιλαμβανομένους ὑπὸ τοῦ πυρός. πολλοὶ δὲ καὶ ἐπικλύζουσαν τὴν θάλασσαν ὑπομένουσιν. εἰσὶ δὲ καὶ οἳ ὅπλα λαμβάνοντες ἐμπίπτουσι τοῖς κύμασι καὶ τὴν φορὰν αὐτῶν εἰσδέχονται, γυμνὰ τὰ ξίφη καὶ τὰ δόρατα προσείοντες, ὥσπερ οὖν ἢ φοβῆσαι δυνάμενοι ἢ τρῶσαι.[1061]

damit ihre Taten zu verherrlichen und zugleich in griechischer Art Denkmäler ihrer Tapferkeit zu hinterlassen. Zu fliehen halten sie für derart schändlich, daß sie oft auch dann nicht davonlaufen, wenn ihre Häuser einstürzen und zusammenbrechen, ja nicht einmal, wenn diese brennen und sie selbst vom Feuer umzingelt werden. Viele halten auch stand, wenn das Meer heranflutet. Es gibt sogar einige, die zu den Waffen greifen, sich den Wogen entgegenstürzen und es so mit deren Ansturm aufnehmen, wobei sie die gezückten Schwerter und Lanzen vorstrecken, als ob sie die Wogen in Schrecken versetzen oder verwunden könnten.

Diese Nachricht aus Aelianus' ποικίλη ἱστορία fand in der Forschung die längste Zeit nur wenig Beachtung, obwohl sie eine Reihe von interessanten Informationen bietet. Erst in den letzten Jahren wurde der Stelle die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Allerdings ist man vor allem in Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der Angaben zu bemerkenswert unterschiedlichen Urteilen gelangt. Bevor ich mich aber dieser strittigen Frage zuwende, soll der Inhalt des vorliegenden Zeugnisses näher betrachtet werden. Thema des Kapitels ist die außerordentliche Gefahrenliebe der Kelten, ihre maßlose Verwegenheit und ins Sinnlose übersteigerte Tapferkeit. Aelianus illustriert dies an einigen Beispielen. Zunächst verweist er darauf, daß es gerade die im Kampf ehrenvoll gefallenen Männer sind, die in den Liedern der Kelten verherrlicht werden.[1062] Solche Gesänge sind tatsächlich Ausdruck eines speziellen Kriegerethos, denn in einer Kriegergesellschaft wie der keltischen galt nur der Schlachtentod als ruhmvoll; ein natürlicher Tod, etwa durch Krankheit, wurde dagegen für schändlich erachtet.[1063] Die Verfasser und Vortragenden dieser Lieder waren die keltischen Barden, über die wir durch Poseidonios[1064] informiert sind und von denen es bei Ammianus Marcellinus heißt, daß sie die Heldentaten berühmter Männer in heroischen Versen besingen (Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**]: *bardi quidem fortia virorum illustrium facta*, *heroicis composita versibus* [...] *cantitarunt*). Ähnlich beschreibt deren Wirken auch der Epiker Lucanus mit folgenden Versen: „Auch ihr, Barden, die ihr tapferen Geistern gefallener Helden als Dichter durch euren Lobgesang ein langes Nachleben sichert, ..."[1065]. Als weiteren Beweis für die besondere Gefahrenliebe der Kelten führt Aelianus deren Brauch an, bekränzt zu kämpfen. Dasselbe berichtet übrigens Nikolaus von Damaskus in seiner *Sammlung von* (*sonderbaren*) *Sitten* über die Lakedaimonier.[1066] Welche Bedeutung dieser Usance bei den Kelten zukam, läßt sich der knappen Notiz des Buntschriftstellers nicht entnehmen und mangels anderer literarischer Quellen auch nicht mit Bestimmtheit sagen. Da jedoch die Sitte des Bekränzens in allen antiken Religionen ein Zeichen der Weihe darstellt, kann dies auch für die Kelten zumindest vermutet werden.[1067] Für Gerhard Dobesch liegen hier jedenfalls „sicher religiöse Vorstellungen vom Dienst am Schlachtengott oder am Stammesgott zugrunde."[1068] Aufschlußreich ist auch das nächste Detail,

[1061] Ich folge dem Text der neueren Ausgabe von Mervin R. Dilts, Claudii Aeliani varia historia, Leipzig 1974, 136 f. – Rudolphus Hercher, Claudii Aeliani varia historia, epistolae, fragmenta, Leipzig 1866, 129 (und mit ihm Zwicker 87) hat noch das handschriftlich überlieferte πολλάκις vor ἀποδιδράσκειν gestrichen und κατολισθανουσῶν καὶ συμπιπτουσῶν statt κατολισθαινουσῶν καὶ ἐμπιπτουσῶν.

[1062] S. dazu die Bemerkungen bei Jean-Louis Brunaux, La mort du guerrier celte. Essai d'histoire des mentalités, in: Verger (2000) 231–251, spez. 242, Sopeña Genzor [2005] 387, Dobesch [2007] 87, 93, Marco Simón [2007b] 164.

[1063] Vgl. dazu die antiken Nachrichten über die Keltiberer bei Cic. Tusc. 2, 27,65 [**24 T 5**], Sil. Ital. Pun. 3,340–343 [**53 T 1**] und Aelian. de nat. animal. 10, 22 [**86 T 1**].

[1064] Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 [**20 T 3**]; F 18 = Athen. 4, 37 [**20 T 4**]; F 116 = Diod. 5, 31,2 [**20 T 13**]. Zu den Barden vgl. auch Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**], App. Celt. F 12 [**66 T 5**], Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**], excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum p. 34,11 f. Müller [**152 T 1**].

[1065] Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**]: *vos quoque*, *qui fortes animas belloque peremptas/ laudibus in longum vates dimittitis aevum,/* [...] *bardi*.

[1066] Nic. Dam. FGrHist 90 F 103z: μάχονται δ' ἐστεφανωμένοι.

[1067] Nach Diod. 31, 13 [**29 T 10**] wurden bei den Galatern zum Opfer bestimmte Kriegsgefangene bekränzt. Dasselbe berichtet Strab. Geogr. 7, 2,3 [**37 T 9**] für die (keltisierten) Kimbern. Bei einem von Arr. cyneg. 34,1 – 35,1 [**65 T 3**] beschriebenen Jagdfest der Kelten wurden die Hunde bekränzt.

[1068] Dobesch [2007] 87.

wonach die Kelten Tropaia errichten, um damit ihre Taten zu verherrlichen und zugleich in griechischer Art Denkmäler ihrer Tapferkeit zu hinterlassen. Aelianus sagt von dieser militärischen Sitte der Kelten ausdrücklich, sie entspreche griechischer Art (῾Ελληνικῶς). Dieser Vergleich mit den Griechen ist bemerkenswert, denn er dürfte eine positive Bewertung des keltischen Brauches implizieren.[1069] Auf der anderen Seite hat diese (bewußte?) Angleichung dazu geführt, daß man den Wert der bei Aelianus überlieferten Information nicht sonderlich hoch einschätzte. Wir wissen zwar durch Caesar, daß die Gallier vor einer Schlacht ihrem Gott *Mars* die Kriegsbeute zu weihen pflegten, wobei im Fall eines Sieges die erbeuteten Tiere geopfert und die übrigen Gegenstände an einer Stelle zusammengetragen wurden. Vielerorts konnte man an heiligen Stätten aus solchen Dingen errichtete Hügel sehen, an denen sich zu vergreifen als ein besonders strafwürdiges Sakrileg galt.[1070] Es liegt aber der Verdacht nahe, daß diese Gepflogenheit der Kelten, ihr Beutegut zu *cumuli* aufzuschichten, in einer *interpretatio Graeca* zu den vertrauten Tropaia umstilisiert wurde.[1071] Diese Ansicht wurde jedoch von Jean-Louis Brunaux abgelehnt. Wiederholt hat der französische Ausgräber darauf hingewiesen, daß sich die bei Aelianus genannten Siegesdenkmäler der Kelten auch archäologisch feststellen lassen.[1072] Als Kronzeuge dient die nordfranzösische Kultstätte Ribemont-sur-Ancre (dép. Somme), die als ein kolossales Tropaion zu interpretieren sei, welches die Belger um die Mitte des 3. Jh.s v. Chr. am Ort einer siegreichen Schlacht aus den Überresten ihrer Gegner errichteten. Angesichts des Grabungsbefundes kommt Brunaux zu dem Schluß: „L'information transmise par Elien se voit donc confirmée par les données archéologiques, au-delà de toutes les espérances. Car non seulement l'existence du trophée comme monument commémoratif est ainsi prouvée mais encore son aspect « hellénique ». Elien spécifie, en effet, *hellénikôs* qu'on peut traduire par « à la manière des Grecs », remarque qui indique certainement qu'il s'agit de trophées érigés sur les champs de bataille, là où l'ennemi avait montré sa faiblesse. Que le siège du trophée proprement dit soit marqué par un enclos qui ressemble à s'y méprendre à un enclos sacré ne doit pas étonner. Le trophée celtique, à l'instar du trophée grec, n'est pas simple monument militaire à fonction honorique. Il est le lieu où est consacrée une partie du butin à la divinité même qui a permis la victoire. Il s'agit donc d'un monument sacré appartenant à cette divinité dont le territoire

1069 So Dobesch [2007] 86 f. – Zu einer völlig anderen Einschätzung gelangt Caroline Stamm, Vergangenheitsbezug in der Zweiten Sophistik? Die Varia Historia des Claudius Aelianus (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 977), Bern-Frankfurt a. M. 2003, 220 f., die hierin ein despektierliches Werturteil des Römers Aelianus vermutet: „Die Stelle gibt eingangs vor, die Gefahrenliebe der Kelten zu belegen. Dafür dienen im folgenden kriegerische Tapferkeit und Furchtlosigkeit der Kelten, zwei Eigenschaften, die römischer Vorstellung entsprachen und von der römischen Rhetorik in Bezug auf die Griechen eigentlich nur den Spartanern zugestanden wurden. Es müßte demnach erstaunen, sie hier durch den Vergleich mit den Kelten auf ‚die Griechen' in der Gesamtheit übertragen zu sehen. Nun wird aber die eigentlich lobenswerte Furchtlosigkeit im zweiten Teil der Stelle durch die Darstellung des Verharrens der Kelten selbst in brennenden Häusern und ihres – zwecklosen – bewaffneten Kampfes gegen die Fluten völlig ad absurdum geführt. Furchtlosigkeit in dieser Form muß lächerlich erscheinen. Da der erste Teil der Stelle formal in keiner Weise von dem folgenden abgesetzt wird, könnte man eine entsprechende inhaltliche Gleichsetzung erwarten. Analog zu der Absurdität der Furchtlosigkeit müßte dann auch das Rühmen der Tapferkeit gesehen worden sein. Da nicht nur die Tropaia, sondern eigentlich die gesamte Aufzählung des ersten Teils griechischen Vorstellungen entsprach, vielleicht sogar bewußt diesen angenähert wurde, kann das nur heißen, daß dieses Verhalten in den Augen eines Römers absurd erscheinen mußte. Das mußte es gemäß den Vorstellungen des Mos Maiorum von der Selbstverständlichkeit des tapferen Kampfes und der Bescheidenheit bezüglich des eigenen Ruhmes tatsächlich. ‚Typisch Griechisch' müßte hier also gleichbedeutend mit ‚völlig unrömisch' verstanden werden. Tapferkeit und Furchtlosigkeit werden geachtet, weder aber deren ‚griechischer' übertriebener Ruhm noch diese, zwar unterhaltsame, aber unrömische und schließlich absurde Form." Diese Argumentation beruht freilich auf der Annahme, daß es sich bei ῾Ελληνικῶς um einen Zusatz des Aelianus handelt. Wenn bereits seine (mit Sicherheit griechische) Quelle diesen Vergleich angestellt hat, kann damit nur ein positives Urteil verknüpft gewesen sein. Zur Quellenfrage s. weiter unten.

1070 Caes. bell. Gall. 6, 17,3–5 [**23 T 16**]: *huic*, *cum proelio dimicare constituerunt*, *ea quae bello ceperint*, *plerumque devovent*. *cum superaverint*, *animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt*. (4) *multis in civitatibus harum rerum extructos cumulos locis consecratis conspicari licet*. (5) *neque saepe accidit*, *ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet*, *gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est*. – Vgl. auch Liv. 5, 39,1 [**36 T 2**]: *postremo caesorum spolia legere armorumque cumulos*, *ut mos iis est*, *coacervare*.

1071 So Dobesch [2007] 87, 110 A. 132.

1072 Brunaux (1994/95) 20 f., Brunaux (1995b) 144, Brunaux (1996) 155, Brunaux (1999b) 127–129, Jean-Louis Brunaux, Die keltischen Heiligtümer von Frankreich, in: Kuhnen (2000) 39–48, spez. 44, Jean-Louis Brunaux, Ribemont sur Ancre (Somme): du trophée celtique au lieu du culte public gallo-romain, in: van Andringa (2000) 133–155, spez. 135, 138 f., Brunaux, La mort a.a.O., in: Verger (2000) 234 f., Brunaux [2003] 560–562, Brunaux [2004] 111.

se devait d'être signalé et précisément délimité. L'enclos a cette fonction, la même qu'il a sur les lieux de culte habituels. Son emplacement est dicté, soit, comme il en va pour le trophée grec, par la nécessité de marquer l'endroit très précis où l'ennemi a fait demi-tour, soit par celle fixer définitivement la divinité là où pendant la bataille elle a présidé à la victoire."[1073]

Die moderne Forschung hat sich aber vor allem mit den Angaben im zweiten Teil des vorliegenden Zeugnisses auseinandergesetzt. Aelianus illustriert die keltische Furchtlosigkeit an weiteren Beispielen bizarr übertriebener Tapferkeit. Für die hier angeführten Bräuche besitzen wir eine Reihe von älteren Parallelquellen. In einem bei Strabon überlieferten Fragment des Ephoros heißt es: „Nicht Recht hat auch der, der sagt, die Kimbern hätten ihre Waffen gegen die Fluten erhoben, und auch nicht damit, daß die Kelten, um die Furchtlosigkeit zu trainieren, der Überflutung ihrer Häuser standhalten, und daß sie sie dann wieder aufbauten, und daß sie größere Verluste durch das Wasser erlitten als durch den Krieg, wie Ephoros sagt."[1074] In der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles werden als Paradigma für sinnlose Tapferkeit die Kelten genannt, die mit Waffen in der Hand den Wogen feindlich entgegentreten.[1075] Ähnlich auch in der *Nikomachischen Ethik*, wo von den Kelten gesagt wird, sie fürchten weder Erdbeben noch Meereswogen.[1076] Schließlich findet sich noch in der *Sammlung von* (*sonderbaren*) *Sitten* des Nikolaos von Damaskos folgende Notiz: „Die am Ozean wohnenden Kelten halten es für schimpflich, vor einer herabfallenden Mauer oder einem einstürzenden Haus zu fliehen, und wenn vom äußeren Meer die Flut heranströmt, stellen sie sich ihr mit Waffen entgegen und verharren, bis sie überflutet werden, um nicht durch Flucht den Anschein zu erwecken, daß sie den Tod fürchteten."[1077] Unter den erhaltenen Berichten ist der des Aelianus der jüngste, aber auch der detailreichste. Die vier älteren Nachrichten habe ich bereits ausführlich besprochen, sodaß ich mich hier auf ein paar ergänzende Bemerkungen beschränken kann. Die verschiedenen modernen Deutungen, die diese seltsame Überlieferung erfahren hat, wurden schon im Kommentar zum Ephorosfragment (FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [**4 T 2**]) vorgestellt. Dort noch nicht berücksichtigt wurde die von Bernhard Maier vorgetragene Erklärung.[1078] Für den deutschen Religionshistoriker ergibt sich aus dem Vergleich der verschiedenen Versionen, daß lediglich die Tradition vom bewaffneten Kampf der Kelten gegen die Fluten vertrauenswürdig sei, „whereas all graphic details referring to senseless bravery, spring tides, inundations and loss of lives have to be regarded as later embellishments superimposed upon a piece of ethnographic information whose original context was no longer known."[1079] Ferner verweist er auf den früher in Gran Canaria praktizierten Brauch, bei Dürre das Meer zu schlagen, und vermutet, die Beobachtung eines vergleichbaren Rituals „could have caused Greek sailors to comment that the Celts 'took arms and marched against the waves.'"[1080] Zu wieder einer ganz anderen Einschätzung gelangte erst jüngst Gerhard Dobesch, der diesen Überlieferungskomplex einer eingehenden Untersuchung gewürdigt hat.[1081] Der Wiener Althistoriker, dessen profund argumentierte Überlegungen ich hier nicht im Detail wiedergeben kann, kommt jedenfalls zu dem Ergebnis, daß Aelianus sämtliche Angaben des Kapitels einer einzigen, gut informierten Quelle entnommen haben dürfte. Diese ist wahrscheinlich mit Ephoros zu identifizieren.[1082] Die Erklärung für den Flutenkampf möchte er nicht in irgendeiner Realität, sondern in keltischer Sagenüberlieferung suchen, und zwar weil dieses Erzählmotiv in späterer schottischer Volkssage eine bemerkenswerte Entsprechung findet.[1083] Dobesch vermutet, daß irgendeine keltische Heldensage, die diese Vorstellung enthielt, den Griechen zu Ohren gekommen sei. Letztere hätten dann in der Folge ein rein dichterisches Motiv als reale Begebenheit mißverstanden und in typisch griechischer Weise rationalisiert.[1084]

1073 Brunaux, Ribemont a.a.O., in: van Andringa (2000) 138.

1074 Ephor. FGrHist 70 F 132 = Strab. Geogr. 7, 2,1 [**4 T 2**]: οὐκ εὖ δ᾽ οὐδὲ ὁ φήσας ὅπλα αἴρεσθαι πρὸς τὰς πλημμυρίδας τοὺς Κίμβρους· οὐδ᾽ ὅτι ἀφοβίαν οἱ Κελτοὶ ἀσκοῦντες κατακλύζεσθαι τὰς οἰκίας ὑπομένουσιν. εἶτ᾽ ἀνοικοδομοῦσι· καὶ ὅτι πλείων αὐτοῖς συμβαίνει φθόρος ἐξ ὕδατος ἢ πολέμου, ὅπερ Ἔφορός φησιν.

1075 Arist. ethic. Eudem. 3, 1,25 [**5 T 1**]: … οἱ Κελτοὶ πρὸς τὰ κύματα ὅπλα ἀπαντῶσι λαβόντες …

1076 Arist. ethic. Nic. 3, 7,7 [**5 T 2**]: … εἰ μηδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτοὺς …

1077 Nic. Dam. FGrHist 90 F 109 = Stob. 3, 7,39 [**35 T 1**]: Κελτοὶ οἱ τῷ ὠκεανῷ γειτνιῶντες αἰσχρὸν ἡγοῦνται τοῖχον καταπίπτοντα ἢ οἰκίαν φεύγειν. Πλημμυρίδος δὲ ἐκ τῆς ἔξω θαλάττης ἐπερχομένης μεθ᾽ ὅπλων ἀπαντῶντες ὑπομένουσιν ἕως κατακλύζονται, ἵνα μὴ δοκῶσι φεύγοντες τὸν θάνατον φοβεῖσθαι.

1078 Maier [2000e] 1–6.

1079 Maier [2000e] 6.

1080 Maier [2000e] 6.

1081 Dobesch [2007] 81–102. Die an recht entlegener Stelle publizierte Arbeit von Maier [2000e] 1–6 hat Dobesch nicht berücksichtigt.

1082 Dobesch [2007] 83–88, 101. – Zu den Quellen der *varia historia* vgl. Stamm, a.a.O. 46–58.

1083 S. dazu Dobesch [2007] 89, 95 f.

1084 S. dazu Dobesch [2007] 101.

87. Flavios Philostratos

Philostratos' Leben und Werk[1085] sind Gegenstand von langanhaltenden und sehr kontrovers geführten Diskussionen. Da jedoch für unsere Fragestellung lediglich zwei Stellen seiner *vita Apollonii Tyanensis* von (überdies äußerst fragwürdiger) Relevanz sind, kann ich mich auf ein paar wesentliche Informationen beschränken: Geboren ist L. (?) Flavios Philostratos um 170 n. Chr., einer wohlhabenden athenischen Familie mit Besitzungen auf Lemnos entstammend. Er studierte Rhetorik, unter anderem bei Antipatros von Hierapolis, Proklos von Naukratis und Damianos von Ephesos. Nach Beendigung seiner Ausbildung ging er selbst einer sophistischen Tätigkeit als Rhetor und Lehrer nach, und zwar zunächst in Athen, wo er auch das für die öffentliche Getreideversorgung zuständige Amt eines στρατηγὸς ἐπὶ τὰ ὅπλα innegehabt haben dürfte, später in Rom. Dort wurde er auch am Hof des Septimius Severus eingeführt, vermutlich durch seinen ehemaligen Lehrer Antipatros, und fand Eingang in den Gelehrtenzirkel der Kaisergattin Iulia Domna. Nach dem Tod seiner Gönnerin († April 217 n. Chr.) kehrte Philostratos wieder nach Athen zurück; er starb unter der Regentschaft von Philippus Arabs (244–249 n. Chr.). Von seinen literarischen Werken interessiert uns hier, wie bereits gesagt, nur die *Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana* (τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον). Diese mit acht Büchern monumentale Biographie entstand auf Anregung von Iulia Domna, wurde aber erst nach deren Selbstmord fertiggestellt. Eine ganz exakte Datierung ist zwar nicht möglich, es steht aber fest, daß Philostratos dieses Werk noch vor seinen *Sophistenbiographien* (βίοι σοφιστῶν, publiziert 237/238 n. Chr.) geschrieben hat.[1086] Sein Titelheld, Apollonios aus dem kappadokischen Tyana[1087], war ein im 1. Jh. n. Chr. lebender neupythagoräischer Wanderphilosoph und Thaumaturg, der schon zu Lebzeiten einen beträchtlichen Zulauf hatte und später sogar kultisch verehrt wurde.[1088] Die historische Persönlichkeit des Apollonios ist für uns jedoch kaum wirklich faßbar, da das von Philostratos gezeichnete, geradezu hagiographische Bild des Kappadokiers stark fiktionale Züge trägt und völlig von phantastischen Vorstellungen überwuchert ist. Die *vita Apollonii Tyanensis* mit ihren vielfach frei erfundenen Episoden gleicht mehr einem Roman und ist daher als biographische Quelle von sehr bedingtem Wert. Nicht unpassend hat man sie als eine geistreiche Spielerei bezeichnet.[1089]

[1085] S. dazu für weitere Informationen die Lexikonartikel von Felix Solmsen, Philostratos (9.–12.), RE XX.1 (1941) 125–177, Hans Gärtner, Philostratos (3.–7.), KlP IV (1979) 780–784, Ewen Bowie, Philostratos [5–8], DNP IX (2000) 888–894. An ausführlicheren Darstellungen seien noch genannt: Vroni Mumprecht, Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana, München-Zürich 1983, 973–1021, Graham Anderson, Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third century A.D., London u. a. 1986, Ewen Bowie, Philostratus: Writer of fiction, in: John R. Morgan – Richard Stoneman (Hgg.), Greek Fiction. The Greek Novel in Context, London-New York 1994, 181–199, Jaap-Jan Flinterman, Power, *Paideia* & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' *Life of Apollonius*, Amsterdam 1995, Christopher P. Jones, Philostratus, The life of Apollonius of Tyana, Books I–IV (Loeb), London 2005, 1–30.

[1086] Zur Datierung s. Flintermann, a.a.O. 25 f.

[1087] Zu ihm s. nebst den Literaturangaben in A. 1085 auch noch Gerd Petzke, Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament, Leiden 1970, Ewen Bowie, Apollonius of Tyana. Tradition and Reality, ANRW II 16.2 (1978) 1652–1699.

[1088] So soll Kaiser Caracalla ein Heroon für Apollonios errichtet haben (Cass. Dio 77, 18,4) und Kaiser Alexander Severus in seinem Lararium eine Statue des Apollonios nebst der von Christus, Abraham und Orpheus aufgestellt haben (HA Alex. Sev. 29,2).

[1089] Mumprecht, a.a.O. 1006.

87 T 1 [F] Flavios Philostratos *vita Apollonii Tyanensis* 4, 47

I p. 165,12–18 Kayser = Zwicker 91 f.:

ἐξελαύνοντος δὲ ἐς τὴν Ἑλλάδα τοῦ Νέρωνος καὶ προκηρύξαντος δημοσίᾳ μηδένα ἐμφιλοσοφεῖν τῇ Ῥώμῃ τρέπεται ὁ Ἀπολλώνιος ἐπὶ τὰ ἑσπέρια τῆς γῆς, ἅ φασιν ὁρίζεσθαι ταῖς Στήλαις, τὰς ἀμπώτεις τοῦ Ὠκεανοῦ ἐποψόμενος καὶ τὰ Γάδειρα. καὶ γάρ τι καὶ περὶ φιλοσοφίας τῶν ἐκείνῃ ἀνθρώπων ἤκουεν, ὡς ἐς πολὺ τοῦ θείου προηκόντων ...

Als Nero nach Griechenland aufbrach und verlautbaren ließ, daß in Rom niemand in der Öffentlichkeit philosophieren dürfe, wandte sich Apollonios den westlichen Gebieten der Erde zu, die von den Säulen (des Herakles) begrenzt sein sollen, um die Gezeiten des Ozeans und Gadeira zu sehen. Außerdem hatte er etwas von der Philosophie der dortigen Menschen vernommen und welch große Fortschritte sie in Bezug auf das Göttliche gemacht hätten.

Philostratos berichtet in diesem Kapitel, dem letzten des vierten Buches, von Apollonios' Abreise von Rom nach Spanien. Grund für diesen Ortswechsel soll ein Edikt Kaiser Neros gewesen sein, das angeblich vor dessen *profectio* nach Griechenland (September 66 n. Chr.) erlassen wurde und in Rom jegliche philosophische Aktivität untersagte. Imperiale Maßnahmen gegen Philosophen sind zwar keine Seltenheit, freilich hören wir von diesem konkreten Gesetz Neros nur an der vorliegenden Stelle. Es ist daher zumindest sehr fraglich, ob dem notorisch unzuverlässigen Sophisten in diesem Punkt Glauben zu schenken ist.[1090] Gleiches gilt auch für die Spanienreise des Apollonios, die in den folgenden Kapiteln des fünften Buches beschrieben wird.[1091] Es gehört nämlich zu den charakteristischen Elementen in der Vita des Apollonios, daß er ständig auf Reisen ist. Ganz nach dem Muster des Pythagoras läßt Philostratos seinen Helden die Welt durchziehen und bei den entferntesten Völkern sein Wissen holen.[1092] Der Aufenthalt in Spanien, im äußersten Westen der Oikumene (τὰ ἑσπέρια τῆς γῆς), bildet dabei gleichsam den geographischen Kontrapunkt zu Apollonios' Reisen nach Indien und Äthiopien. Bei diesen Reisen handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Erfindungen, die auf das Konto von Philostratos selbst oder einer seiner Quellen gehen.

Wie dem auch sei, für uns stellt sich vor allem die Frage, welche Relevanz der vorliegende Text für die keltische Religion besitzt. Johannes Zwicker hat ihn in seiner Sammlung der *Fontes Historiae Religionis Celticae* abgedruckt und seine Aufnahme auch folgendermaßen begründet: Obwohl Philostratos hier von den Bewohnern Gadeiras spricht, scheint er sich dennoch auf die Lehre der Druiden zu beziehen, wie aus dem Vergleich mit den Erzählungen über Pythagoras und Lykurgos zu ersehen sei.[1093] Worauf Zwicker hier anspielt, sind zum einen antike Berichte, die Pythagoras zu einem Schüler der gallischen Druiden machen[1094], zum anderen ein Fragment des Aristokrates aus Sparta, der Lykurgos zwecks Ausbildung nach Spanien (Ἰβερίαν) gelangen läßt.[1095] Mit Ἰβερίαν bei Aristokrates sei jedoch, gemäß einer alten Deutung von Salomon Reinach, in Wirklichkeit Südgallien gemeint, wo der mythische Gesetzgeber der

[1090] Zu Recht klassifiziert Frederick H. Cramer, Astrology in Roman Law and Politics (= Memoirs of the American Philosophical Society 37), Philadelphia 1954, 241 f. Philostratos' Bericht als unzuverlässig und kommt zu dem vorsichtigen Schluß: „An edict of this kind would be perfectly in keeping with the trend of Nero's policy after the Pisonic conspiracy, but in the absence of more conclusive evidence a final judgment of its authenticity must be suspended." – Zurückhaltend äußert sich auch Jaap-Jan Flinterman, Power, *Paideia* & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' *Life of Apollonius*, Amsterdam 1995, 133 A. 23, 162.

[1091] Philostr. vita Apoll. 5, 1–10; zur Beobachtung der Gezeiten vgl. den Kommentar zu vita Apoll. 5, 2 [**87 T 2**].

[1092] Zu den Reisen des Apollonios vgl. Gerd Petzke, Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament, Leiden 1970, 79–93, Vroni Mumprecht, Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana, München-Zürich 1983, 992 f., 997 f. und John Elsner, Hagiographic geography: travel and allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*, JHS 117 (1997) 22–37.

[1093] Zwicker 92 app. crit.: „Quamvis de Gadibus hic loquatur Philostratus, tamen ad druidarum disciplinam referendum videtur coll. eis, quae de Pythagora et Lycurgo narrantur."

[1094] Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**], vgl. Iamblichos de vita Pythagorica 28,151 [**91 T 1**].

[1095] Aristokrates FGrHist 591 F 2 = Plut. Lyc. 4,8 [**40 T 1**]: ὅτι δὲ καὶ Λιβύην καὶ Ἰβερίαν ἐπῆλθεν ὁ Λυκοῦργος καὶ περὶ τὴν Ἰνδικὴν πλανηθεὶς τοῖς Γυμνοσοφισταῖς ὡμίλησεν, οὐδένα πλὴν Ἀριστοκράτη τὸν Ἱππάρχου Σπαρτιάτην εἰρηκότα γινώσκομεν.

Spartaner mit den Druiden zusammengekommen sei. Diese Textauslegung ist aber, wie ich im Kommentar zur Stelle gezeigt habe, unhaltbar und durch jüngere Arbeiten widerlegt worden.[1096] Entscheidend ist, daß ZWICKERS Vereinnahmung der vorliegenden Philostratosstelle für die Druiden zweifelsfrei verfehlt ist, beruht sie doch lediglich auf REINACHS heute überholter Deutung des Aristokratesfragments. Wenn hier den Gaditanern große Fortschritte in Bezug auf das Göttliche (ὡς ἐς πολὺ τοῦ θείου προηκόντων) zugeschrieben werden[1097], dann hat das sicher nichts mit den Druiden zu schaffen. Vielmehr dürfte ein möglicher Grund, warum Philostratos (oder bereits seine Quelle Moiragenes?) Apollonios gerade nach Gades gelangen läßt, darin zu suchen sein, daß diese Stadt im 1. Jh. n. Chr. mit Moderatos von Gades einen berühmten Neupythagoräer hervorgebracht hatte. Ihm dürfte es Gades auch zu verdanken haben, wie Ewen BOWIE ansprechend vermutet hat, daß der Frömmigkeit in dieser Stadt besonderes Lob gezollt wird.[1098]

87 T 2 [?] Flavios Philostratos *vita Apollonii Tyanensis* 5, 2

I p. 166,8–21 KAYSER; ZWICKER 92[1099]:

τὰς δὲ τοῦ Ὠκεανοῦ τροπὰς καὶ αὐτὸς μὲν περὶ Κελτοὺς εἶδον, ὁποῖαι λέγονται, τὴν δὲ αἰτίαν ἐπὶ πολλὰ εἰκάζων, δι᾽ ἣν ἄπειρον οὕτω πέλαγος ἐπιχωρεῖ τε καὶ ἀνασπᾶται, δοκῶ μοι τὸν Ἀπολλώνιον ἐπεσκέφθαι τὸ ὄν. ἐν μιᾷ γὰρ τῶν πρὸς Ἰνδοὺς ἐπιστολῶν τὸν Ὠκεανόν φησιν ὑφύδροις ἐλαυνόμενον πνεύμασιν ἐκ πολλῶν χασμάτων, ἃ ὑπ᾽ αὐτῷ τε καὶ περὶ αὐτὸν ἡ γῆ παρέχεται, χωρεῖν ἐς τὸ ἔξω καὶ ἀναχωρεῖν πάλιν, ἐπειδὰν ὥσπερ ἆσθμα ὑπονοστήσῃ τὸ πνεῦμα. πιστοῦται δὲ αὐτὸ κἀκ τῶν νοσούντων περὶ Γάδειρα· τὸν γὰρ χρόνον, ὃν πλημμυρεῖ τὸ ὕδωρ, οὐκ ἀπολείπουσιν αἱ ψυχαὶ τοὺς ἀποθνήσκοντας, ὅπερ οὐκ ἂν ξυμβαίνειν, εἰ μὴ καὶ πνεῦμα τῇ γῇ ἐπεχώρει.

Als ich bei den Kelten war, sah ich selbst die Gezeiten des Ozeans, so wie sie beschrieben werden. Nach vielen Vermutungen über die Ursache, deretwegen das unermeßliche Meer derartig vor- und zurückflutet, glaube ich, daß Apollonios das Richtige erkannt hat. Denn in einem seiner Brief an die Inder schreibt er, der Ozean werde durch submarine Winde, die aus vielen unter und um das Meer liegenden Erdspalten hervorbrächen, bewegt, landauswärts zu strömen und wieder zurückzufluten, so wie ja auch bei einem Atemzug die Luft wieder ausgestoßen wird. Dies wird auch von kranken Menschen in Gadeira bestätigt: Zur Zeit der Flut verlassen nämlich die Seelen die Körper der Sterbenden nicht, was nicht geschehen würde, wenn dieser Wind nicht auch über das Land wehte.

Diese Nachricht über die Gezeiten steht in einem Abschnitt, der Apollonios' Aufenthalt in Spanien gewidmet ist (vita Apoll. 5, 1–10).[1100] Philostratos berichtet hier zunächst von seinen eigenen Beobachtungen, die er am Ozean bei den Kelten anstellen konnte. Diese Angabe ist durchaus glaubhaft, da der Sophist als Vertrauter des Hofes die kaiserliche Familie nachweislich auch auf Reisen und Feldzügen begleitet hat. Prinzipiell hätte er die gallische Atlantikküste bei zwei Gelegenheiten kennenlernen können: Entweder als Teilnehmer von Septimius Severus' *expeditio Britannica* (208–211 n. Chr.) oder als Mitglied von Caracallas Entourage während dessen Gallienaufenthalt (213 n. Chr.). Beide Möglichkeiten sind von der Forschung in Erwägung gezogen worden, eine eindeutige Entscheidung läßt sich

[1096] S. dazu Aristokrates FGrHist 591 F 2 = Plut. Lyc. 4,8 [**40 T 1**] sowie REINACH (1922) 302–318 = REINACH (1905–1923) V 216–232, ZECCHINI (1984a) 129–131 und vor allem MARCO SIMÓN (1988c) 67–78.

[1097] Im übrigen nicht nur an der vorliegenden Stelle, sondern wenig später auch in vita Apoll. 5, 4: τὰ δὲ Γάδειρα κεῖται μὲν κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα, περιττοὶ δέ εἰσι τὰ θεῖα.

[1098] Ewen BOWIE, Apollonius of Tyana. Tradition and Reality, ANRW II 16.2 (1978) 1652–1699, spez. 1675 f. A. 89: „Gades is highly praised for its attachment to Hellenic ways and τὰ θεῖα (VA 5.4): a possible ground for this enthusiasm might be Gades' nurture of the neo-Pythagorean philosopher Moderatus who, albeit not mentioned by Philostratus, would certainly be known to a mid-second century neo-Pythagorean writer such as I argue Moiragenes to be. But this would not entail a visit of Apollonius to Gades in Moiragenes." – Vgl. auch Christopher P. JONES, Philostratus, The life of Apollonius of Tyana, Books I–IV (Loeb), London 2005, 16.

[1099] Zur Verdeutlichung des Zusammenhanges bringe ich etwas mehr Text als ZWICKER, der nur den letzten Satz (πιστοῦται — ἐπεχώρει) aufgenommen hat.

[1100] Wie ich bereits im Kommentar zu Philostr. vita Apoll. 4, 47 [**87 T 1**] dargelegt habe, dürfte es sich bei dieser Reise um eine Fiktion handeln.

nicht treffen.[1101] Philostratos bringt dann eine recht abenteuerliche Theorie zur Erklärung des Phänomens von Ebbe und Flut, die er einem Brief des Apollonios an die Inder entnommen haben will, die aber wohl ganz auf sein eigenes Konto geht.[1102] Philostratos ist ja fortwährend bemüht, sein Wissen an den Mann zu bringen, weswegen die *vita Apollonii* mit Informationen geographischer, ethnographischer, zoologischer, botanischer und paradoxographischer Natur förmlich gespickt ist. Mit diesen Berichten ist die Person des Apollonios zumeist recht lose verknüpft, oftmals muß er nur zur Bestätigung einer Nachricht herhalten.

An der vorliegenden Stelle interessiert uns die an den Kranken von Gades gemachte Beobachtung, wonach die Seelen den Körper der Menschen zur Zeit der Flut nicht verlassen würden. Diese Anschauung ist in der antiken Literatur sonst nur noch bei Plinius bezeugt, der sich auf (Pseudo-)Aristoteles berufend behauptet, daß kein Lebewesen außer bei Ebbe sterbe, was man mehrfach am gallischen Ozean beobachtet und zumindest für den Menschen bestätigt gefunden habe.[1103] Philostratos könnte unter Umständen diese Information über die Bewohner am *Gallicus oceanus* gekannt und auf die Gaditaner übertragen haben. Das ist freilich nicht mehr als eine Hypothese. Denn bereits im Kommentar zur Notiz des Plinius habe ich darauf hingewiesen, daß es sich, wie Beispiele aus der Folklore zeigen, hierbei um einen Glauben handelt, der bei vielen Küstenanrainern aus ganz unterschiedlichen Kulturen verbreitet war. Die von Philostratos den Gaditanern zugeschriebene Vorstellung kann also durchaus authentisch sein. In diesem Fall wäre sein Zeugnis ohne Bedeutung für die keltische Religion und lediglich als Parallele zur Pliniusnachricht von Interesse.

[1101] S. dazu Felix Solmsen, Philostratos (9.–12.), RE XX.1 (1941) 125–177, spez. 137, Vroni Mumprecht, Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana, München-Zürich 1983, 1076 A. 6, Graham Anderson, Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third century A.D., London u. a. 1986, 5, 18 A. 27, Jaap-Jan Flinterman, Power, *Paideia* & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' *Life of Apollonius*, Amsterdam 1995, 24.

[1102] Vgl. dazu Mumprecht, a.a.O. 1076 f. A. 6.

[1103] Plin. nat. hist. 2, 220 [**48 T 2**]: *his addit – ut nihil, quod equidem noverim, praeteream – Aristoteles nullum animal nisi aestu recedente expirare. observatum id multis in Gallico oceano et dumtaxat in homine compertum.* – Für die religionshistorische Auswertung s. den dortigen Kommentar.

88. Hippolytos von Rom

Über das Leben des Hippolytos liegen nur sehr unzureichende Informationen vor.[1104] Sein Geburtsort und -jahr sind unbekannt, letzteres läßt sich nur approximativ in die 160er oder 170er Jahre setzen. Er soll den Lyoner Bischof Irenaios zum Lehrer gehabt haben und wurde unter Papst Victor I. (189–199?) in Rom zum Presbyter geweiht. Auch in den folgenden Jahrzehnten wirkte er in der Hauptstadt, der er seinen späteren Beinamen *Romanus* verdankt. Da er mit dem Papst Calixtus (Kallistos) I. (217–222) in Fragen der Christologie und der Sündenvergebung in Konflikt geriet, ließ er sich zum Gegenpapst ernennen. Dieses Schisma dauerte noch unter Calixtus' Nachfolgern Urban I. (223–230) und Pontianus (230–235) fort und wurde erst unter Papst Anterus (235–236) aufgehoben, nachdem der Kaiser Maximinus Thrax zu Beginn seiner Regierung (235–238) sowohl Pontianus als auch Hippolytos nach Sardinien verbannte. Hippolytos ist wohl wenig später im Exil verstorben, sein Leichnam wurde jedoch unter Papst Fabianus (235–250) nach Rom überführt und dort bestattet. Hippolytos war ein sehr produktiver Schriftsteller, und zwar der letzte christliche Autor in Rom, der sich der griechischen Sprache bediente. Von seinem umfangreichen Œuvre ist weniger als die Hälfte im Original erhalten. Einen gewissen Ersatz für das Verlorene liefern die zahlreichen Übersetzungen, die von seinen Schriften in diversen Sprachen vorliegen. Nebst exegetischen Schriften (etwa Kommentaren zum Hohelied und zum Buch Daniel) und anderen Werken verfaßte Hippolytos im Jahr 234/235 eine Weltchronik. Diese enthält eine biblische Genealogie, in die auch die Kelten und Galater integriert sind.[1105] Wegen der Nennung der Druiden interessiert uns aber vor allem sein Hauptwerk, die *Widerlegung aller Häresien* (κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, *refutatio omnium haeresium*).[1106] Entstanden ist diese ursprünglich zehn Bücher umfassende Schrift wahrscheinlich nach dem Tod des Calixtus und noch vor Hippolytos' Verbannung, d. h. zwischen 222 und 235. Ihre Intention ist es, eine möglichst komplette Zusammenstellung sämtlicher je praktizierter Irrlehren zu bieten. Die zentrale These des Hippolytos ist, daß die Anschauungen aller Häresien nicht auf der Heiligen Schrift basieren, sondern nur Plagiate heidnischer Lehren seien, somit also auf menschlicher (und nicht göttlicher) Weisheit beruhen. Um diese Annahme zu beweisen, schickt er der eigentlichen, erst mit dem fünften Buch einsetzenden *refutatio* einen breit angelegten Überblick über die griechische Philosophie (Buch

[1104] Zu Hippolytos s. Hans Lietzmann, Hippolytos (6.), RE VIII.2 (1913) 1873–1878, Duval (1971) 495–497, Bernd Reiner Voss, Hippolytos (5.), KlP II (1979) 1147, Miroslav Marcovich, Hippolyt von Rom, TRE XV (1986) 381–387, Karl Suso Frank, Hippolytus v. Rom, LMA V (1991) 33, Clemens Scholten, Hippolytos II (von Rom), RAC XV (1991) 492–551, Clemens Scholten, Hippolyt v. Rom, LThK V (1996) 147–149, Chadwick (1997) xxv, Eckart Wirbelauer, Hippolytos [2], DNP V (1998) 606–604, Peter Bruns, Hippolyt, LACL 336–339. – Für eine ausführliche Behandlung sei auf Allen Brent, Hippolytus and the Roman Church in Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop (= Supplements to Vigiliae Christianae XXXI), Leiden-New York-Köln 1995 verwiesen.

[1105] Zu dieser Chronik vgl. unten ausführlicher den Kommentar zu Hippolytus chron. 56–58 = p. 11 f. ²Bauer – Helm [**88 T 4**].

[1106] Zu dieser Schrift vgl. neben den Literaturangaben in A. 1104 auch noch Konrad Preysing, Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena) (= Bibliothek der Kirchenväter 40), München 1922, 1–14, Miroslav Marcovich, Hippolytus, Refutatio omnium haeresium (= Patristische Texte und Studien, Bd. 25), Berlin-New York 1986, 1–51, Jaap Mansfeld, Heresiography in Context. Hippolytus' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy (= Philosophia Antiqua LVI), Leiden-New York-Köln 1992, Ian Mueller, Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutation of All Heresies', ANRW II 36.6 (1992) 4309–4374.

1), hellenistische Mysterien (Bücher 2 und 3), Astrologie, Astronomie und Magie (Buch 4) voraus. Bereits früh dürfte das erste Buch vom restlichen Werk getrennt worden sein, vielleicht um als doxographisches Lehrbuch zu dienen. Dieses von Hippolytos selbst auch als φιλοσοφούμενα bezeichnete erste Buch liegt in insgesamt fünf Handschriften vor und ist erstmals 1701 ediert worden. Von den anderen neun Büchern der *refutatio* sind das zweite, dritte und der Anfang des vierten verloren, der verbleibende Rest ist nur in einem einzigen, noch dazu stark verstümmelten Codex überliefert, der erst im Jahr 1841 von Minoides Mynas in einem Kloster auf dem Athos entdeckt und für die französische Regierung erworben wurde (Parisinus suppl. gr. 464). Nur erwähnt sei abschließend, daß man in der älteren Forschung Origenes für den Verfasser der *refutatio* hielt, eine Ansicht, die freilich schon seit langem als unrichtig erwiesen ist.

88 T 1 **Hippolytos** *refutatio omnium haeresium* 1 praef. 1; 6

p. 53 Marcovich; cf. III p. 1,3;15 f. Wendland = p. 553,1;12–14 Diels = Zwicker 88:

τάδε ἔνεστιν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλέγχου· [...]
Πύρρων ὁ Ἀκαδήμιος· οὗτος ἀκαταληψίαν τῶν πάντων λέγει.
Βραχμᾶνες οἱ ἐν Ἰνδοῖς, Δρυΐδαι οἱ ἐν Κελτοῖς καὶ Ἡσίοδος.

Dies ist im ersten Buch der Widerlegung aller Häresien enthalten: [...]
Pyrrhon der Akademiker: Dieser lehrte die Unbegreiflichkeit aller Dinge.
Die Brahmanen bei den Indern, die Druiden bei den Kelten und Hesiod.

Hippolytos hat jedem Buch der *refutatio omnium haeresium* kurze Inhaltsangaben (κεφάλαια) vorangestellt. Die vorliegende Stelle ist ein Auszug aus derjenigen des ersten Buches, in welchem die verschiedenen griechischen Philosophenschulen thematisiert werden. Entsprechend der Reihenfolge ihrer Behandlung werden im Inhaltsverzeichnis zunächst diverse Naturphilosophen (Thales, Pythagoras usw.) angeführt, dann Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker, die Epikureer und der Akademiker Pyrrhon. Zuletzt werden noch die indischen Brahmanen, die keltischen Druiden und Hesiod genannt. Diese drei fallen aus dem üblichen Rahmen einer griechischen Philosophiegeschichte und werden daher als eine Art Appendix in drei Kapiteln am Ende des Buches (refutatio omnium haeresium 1, 24–26) behandelt.[1107] Die Erwähnung der Druiden verweist auf die Ausführungen im vorletzten Kapitel (refutatio omnium haeresium 1, 25,1 f. [**88 T 3**]; s. dort weiteres).

88 T 2 **Hippolytos** *refutatio omnium haeresium* 1, 2,17

p. 61 Marcovich = III p. 8,18–21 Wendland = p. 558,7–10 Diels = Zwicker 88:

τῶν δὲ μαθητῶν αὐτοῦ οἱ διαφυγόντες τὸν ἐμπρησμὸν Λῦσις ἦν καὶ Ἄρχιππος καὶ τοῦ Πυθαγόρου οἰκέτης Ζάμολξις, ὃς καὶ τοὺς παρὰ Κελτοῖς Δρυΐδας λέγεται διδάξαι φιλοσοφεῖν τὴν Πυθαγόρειον φιλοσοφίαν.

Unter seinen Schülern, die dem Brand [sc. in Kroton] heil entkamen, waren Lysis, Archippos und Zamolxis [= Zalmoxis], der Sklave des Pythagoras, der auch bei den Kelten die Druiden gelehrt haben soll, die pythagoräische Philosophie zu üben.

Das zweite Kapitel des ersten Buches hat Hippolytos dem Philosophen Pythagoras gewidmet. Hier erwähnt er unter dessen Schülern, die dem Brandanschlag auf das Versammlungshaus der Pythagoräer in Kroton heil entkamen (2. Hälfte 5. Jh. v. Chr.), auch Zalmoxis, der den keltischen Druiden die pythagoräische Lehre vermittelt haben soll. Da

[1107] S. dazu die Bemerkungen von Jaap Mansfeld, Heresiography in Context. Hippolytus' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy (= Philosophia Antiqua LVI), Leiden-New York-Köln 1992, 14 + A. 58 und Ian Mueller, Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutation of All Heresies', ANRW II 36.6 (1992) 4309–4374, spez. 4316 und 4373 f. (dort auch Überlegungen zu der in diesem Kontext recht verwunderlichen Nennung Hesiods).

Hippolytos auf diese Anekdote später noch einmal ausführlicher zu sprechen kommt (refutatio omnium haeresium 1, 25,1 f. [**88 T 3**]), sei auf den Kommentar zu dieser Stelle für weitere Informationen verwiesen.[1108]

88 T 3 Hippolytos *refutatio omnium haeresium* 1, 25,1 f.

p. 88 MARCOVICH; cf. III p. 29,17–24 WENDLAND = p. 574,6–13 DIELS = ZWICKER 89:

Δρυΐδαι <δὲ> οἱ ἐν Κελτοῖς τῇ Πυθαγορείῳ φιλοσοφίᾳ κατ᾽ ἄκρον ἐγκύψαντες, αἰτίου αὐτοῖς γενομένου ταύτης τῆς ἀσκήσεως Ζαμόλξιδος δούλου Πυθαγόρου, γένει Θρᾳκίου· ὃς μετὰ τὴν Πυθαγόρου τελευτὴν ἐκεῖ χωρήσας αἴτιος τούτοις ταύτης τῆς φιλοσοφίας ἐγένετο· (2) τούτους Κελτοὶ ὡς προφήτας καὶ προγνωστικοὺς δοξάζουσιν διὰ τὸ ἐκ ψήφων καὶ ἀριθμῶν Πυθαγορικῇ τέχνῃ προαγορεύειν αὐτοῖς τινα, ἧς καὶ αὐτῆς τέχνης τὰς ἐφόδους οὐ σιωπήσομεν, ἐπεὶ καὶ ἐκ τούτων τινὲς αἱρέσεις παρεισάγειν ἐτόλμησαν. χρῶνται δὲ Δρυΐδαι καὶ μαγείαις.

Die Druiden bei den Kelten vertieften sich ganz besonders in die pythagoräische Philosophie.[1109] Den Anstoß zu dieser Lebensführung gab ihnen Zamolxis [= Zalmoxis[1110]], ein Sklave des Pythagoras und gebürtiger Thraker. Dieser war nach dem Tod des Pythagoras dorthin [= zu den Druiden[1111]] gekommen und wurde für sie Begründer dieser Philosophie. (2) Die Kelten ehren die Druiden als Propheten und Seher, weil sie ihnen aus Ziffern und Zahlen mittels pythagoräischer Wissenschaft manches voraussagen. Die Methoden dieser Wissenschaft werden auch wir nicht mit Schweigen übergehen, da einige Häresien sich unterfangen haben, sie einzuführen. Die Druiden bedienen sich auch magischer Praktiken.

Wie bereits im Inhaltsverzeichnis (refutatio omnium haeresium 1 praef. 6 [**88 T 1**]) angekündigt, behandelt Hippolytos in diesem Kapitel die Druiden bei den Kelten (Δρυΐδαι οἱ ἐν Κελτοῖς). Das Hauptaugenmerk in dieser kurz gehaltenen Darstellung liegt, wie im Rahmen eines doxographischen Abrisses über die griechische Philosophie nicht anders zu erwarten, auf der pythagoräischen Lehre der Druiden. Diese sollen die Anregung zur Beschäftigung mit dieser Philosophie von Zalmoxis erhalten haben, eine Tradition, die von Hippolytos schon im Abschnitt über Pythagoras erwähnt wurde (refutatio omnium haeresium 1, 2,17 [**88 T 2**]). Dort wird Zalmoxis nebst Lysis und Archippos unter den Schülern des Pythagoras angeführt, die dem Brandanschlag auf Milons Haus in Kroton heil entkommen sein sollen. Dies ist insofern auffällig, da ansonsten nur Lysis und Archippos in Zusammenhang mit diesem Ereignis genannt werden.[1112] Der gebürtige Gete Zalmoxis hingegen wird in der Pythagoraslegende normalerweise mit Samos in Verbindung gebracht, wo er als Sklave des Philosophen gelebt haben soll. Nach seiner Freilassung habe er sich große Reichtümer erworben und sei dann zu seinen Landsleuten zurückgekehrt, denen er die bei den Ioniern und Pytha-

[1108] Die vorliegende Stelle wird in der keltologischen Fachliteratur meist nur angeführt oder kurz paraphrasiert, so etwa bei HOLDER I 1325, REINACH (1905–1923) V 223 f., JULLIAN (1926) II 86 A. 2, 87 A. 5 (der freilich in beiden Anmerkungen die Nachricht irrigerweise Origenes zuschreibt), KENDRICK (1927) 105 A. 1, DUVAL (1971) 496, HATT (1984) 84, ZECCHINI (1984a) 16 A. 21, HATT (1989) 32, GUYONVARC'H – LE ROUX (1995) 148, BRUNAUX (2000) 240.

[1109] Anders versteht den Ausdruck τῇ Πυθαγορείῳ κατ᾽ ἄκρον ἐγκύψαντες Jaap MANSFELD, Heresiography in Context. Hippolytus' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy (= Philosophia Antiqua LVI), Leiden-New York-Köln 1992, 45, der mit „belong with the Pythagorean philosophy right from the start" übersetzt (vgl. dazu auch die Bemerkung 45 A. 4).

[1110] Die Schreibung des Namens schwankt in der antiken Überlieferung. Bei jüngeren Autoren findet sich zumeist die Form Ζάμολξις, während Ζάλμοξις (respektive die Variante Σάλμοξις) als die ältere und durch den getischen Königsnamen Zalmodegikos (SEG XVIII 288) bestätigte Schreibweise heute allgemein als die richtige angesehen wird: Kurt VON FRITZ, Zalmoxis, RE IX A 2 (1967) 2301–2303, spez. 2303, Jan N. BREMMER, Zalmoxis, DNP XII.2 (2002) 691; der gegenteiligen Ansicht ist Ion Iosif RUSSU, Zalmoxis, RE IX A 2 (1967) 2303–2305, spez. 2304. – Aus der reichen Literatur zu Zalmoxis sei nur noch genannt: Mircea ELIADE, Von Zalmoxis zu Dschingis Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa, Frankfurt a. M. 1990, 31–83 und François HARTOG, Salmoxis: Le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, 8,1 (1978) 15–42.

[1111] Zur Interpretation von ἐκεῖ s. unten den Kommentar.

[1112] Iamblichos de vita Pythagorica 35,249 f., Diog. Laert. vitae philosophorum 8, 39, s. dazu Eduard WELLMANN, Archippos (12.), RE II.1 (1895) 543, Julius STENZEL, Lysis (2.), RE XIV.1 (1928) 64 f., Christoph RIEDWEG, Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002, 137 f.

goras erworbenen Sitten und Kenntnisse vermittelt habe. Zalmoxis soll außerdem die vornehmsten Geten gelehrt haben, daß weder sie selbst noch ihre Nachkommen sterben, sondern nach ihrem Tod in eine Art Paradies gelangen würden. Er habe sie von dieser Vorstellung mittels eines religiösen Schwindels überzeugen können, indem er sich für drei volle Jahre in einem unterirdischen Gemach verborgen hielt und im vierten Jahr als Totgeglaubter plötzlich wieder unter ihnen erschienen sei. So lautet jedenfalls der Bericht des Herodot, der sich hierfür auf die Aussage der am Hellespont und am Pontos lebenden Griechen beruft.[1113] Diese euhemeristische Erzählung verdient freilich, wie Herodot selbst zu erkennen gibt, kein Vertrauen. Tatsächlich handelt es sich bei Zalmoxis um einen Gott der thrakischen Geten, auf den sie ihren Unsterblichkeitsglauben gründen.[1114] Ähnlichkeiten mit der pythagoräischen Seelenwanderungslehre haben die Griechen bereits im 5. Jh. v. Chr. veranlaßt, Zalmoxis mit dem samischen Philosophen in Zusammenhang zu bringen. Bezeichnend ist das griechische Überlegenheitsgefühl, das in diesem rationalisierenden Erklärungsmodell zum Audruck kommt: Ein Gott der Geten sinkt herab zum Sklaven des Pythagoras.

Hippolytos zufolge soll nun Zalmoxis den keltischen Druiden die pythagoräische Philosophie vermittelt haben. Aus welcher Quelle Hippolytos diese nur bei ihm belegte Anekdote entnommen hat, läßt sich nicht sagen.[1115] Wir besitzen zwar einige Nachrichten, die Pythagoras mit den Kelten respektive deren Druiden in Zusammenhang bringen, aber Zalmoxis wird in diesem Kontext nicht erwähnt. Zudem ist an diesen Stellen häufiger davon die Rede, daß der griechische Philosoph bei den Kelten in die Lehre gegangen sei, also der Nehmende und nicht der Gebende war. So behauptet Alexandros Polyhistor, daß Pythagoras nebst anderen auch die ‚Galater' gehört habe.[1116] Auch der Neuplatoniker Iamblichos nennt die Kelten unter den Lehrmeistern des samischen Philosophen.[1117] Das umgekehrte Schüler-Lehrer-Verhältnis dürfte bei Timagenes/Ammianus Marcellinus vorliegen, wenn dort von den Druiden gesagt wird, sie hätten sich in Bruderschaften zusammengeschlossen, wie es die Autorität des Pythagoras bestimmt hat.[1118] Schließlich ist noch ein bei Diodor bewahrtes Poseidoniosfragment zu nennen, in dem von den Kelten gesagt wird, daß bei ihnen die Lehre des Pythagoras herrsche, derzufolge die Seelen der Menschen unsterblich seien.[1119] Wie bereits im Kommentar zu dieser Stelle dargelegt wurde, läßt diese Aussage keine Rückschlüsse auf ein wie auch immer geartetes Schüler-Lehrer-Verhältnis zu.

Obgleich Hippolytos' Vorlage nicht bestimmbar ist, steht seine Nachricht keineswegs völlig isoliert da. Der eben genannte Iamblichos berichtet an einer anderen Stelle seiner *vita Pythagorica*, und zwar nach einer für uns gleichfalls nicht identifizierbaren Quelle, von Zalmoxis folgendes: „Denn Zamolxis [= Zalmoxis], der ein Thraker war und als Sklave des Pythagoras dessen Reden genau angehört hatte, kam nach seiner Freilassung zu den Geten, denen er Gesetze gab, wie wir bereits zu Beginn gezeigt haben, und trieb die Bürger zur Tapferkeit an, indem er sie von der Unsterblichkeit der Seele überzeugte. Auch jetzt noch überzeugen alle Galater [= Kelten], die Traller und die meisten der Barbaren ihre Söhne, daß die Seele der Verstorbenen nicht untergehe, sondern fortbestehe, und daß man den Tod nicht fürchten, sondern den Gefahren entschlossen begegnen müsse."[1120]

[1113] Hdt. 4, 95,1 f.; vgl. auch Strab. Geogr. 7, 3,5, Diog. Laert. vitae philosophorum 8, 2. S. dazu Aldo Corcella, in: Erodoto. Le Storie, volume IV: libro IV (La Scizia e la Libia). Introduzione e commento di Aldo Corcella, testo critico di Silvio M. Medaglia, traduzione di Augusto Frascetti, Vicenca 1993, 307 f., Riedweg, a.a.O. 24, 78 f.

[1114] Vgl. Hdt. 4, 94,1–4; 96,1 f. und die Literaturangaben in A. 1110.

[1115] Allgemein zu Hippolytos' Vorlagen und speziell zu seinen Quellen für das erste Buch s. Clemens Scholten, Hippolytos II (von Rom), RAC XV (1991) 492–551, spez. 512–514, vgl. auch Ian Mueller, Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutation of All Heresies', ANRW II 36.6 (1992) 4309–4374, spez. 4327 A. 55. – Unzulänglich und fehlerhaft ist die Quellenanalyse von Chadwick (1997) [= (1966)] 60, die bereits von Zecchini (1984a) 16 f. A. 21 zu Recht kritisiert wurde.

[1116] Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**]: Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν [...] ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.

[1117] Iamblichos de vita Pythagorica 28,151 [**91 T 1**].

[1118] Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,8 [**111 T 1**]: *... drysidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit, sodaliciis adstricti consortiis ...*

[1119] Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,6 [**20 T 9**]: ἐνισχύει γὰρ παρ᾽ αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι ...

[1120] Iamblichos de vita Pythagorica 30,173 [**91 T 2**]: Ζάμολξις γὰρ Θρᾷξ ὢν καὶ Πυθαγόρου δοῦλος γενόμενος καὶ τῶν λόγων τῶν Πυθαγόρου διακούσας, ἀφεθεὶς ἐλεύθερος καὶ παραγενόμενος πρὸς τοὺς Γέτας, τούς τε νόμους αὐτοῖς ἔθηκε, καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ δεδηλώκαμεν, καὶ πρὸς τὴν ἀνδρείαν τοὺς πολίτας παρεκάλεσε, τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι πείσας. ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται πάντες καὶ οἱ Τράλλεις καὶ οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων τοὺς αὑτῶν υἱοὺς πείθουσιν, ὡς οὐκ ἔστι φθαρῆναι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ διαμένειν, τῶν ἀποθανόντων, καὶ ὅτι τὸν θάνατον οὐ φοβητέον, ἀλλὰ πρὸς τοὺς κινδύνους εὐρώστως ἑκτέον.

Von Zalmoxis wird hier zunächst gemäß gängiger Tradition gesagt, daß er seinen Landsleuten, den thrakischen Geten, die pythagoräische Unsterblichkeitslehre vermittelt habe. Iamblichos gibt aber auch zu erkennen, daß die Seelenwanderungslehre der Kelten und anderer Barbarenvölker (vermittels der von Zalmoxis instruierten Geten?) letztlich auf Pythagoras zurückgehe.[1121] Bei Hippolytos freilich tritt Zalmoxis direkt mit den Druiden in Kontakt. Unklarheit besteht in der Forschung darüber, wo sich diese Begegnung zugetragen haben soll. Die eigentlich naheliegende Textauffassung, daß sich der ehemalige Sklave des Pythagoras zu den Druiden nach Gallien begeben hat[1122], wurde nämlich aufgrund des Ausdrucks ἐκεῖ in Zweifel gezogen. So hat sich Nora Chadwick gefragt: „The exact meaning of ἐκεῖ is not quite clear. Does it refer to Thrace, and is this regarded by Hippolytus as part of the country of the Celts?“[1123] Ähnlich auch Paul-Marie Duval, für den „la signification de « là » n'est pas claire : Zalmoxis étant Thrace et ayant suivi Pythagore à Samos, il est vraisemblable qu'il s'agit de son retour en Thrace et des Celtes du Danube ...“[1124]. Für mein Gefühl strapazieren diese Argumente den Text des römischen Presbyters über Gebühr. Er mag sich zwar nicht ganz eindeutig ausgedrückt haben, dennoch scheint mir klar, daß sich ἐκεῖ auf die zuvor genannten Δρυΐδαι οἱ ἐν Κελτοῖς, und nicht auf die Thraker, bezieht.[1125] Welche konkreten geographischen Vorstellungen Hippolytos (respektive seine Quelle) mit dem Begriff Κελτοί verbunden hat, läßt sich natürlich nicht mehr ausmachen, ihm aber zu unterstellen, er habe Thrakien als Teil des Keltenlandes betrachtet, geht m. E. zu weit. Andererseits gibt es für die Existenz von Druiden bei den „Celtes du Danube“ sonst keine Belege, sodaß mich auch Duvals Interpretation nicht befriedigt.

Entscheidender als diese unlösbaren Detailprobleme ist aber etwas anderes: Bei der von Hippolytos referierten Anekdote handelt es sich um eine gelehrte Konstruktion, die letztlich nur auf den vermeintlichen Übereinstimmungen zwischen pythagoräischer und druidischer Lehre gründet.[1126] Besonders gut hat Thomas Downing Kendrick die Sache auf den Punkt gebracht: „It is equally obvious that the fable of the influence of Zamolxis as an apostle of the Pythagorean system would be expanded, as in the instance of the Gauls related by Hippolytus, wherever this supposed coincidence of religious ideas was observed.“[1127] Vor diesem Hintergrund sind auch die Details, die in § 2 der vorliegenden Stelle über die Druiden verraten werden, zu beurteilen. Ihre Charakterisierung als Propheten, Seher und Praktikanten von Magie bewegt sich noch im Rahmen des konventionellen Druidenbildes der Antike. Die Aussage, daß die Druiden „aus Ziffern und Zahlen mittels pythagoräischer Wissenschaft manches voraussagen“, sollte man allerdings nicht für bare Münze nehmen.[1128]

[1121] S. dazu auch den Kommentar zu Iamblichos de vita Pythagorica 28,151 [**91 T 1**].

[1122] So interpretiert Jullian (1926) II 87 A. 5 die Passage, die er freilich irrigerweise Origenes zuschreibt: „„... on avait supposé des leçons de Pythagore à Zamolxis le Thrace et l'arrivée en Gaule de ce dernier (Origène, *Phil.* I 2 et 22).“ – Dieses Textverständnis vertritt auch Konrad Preysing, Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena) (= Bibliothek der Kirchenväter 40), München 1922, 39, der ἐκεῖ mit „zu ihnen [sc. den Druiden]“ wiedergibt; vgl. ebenso die Übersetzungen von Hatt (1989) 32 und Tristram [2005] 219.

[1123] Chadwick (1997) 60 A. 1.

[1124] Duval (1971) 496. – Sowohl Chadwick (1997) 60 A. 2 als auch Duval (1971) 496 f. verweisen für diese abweichende Interpretation auf die Arbeit von Erec Robertson Dodds, The Greeks and the Irrational (= Sather Classical Lectures 25), Berkeley-Los Angeles 1963, 165 A. 60, der jedoch dergleichen gar nicht behauptet. – Jüngst kommt auch Brunaux [2006] 170 A. 2 auf die unterschiedlichen Deutungen von ἐκεῖ zu sprechen und vermerkt hierzu: „Mais, en réalité, la question présente très peu d'intérêt, si l'on songe que ce colloque entre Zalmoxis et les druides n'a eu d'existence que mythique : comme celui entre Pythagore et les Thraces, il témoigne seulement de contacts d'idées.“

[1125] Vgl. auch Hippolytus refutatio omnium haeresium 1, 2,17 [**88 T 2**]: ... τοὺς παρὰ Κελτοῖς Δρυΐδας ...

[1126] S. dazu ausführlicher meinen Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,6 [**20 T 9**].

[1127] Kendrick (1927) 107.

[1128] In der keltologischen Literatur wird die vorliegende Stelle meist nur erwähnt oder kurz paraphrasiert, aber selten weiter problematisiert; vgl. außer den bereits genannten Arbeiten MacCulloch (1925) 624 A. 3, Jullian (1926) II 86 A. 2, MacCulloch (1948) 70 (mit falscher Zuweisung an Origenes), Piggott (1968) 98, 109, 114–116, Hatt (1984) 84, Guyonvarc'h – Le Roux (1995) 148, Chadwick (1997) 14, 47, Green (1998) 46, 88, Brunaux (2000) 180 f., 240, Franck Perrin, Pythagoras und die Druiden, in: Cain – Rieckhoff (2002) 8.

88 T 4 Hippolytos *chron*. 56–58

p. 50 Bauer = p. 11 f. ²Bauer – Helm:

υἱοὶ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε· (57) Γάμερ, ἀφ᾽ οὗ Καππάδοκες, (58) Μαγώγ, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ καὶ Γαλάται ...	Die Söhne Iafets, des dritten Sohnes Noahs: (57) Gamer, von dem die Kappadoker [abstammen], (58) Magog, von dem die Kelten und Galater [abstammen] ...

Kurz vor seiner Verbannung nach Sardinien verfaßte Hippolytos eine christliche Weltchronik, die von der Schöpfung bis 234/235 n. Chr. geht und einen Zeitraum von insgesamt 5738 Jahren umspannt.[1129] Vom griechischen Originaltext des Werkes ist nur der Anfang erhalten, und zwar in einer Madrider Handschrift (Matritensis Graecus 121). Einen gewissen Ersatz für das Verlorene bieten spätere lateinische Chroniken, die auf der Grundlage von Hippolytos' Schrift erstellt wurden, nämlich der sog. *liber generationis* (der in zwei Versionen vorliegt), der sog. *liber genealogus anni 427* (der für die Rekonstruktion der verlorenen Abschnitte des *liber generationis II* von Bedeutung ist) und der sog. *Barbarus Scaligeri* (auch *Excerpta Barbari* oder *Chronicon Alexandrinum* genannt).[1130] Das Herzstück von Hippolytos' Chronik war ein διαμερισμὸς τῆς γῆς. Hierbei handelt es sich um den Versuch, die alttestamentarischen Geschlechtsregister mit der Profangeographie zu verbinden.[1131] Ausgangspunkt ist der Bericht der Genesis, demzufolge nach der Sintflut die Erde unter die drei Söhne Noahs, Sem, Ham und Iafet, aufgeteilt wurde, wodurch diese zu Stammvätern sämtlicher Völker wurden.[1132] Die in der Bibel genannten Stammbäume haben bereits die Juden mit diversen Völkernamen verknüpft und entsprechend aktualisiert, wie etwa der bei Flavios Iosephos erhaltene Diamerismos zeigt.[1133] Die Christen haben diese Tradition aufgegriffen und weitergeführt, wobei Hippolytos mit seinem Diamerismos die maßgebliche Vorlage für spätere christliche Chronographen wurde. Wie die vorliegende Stelle zeigt, sind auch die Kelten und die Galater in Hippolytos' Diamerismos vertreten, und zwar als Abkömmlinge von Iafets Sohn Magog.[1134] Diese Information findet sich in zum Teil verstümmelter Form auch in den von Hippolytos abhängigen, oben genannten Chroniken. Johannes Zwicker hat nur die Zeugnisse dieser lateinischen Übersetzungen, nicht aber das von deren griechischer Vorlage berücksichtigt, vermutlich weil ihm die Bauersche Edition unbekannt war. Ich verfahre umgekehrt und bringe die späten lateinischen Versionen nicht als eigene Testimonien, sondern

[1129] Zu diesem Werk des Hippolytos vgl. Hans Lietzmann, Hippolytos (6.), RE VIII.2 (1913) 1873–1878, spez. 1877, Miroslav Marcovich, Hippolyt von Rom, TRE XV (1986) 381–387, spez. 385, Clemens Scholten, Hippolytos II (von Rom), RAC XV (1991) 492–551, spez. 508 f. und ausführlich Adolf Bauer, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. XIV, Heft 1), Leipzig 1905, Adolf Bauer – Rudolf Helm, Hippolytus Werke, Bd. IV: Die Chronik (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 46 [36]), ²Berlin 1955, IX–XXXI.

[1130] Zu diesen Werken sowie deren kompliziertem Abhängigkeitsverhältnis zu Hippolytos' Chronik s. Bauer – Helm, a.a.O. IX–XI und die Stemma auf S. XIV.

[1131] Zu den διαμερισμοί vgl. die Ausführungen von Wanda Wolska-Conus, Geographie, RAC X (1978) 155–222, spez. 214–216.

[1132] AT Gen. 9,18 f.; 10,2–32.

[1133] Ios. ant. Iud. 1, 6.

[1134] Bereits Ios. ant. Iud. 1, 6,1 nennt die Galater in seinem Diamerismos, allerdings nicht als Nachkommen des Magog, sondern als die des Iafetsohnes Γόμερος (= Gamer): τοὺς γὰρ νῦν ὑφ᾽ Ἑλλήνων Γαλάτας καλουμένους, Γομαρεῖς δὲ λεγομένους, Γόμαρος ἔκτισε. Diese Nachricht fehlt bei Zwicker, obwohl er die von Iosephos abhängige Notiz bei Zonaras (epit. hist. 1, 5 C [**161 T 1**]: ὧν [sc. υἱῶν τοῦ Ἰάφεθ] τοῖς ὀνόμασι καὶ ἔθνη ἐπεκλήθησαν, Γομαρεῖς μὲν ἀπὸ Γάμερ, οἱ νῦν Γαλάται λεγόμενοι) als Zeugnis aufgenommen hat.

führe sie nur der Vollständigkeit halber in einer Fußnote an.[1135] Entscheidend ist nämlich, daß dieses genealogische Konstrukt als Quelle für keltisches Selbstverständnis ohne Wert ist. Die Aufnahme der Kelten und Galater in die biblische Genealogie läßt sich vom Prinzip her mit den weit älteren Konstruktionen der Griechen vergleichen, die diese beiden Völker ebenfalls in ihre mythologische Vergangenheit zu integrieren suchten.[1136]

[1135] Zwicker 108 zitiert aus dem *liber generationis* nach der Ausgabe von Alexander Riese, Geographi Latini minores, Heilbronn 1888, 161,3 f.: *filii Iaphet* [...] *Magog*, *de quo Celtae qui et Galatae* und fügt dem noch die moderne griechische Rückübersetzung von Carolus Frick, Chronica minora, Leipzig 1892, 11,10 f. hinzu: υἱοὶ Ἰάφεθ [...] Μαγώγ, ἐξ οὗ Κέλται καὶ Γαλάται. In der jüngeren Edition von Bauer, Die Chronik des Hippolytos a.a.O. 51 lautet die Stelle: *filii Iafet*: *Gamer*, *ex quo Cappadoces*. *Magog*, *de quo Celtae et Galatae*. – Die Stelle aus dem *liber genealogus anni 427* bringt Zwicker 126 f. nach Frick, a.a.O. 140,1–3: *Iafet genuit* [...] *secundum Magog*: *hic optinuit Pamphyliam*; *ex ipso Celatae et Galatae*, wobei *Celatae* offensichtlich für *Celtae* stehen muß. – Den sog. *Barbarus Scaligeri* zitiert Zwicker 138 gleichfalls nach Frick, a.a.O. 194,5–7: *filii Iafeth* [...] *Gamer* [...] *et Magog*, *a quo Chald*[*a*]*ei et Galates*; Fricks (a.a.O. 195,5–7) moderne griechische Rückübersetzung wird dort ebenso abgedruckt. Das *Chald*[*a*]*ei* beruht augenscheinlich auf einer Verwechslung des spätantiken Übersetzers von Κελτοί mit Χαλδαῖοι.

[1136] Zu diesem Phänomen s. ausführlicher den Kommetar zu Tim. FGrHist 566 F 69 [**9 T 1**].

89. Herodianos

Herodianos[1137] ist der Verfasser einer vollständig erhaltenen Kaisergeschichte (τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας) in acht Büchern, in denen die Zeit von Marc Aurels Tod bis zur Thronbesteigung von Gordian III. (180–238 n. Chr.) behandelt ist. Die Persönlichkeit des Historikers ist für uns so gut wie nicht faßbar, da er außer dem Geschichtswerk keine Spuren hinterlassen hat und dieses nur sehr wenig über seinen Autor verrät. Wir wissen weder, wo und wann Herodianos geboren ist, noch lassen sich sichere Aussagen über seine soziale Stellung und die genaue Abfassungszeit seines Werkes machen. Als Heimat wurde Ägypten oder Syrien oder Westkleinasien in Erwägung gezogen, wobei letzteres heute für die wahrscheinlichste Lösung erachtet wird, ohne daß sie sich zwingend beweisen ließe. Auch seine Geburt kann nur ganz grob in das letzte Drittel des 2. Jh.s n. Chr. datiert werden. Herodianos sagt von sich selbst (1, 2,5), daß er in kaiserlichen und öffentlichen Ämtern gewirkt habe. Diese reichlich vage Aussage wurde ganz unterschiedlich interpretiert, häufig betrachtet man ihn aber als einen kaiserlichen Freigelassenen. Völlig umstritten ist schließlich, wann Herodianos seine Geschichte schrieb. Die modernen Ansätze schwanken zwischen den Extremen 244 und 268 n. Chr., wobei man in der jüngsten Forschung einer Datierung unter Kaiser Decius (249–251) oder in den zwei folgenden Jahren den Vorzug gibt.[1138] Da Herodianos mit seinen historischen Vorlagen recht frei umging, ist er als Quelle nicht unproblematisch, gleichermaßen aber unverzichtbar für die Kenntnis dieser ansonsten sehr schlecht dokumentierten Epoche.

89 T 1 [F ?] Herodianos 3, 7,3

p. 86,18–25 Mendelssohn = p. 69,24–30 Lucarini; cf. p. 88,9–16 Stavenhagen = Zwicker 91:

ὡς δέ τινες τῶν τότε ἱστόρησαν, οὐ πρὸς χάριν ἀλλὰ πρὸς ἀλήθειαν λέγοντες, πολύ τι ὑπερέσχεν ἡ φάλαγξ τοῦ Ἀλβίνου στρατοῦ, καθ᾽ ὃ μέρος τέτακτο ὁ Σεβῆρος καὶ ὁ σὺν αὐτῷ στρατός, ὡς φυγεῖν τε αὐτὸν καὶ τοῦ ἵππου ἐκπεσεῖν, ἀπορρίψαντα δὲ τὴν χλαμύδα τὴν βασιλικὴν

Nach einigen zeitgenössischen Historikern, die nicht aus Gefälligkeit, sondern der Wahrheit gemäß berichten, sei die Schlachtreihe des Albinus in dem Abschnitt, wo ihr Severus mit seinem Heer gegenüberstand, weit überlegen gewesen, sodaß dieser fliehen mußte und dabei vom Pferd

[1137] Zu Herodianos s. die knappen Darstellungen bei Ernst Dopp, Herodianus (3.), RE VIII.1 (1912) 954–959, Duval (1971) 504 f., W. Spoerri, Herodianos (2.), KlP II (1979) 1097 f., Lendle (1992) 256 f., Thomas Franke, Herodianos [2], DNP V (1998) 467. Ausführlicher informieren die Einleitungen zu den Übersetzungen von Charles Richard Whittaker, Herodian (Loeb), London 1969, I ix–lxxxii und Friedhelm L. Müller, Herodian. Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel, Stuttgart 1996, 9–26 sowie die drei Monographien jüngeren Datums von Martin Zimmermann, Kaiser und Ereignis: Studien zum Geschichtswerk Herodians (= Vestigia 52), München 1999, spez. 285–319, Barbara Kuhn-Chen, Geschichtskonzeptionen griechischer Historiker im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. Untersuchungen zu den Werken von Appian, Cassius Dio und Herodian, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2002, spez. 249–327 und Thomas Hidber, Herodians Darstellung der Kaisergeschichte nach Marc Aurel (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 29), Basel 2006, spez. 1–16.

[1138] Vgl. dazu die Diskussion bei Hidber, a.a.O. 10–15.

λαθεῖν. ἤδη δὲ διωκόντων καὶ παιανιζόντων[1139] τῶν Βρεττανῶν ὡς δὴ νενικηκότων, ἐπιφανῆναι Λαῖτον, στρατηγὸν ὄντα Σεβήρου ...

gestürzt sei und, um nicht erkannt zu werden, seinen Kaisermantel abgeworfen habe. Als die Britannier bereits mit der Verfolgung begonnen und den Triumphgesang angestimmt hatten, als ob sie schon gesiegt hätten, sei Laetus, der Feldherr des Severus, erschienen ...

Diese Episode steht in Herodianos' Bericht (3, 7,2–7) über die Entscheidungsschlacht zwischen Septimius Severus und Clodius Albinus, die am 19. Februar 197 n. Chr. in der Nähe von *Lugudunum* (Lyon) geschlagen wurde.[1140] Johannes Zwicker hat die Stelle offensichtlich nur deswegen in seine Sammlung aufgenommen, da er in dem hier genannten Siegesgesang der Britannier (παιανιζόντων τῶν Βρεττανῶν) augenscheinlich eine religiöse Sitte gesehen hat. Dies ist aber aus mehreren Gründen fraglich. Zwar besitzen wir literarische Belege für die Usance der Kelten, vor und während des Kampfes Gesänge anzustimmen sowie nach einer siegreichen Schlacht die Beute unter Triumphliedern abzuführen.[1141] Ob diese Kriegersitte religiös motiviert war, mag allerdings dahingestellt bleiben. Entscheidender ist, daß mit den Britanniern an der vorliegenden Stelle schlichtweg die von Albinus aus Britannien nach Gallien überführten Truppen gemeint sind, also die auf der Insel stationierten römischen Legionen (mit Soldaten ganz unterschiedlicher Herkunft) und lokal rekrutierte Auxiliareinheiten. Schon allein deswegen sollte man die Nachricht nicht für die Kelten (oder gar ihre Religion) vereinnahmen. Noch viel schwerer wiegt aber ein anderer Umstand: Vom Fluchtversuch des Severus berichtet nur Herodianos, während es in der parallelen Darstellung bei Cassius Dio zwar auch heißt, der Kaiser sei durch den Verlust seines Pferdes in Lebensgefahr geraten, habe dann aber die drohende Niederlage abwenden können, indem er sich seines Mantels entledigte und mit gezücktem Schwert die eigenen Truppen von der einsetzenden Flucht abbrachte.[1142] Jüngst hat Martin Zimmermann den Nachweis zu erbringen versucht, daß Herodianos die im Vergleich zu Cassius Dio antiseverische Tendenz nicht etwa einer anderen Quelle verdanke, sondern einzig und alleine dem bithynischen Historiker verpflichtet sei, dessen Angaben er „selbständig in eine für Septimius Severus wenig schmeichelhafte Episode umformt."[1143] Falls dem so sein sollte, dann besitzt sein Zeugnis natürlich überhaupt keinen Quellenwert.

89 T 2 Herodianos 8, 3,8

p. 165,3–8 Lucarini; cf. p. 200,3–7 Mendelssohn = p. 209,22–27 Stavenhagen = Zwicker 91:

καὶ χρησμοὶ δέ τινες ἐδίδοντο ὡς δὴ τοῦ ἐπιχωρίου θεοῦ νίκην ὑπισχνουμένου· Βέλεν δὲ καλοῦσι τοῦτον, σέβουσί τε ὑπερφυῶς, Ἀπόλλωνα εἶναι θέλοντες. οὗ καὶ τὴν

Es wurden auch einige Orakelsprüche verbreitet, nach denen ihr einheimischer Gott den Sieg verhieß. Diesen Gott nennen sie Belis (Belen), verehren ihn über die Maßen und

[1139] Ich folge hier dem Text der jüngsten Ausgabe von Carlo M. Lucarini, Herodianus, regnum post Marcum, München-Leipzig 2005, 69, der ebenso wie schon Ludwig Mendelssohn, Herodiani ab excessu divi Marci libri octo, Leipzig 1883, 86 der handschriftlichen Lesart παιανιζόντων den Vorzug gibt. K. Stavenhagen, Herodiani ab excessu divi Marci libri octo, Leipzig-Berlin 1922, 88 sowie in dessen Gefolge Zwicker 91 haben dagegen παιωνιζόντων.

[1140] Zum historischen Ereignis vgl. die Parallelnachrichten in der antiken Literatur (Cass. Dio 75, 6,2 – 7,3, HA Sev. 11,2; Alb. 9,3 f.) sowie Johannes Hasebroek, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus, Heidelberg 1921, 97 f. und Jörg Spielvogel, Septimius Severus (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2006, 98.

[1141] Vgl. etwa Pol. 2, 29,6 [**16 T 3**], Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,4 [**20 T 11**], Liv. 10, 26,11 [**36 T 6**]; 23, 24,11 [**36 T 11**]; 38, 17,4 [**36 T 14**] und die Bemerkungen in Bd. I 145 A. 824.

[1142] Cass. Dio 76, 6,6 f.

[1143] Martin Zimmermann, Kaiser und Ereignis: Studien zum Geschichtswerk Herodians (= Vestigia 52), München 1999, 186; vgl. auch 84, 319 A. 199. – Anders noch Hasebroek, a.a.O. 98: „Dio gibt hier die offizielle Version wieder, und nur Herodian, der sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen Entstellungen anderer Berichterstatter wendet, hat die Wahrheit." Vgl. auch Charles Richard Whittaker, Herodian (Loeb), London 1969, I 298 f. A. 4. – Dazu bemerkt Zimmermann, a.a.O. 186 A. 170: „Bei der Gestaltung des angeblichen Fluchtversuchs des Kaisers konnte Hdn. sich an bekannten und ähnlich unwürdigen Versuchen des Pescennius Niger (3,4,6) oder Macrinus (5,4,7) orientieren. Daß Hdn. im Gegensatz zu Dio «die Wahrheit (hat)», wie Hasebroek [...] 98 glaubt, ist mehr als zweifelhaft. Es handelt sich bei seiner Version eher um die Verzeichnung einer panegyrischen Entstellung, was die Sache nicht besser macht."

εἰκόνα ἔλεγόν τινες τῶν Μαξιμίνου στρατιωτῶν φανῆναι πολλάκις ἐν ἀέρι ὑπὲρ τῆς πόλεως μαχομένην.

meinen, er sei Apollon. Dessen Bild, so sagten einige Soldaten des Maximinus, sei öfters in der Luft für die Stadt kämpfend gesichtet worden.

Mit dieser Stelle haben wir einen weiteren literarischen Beleg für den keltischen Gott *Belenus*, der erstmals von Tertullianus (ad nat. 2, 8,5 [**80 T 2**] und apol. 24,8 [**80 T 5**]) und später noch bei Ausonius (comm. prof. 4,9 [**107 T 1**] und 10,25 [**107 T 2**]) genannt wird. Die hier wiedergegebene Episode, die ebenfalls in der *Vita Maximinorum* der Historia Augusta (22,1–3 [**112 T 6**]) berichtet wird, fällt in die Zeit der Belagerung von Aquileia durch die Truppen des Kaisers Maximinus Thrax Anfang des Jahres 238 n. Chr. Die Bewohner der Stadt verweigerten dem heranrückenden Kaiser die Übergabe, wobei sie in ihrer Standhaftigkeit durch Orakelsprüche (χρησμοί) ihres einheimischen Gottes (ἐπιχωρίου θεοῦ) bekräftigt wurden, wonach ihnen der Sieg sicher sei. Damit sollten sie auch recht behalten, da Maximinus und sein Sohn von ihren Soldaten liquidiert wurden, als sich die Belagerung zu lange hinzog.[1144]

Die Handschriften Herodians haben die Form Βέλεν, hinter der sich mit Sicherheit Βέλινος oder Βέλενος verbirgt.[1145] Der Historiker schreibt dann weiters, daß er sich nicht sicher sei, ob die Erscheinungen des Gottes nur von den Soldaten des Maximinus erfunden wurden, um ihr Scheitern bei der Belagerung im nachhinein in einem günstigeren Licht erscheinen zu lassen. Nach der Historia Augusta soll der vom Senat mit der Verteidigung Aquileias beauftragte Menophilus Orakel des Gottes, die den Sieg über den Kaiser versprachen, benützt haben, um die schwankende Stadtbevölkerung von einer Kapitulation abzuhalten. Wie auch immer sich die Ereignisse zugetragen haben mögen,[1146] einen realen Hintergrund besitzen diese Zeugnisse in jedem Fall, wie die zahlreichen Inschriften des Gottes bestätigen, denn an keinem anderen Ort wurde eine nur annähernd vergleichbare Menge an Weihungen gefunden wie in Aquileia,[1147] wovon einige die Gleichsetzung mit *Apollo* bestätigen.[1148] Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist eine Inschrift für *Belenus defensor*, die von Aristide Calderini mit den Ereignissen von 238 n. Chr. in Zusammenhang gebracht wurde und seiner Ansicht nach höchstwahrscheinlich unmittelbar nach der Belagerung aufgestellt wurde.[1149] Diese Deutung ist freilich nicht ganz sicher, da sich der Stein nicht so exakt, sondern nur approximativ in das 3. Jh. n. Chr. datieren läßt.[1150] Unbestritten bleibt jedoch die besondere Verehrung des Gottes in dieser Stadt, wobei das Gros der ihm geweihten Inschriften aus dem 2. und 3. Jh. n. Chr. stammt. Es lassen sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zwei Kultstätten erschließen, möglicherweise sogar drei, freilich sind bis jetzt keine Tempelüberreste gefunden worden, sodaß in dieser Frage keine Klarheit besteht.[1151] Jedenfalls heißt

[1144] Zu den Ereignissen s. Arthur Stein, Bellum Aquileiense, Hermes 65 (1930) 228–235 und Calderini (1930) 53–61.

[1145] Beide Schreibungen finden sich in Inschriften, wobei die Meinungen darüber auseinandergehen, welche als die ältere zu betrachten ist. Für diejenige mit *i* plädieren Brusin (1939) 25, Pascal (1964) 127, Wojciechowski (2001) 11 A. 1, für die mit *e* jetzt de Bernardo Stempel [2007a] 58.

[1146] Die Vermutung von Whittaker, a.a.O. lxiii, daß für die hier erzählten Episoden über die Belagerung Aquileias Herodian auf mündliche Berichte von Soldaten zurückgegriffen haben mag, hat einige Wahrscheinlichkeit.

[1147] Diese Inschriften aus Aquileia sind zusammengestellt bei Calderini (1930) 95–100, Maraspin (1967/68) 154–158, Sterckx (1996) 92–99 und Wojciechowski (2001) 137–160. Diese Listen sind jetzt ersetzt durch Zaccaria (2001/02) 141–145, der insgesamt 61 Iss. aus Aquileia selbst anführt und sieben weitere von „Aquileiesi in diaspora". S. auch dessen Ausführungen auf S. 131 A. 16 zu Iss., die aus dem Corpus Calderinis auszuscheiden sind. – Manchmal wird auf Iss. aus Aquileia nur die Initiale des GN geschrieben, was aufschlußreich für die Popularität des Gottes ist.

[1148] CIL V 732, 737, 741, 748, 753, 8212 sind alle dem *Apollini Beleno* geweiht.

[1149] AE 1895, 39: *Beleno defen*/*sori Aug*(*usto*) *sacr*(*um*)/ *T*(*itus*) *Plot*(*ius*) *T*(*iti*) *fil*(*ius*) *Felix*/ *et Pl*[*ot*(*ia*?) - - -]/ - - -; zu dieser Is. s. Calderini (1930) 61, 98 Nr. 32, Brusin (1939) 13 Abb. 6, 19, Maraspin (1967/68) 147, 156 Nr. 32, Wojciechowski (2001) 30, 156 Nr. 50, Zaccaria (2001/02) 144 Nr. 49, Zaccaria [2008] 391–393 + A. 76, 394 Abb. 6. – Ich zitiere e. g. Brusin (1939) 19: „E il ricordo di questa efficace difesa prestata da Beleno ad Aquileia e ai suoi abitanti nell'assedio pericoloso, è forse conservato nella lapide che proclama Beleno *defensor Augustus* (fig. 6), tanto più che anche per la paleografia l'iscrizione va ascritta alla prima metà del secolo III d. Cr." – Calderini (1930) 61 nennt noch eine zweite Inschrift für *Nemesis Augusta*, die er ebenfalls zu den Ereignissen stellen möchte.

[1150] Skeptisch bezüglich der von Calderini angeführten Iss. ist Charles Richard Whittaker, Herodian (Loeb), London 1970, II 268 A. 1: „... there is nothing to prove such a date."

[1151] Die genaue Lokalisierung und Anzahl der *Belenus*-Heiligtümer in und bei Aquileia ist seit langem Gegenstand von Kontroversen; s. dazu zusammenfassend Fontana (1997) 153–155, Wojciechowski (2001) 41–45 und Zaccaria [2008] 385 f. mit Verweis auf die ältere Forschungsliteratur.

noch heute ein zur Kommune von Aquileia gehörender Ort, in dem einige Inschriften für den Gott gefunden wurden, *Beligna* (knapp 2 km südlich von Aquileia).[1152] Auf ein mögliches Fortleben des keltischen *Belenus* in der slawischen Tradition der näheren Umgebung hat jüngst erneut Marjeta Šašel Kos aufmerksam gemacht.[1153] Im Gebiet von Tolmin, einer slowenischen Stadt am Fluß Soča etwa 50 km nordöstlich von Aquileia, gab es bis zum Ende des 19. Jh.s eine Tradition über eine Heilgottheit namens *Belin*, die sogar Blindheit zu kurieren vermochte. Die slowenische Althistorikerin vermutet aufgrund dieser Überlieferung für den Kult des *Belenus* in Aquileia eine lange Kontinuität bis in die Zeit der slawischen Landnahme in diesem Gebiet. Die Invasoren hätten dann den lokalen keltischen Gott absorbiert und ihren eigenen mythologischen Konzepten angepaßt.[1154]

[1152] Zu *Beligna* vgl. Brusin (1939) 16, Birkhan (1997) 583, Fontana (1997) 154 + A. 731, Lacroix [2007] 139 und ausführlich Wojciechowski (2001) 41–43.

[1153] Šašel Kos (2001) 9–15.

[1154] S. dazu ausführlicher Šašel Kos (2001) 14 f.

90. Itinerarium Antonini

Das Itinerarium Antonini[1155], oder mit vollem Namen *itinerarium provinciarum Antonini Augusti*, ist ein Routenbuch, in dem die wichtigen Landstraßen des römischen Reiches tabellenartig zusammengestellt sind. Es enthält ein Gerüst von siebzehn Hauptrouten, an die sich zahlreiche Nebenlinien anschließen. Angegeben sind die einzelnen Wegstationen sowie die Entfernungen zwischen ihnen. Die Darstellung umfaßt das gesamte Imperium, beginnend im Südwesten in *Africa* bis hin nach Britannien. Als Quelle für unsere Kenntnis der antiken Topographie und Toponomastik ist das Itinerarium Antonini von unschätzbarem Wert.[1156] Das Werk beruht auf einer Vorlage aus der Zeit Caracallas (von dem es auch seinen Namen hat), entstammt aber in der heute vorliegenden Form aus dem ausgehenden 3. Jh. n. Chr. Dies geht zum einen aus den neuen Namen von Städten (*Diocletianopolis* für *Pella*, *Heraclea* für *Perinthus*) und neuen Legionsbezeichnungen (*legio I Iovia*, *legio II Herculea*) hervor, die allesamt erst nach 285/86 n. Chr. bezeugt sind, zum anderen aus dem Fehlen jeglichen Hinweises auf Kaiser Constantinus. – Aufgenommen wurden im folgenden nur theophore Ortsnamen, die nicht auch schon bei Ptolemaios belegt sind.[1157]

90 T 1 [?] Itinerarium Antonini 277, 1

p. 132 Parthey – Pinder = p. 41 Cuntz:

Tutatione | Tutatio

Diese *mansio* ist auf der von *Virunum* nach *Ovilavis* führenden Reichsstraße verzeichnet, wobei als Entfernung von *Ovilavis* (j. Wels) zwanzig römische Meilen angegeben werden. Der Name der Poststation ist auch in der Tabula Peutingeriana (III 5) belegt, und zwar in der vermutlich verderbten Form *Tutastione* (Abl.).[1158] Der antike Ort *Tutatio* wird von der jüngeren Forschung übereinstimmend beim heutigen Micheldorf im oberösterreichischen Krems-

[1155] S. dazu Wilhelm Kubitschek, Itinerarien, RE IX.2 (1916) 2308–2363, spez. 2320–2344, Wilhelm Kubitschek, Karten, RE X.2 (1919) 2022–2149, spez. 2113–2119, Duval (1971) 514–516, Gerhard Radke, Itineraria, KlP II (1979) 1488–1490, Rivet – Smith (1979) 150–154, Manfred Fuhrmann, Die *Itineraria Antonini Augusti* (*Itinerarium provinciarum* und *Itinerarium maritimum*), in: HLL 5 (1989) § 517, 95–97, Jan Burian, Itinerare (II. Imperium Romanum), DNP V (1998) 1179–1182, spez. 1180 f., Reinhard Wolters, Itinerare (§ 1. Allgemeines), RGA XV (2000) 598–601, spez. 599 f. und Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006.

[1156] Vgl. auch Ptolemaios [**68**], die Tabula Peutingeriana [**126**] und den Kosmographen von Ravenna [**153**].

[1157] Zu den von mir verfolgten Kriterien bei der Auswahl theophorer ONN s. die Einführung zu Ptolemaios [**68**].

[1158] Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 62 verbessert jedenfalls zu *Tuta<s>tione*.

tal lokalisiert.[1159] Für uns entscheidend ist der Umstand, daß man den ON schon seit langem mit dem keltischen Theonym *Toutatis*/*Teutates* in Verbindung gebracht hat.[1160] Mehrfach wurde die Ansicht vertreten, die Straßenstation *Tutatio* verdanke ihren Namen dem Gott, der in der Nähe ein Heiligtum besessen haben dürfte. Entsprechend den kultischen Gepflogenheiten der Kelten hat man weiters vermutet, daß sich dieses auf einer Anhöhe oder einem Hügel befunden habe. Aus diesem Grund hat Hermann Vetters in den 50er Jahren des 20. Jh.s Ausgrabungen auf dem nahegelegenen Georgenberg durchführen lassen. Hierbei traten architektonische Strukturen zutage, die er als gallo-römischen Umgangstempel für *Teutates* interpretierte.[1161] Diese Ausdeutung des Grabungsbefundes wurde jedoch von Ortholf Harl und Peter Scherrer zu Recht kritisiert, da sich die Existenz eines Heiligtums auf dem Georgenberg weder im Grundriß noch in den sonstigen Funden stichhaltig nachweisen läßt.[1162] Zweifelsfreie archäologische Belege fehlen also, folglich ist der ON *Tutatio* der einzige verbleibende Hinweis auf die Verehrung des Gottes in dieser Gegend. Schlußfolgerungen auf der Basis dieser mageren Evidenz müssen notgedrungen unsicher bleiben.[1163] Vermerkt sei auch, daß aus *Noricum* nur éine Inschrift für *Toutatis* bekannt ist, nämlich die bekannte Weihung aus Schloß Seggau in der Steiermark.[1164]

90 T 2 Itinerarium Antonini 295, 6

p. 141 Parthey – Pinder = p. 44 Cuntz:

luco Bormani	Hain des Bormanus

Der nur hier genannte Hain für *Bormanus*, einer auch epigraphisch belegten keltischen Gottheit, ist möglicherweise in der Nähe von Diano Marina zu lokalisieren.[1165] Claude Sterckx vermutete einen möglichen Zusammenhang mit dem Fluß *Bormida* (oder *Bormita*) im Piemont, der den *Tanarus* speißt, welcher wiederum ein rechter Nebenfluß des

[1159] S. dazu Hermann Vetters, Der Georgenberg bei Micheldorf, Oberösterreich, JÖAI 43 (1956–1958) Beibl. Sp. 124–146, spez. 128, Hedwig Kenner, Notes d'Archéologie Celtique et Gallo-Romain VIII. Les fouilles celto-romaines en Autriche depuis 1945 (à l'exclusion de celles de Magdalensberg), Ogam 9 (1957) 195–202, spez. 195–197, Rudolf Noll, Römische Siedlungen und Straßen im Limesgebiet zwischen Inn und Enns (Oberösterreich) (= Der Römische Limes in Österreich, Heft 21) Wien 1958, 80, 102, Franz Ertl, Topographia Norici I. Die römischen Siedlungen, Straßen und Kastelle im Ostalpenraum, ²Kremsmünster 1971, 75, Géza Alföldy, Noricum, London-Boston 1974, 22, 240, Hermann Vetters, Tutatio. Die Ausgrabungen auf dem Georgenberg und in Micheldorf (OÖ) (= Der Römische Limes in Österreich, Heft 28), Wien 1976, 6, Zając (1979) 67, Scherrer (1984) 104, Ortolf Harl, Zum gallo-römischen Umgangstempel in Österreich, AKorrBl 15 (1985) 217–234, spez. 223 f., Peter Scherrer, Grabbau – Wohnbau – Turmburg – Praetorium. Angeblich römerzeitliche Sakralbauten und behauptete heidnisch-christliche Kultkontinuitäten in Noricum (= BerMatÖAI 4), Wien 1992, spez. 28, Johannes Freutsmiedl, Römische Straßen der Tabula Peutingeriana in Noricum und Raetien, Büchenbach 2005, 148 f., Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 225, II Karte 20.1. – Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 450, Erich Polaschek, Tutatione, RE VII A 2 (1948) 1496 und Hans Deringer, Die römische Reichsstraße Aquileia–Lauriacum (I. Teil), Carinthia I 139 (1949) 193–221, spez. 215, 217, ders., Die römische Reichsstraße Aquileia–Lauriacum (II. Teil), Carinthia I 140 (1950) 171–228, spez. 222 haben *Tutatio* noch mit Kirchdorf an der Krems identifiziert.

[1160] S. dazu die Literatur in A. 1159. – Anders freilich Deringer, Die römische Reichsstraße (II. Teil) a.a.O. 222 A. 405, der *Tutatio* von lat. *tutare* ableitet und dementsprechend als ‚geschützter, gesicherter Platz' interpretiert. Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß man in *Noricum* eigentlich einen kelt. ON erwarten würde.

[1161] S. dazu Vetters, Der Georgenberg a.a.O. 136; vgl. auch Kenner, a.a.O. 197, Alföldy, a.a.O. 240 und Zając (1979) 67.

[1162] S. dazu ausführlich Harl, Umgangstempel a.a.O. 224–227, Scherrer, Grabbau a.a.O. 28–36.

[1163] Wie Scherrer, a.a.O. 28 A. 128 vollkommen zu Recht betont. Skeptisch äußerte sich bereits Paul-Marie Duval, Chronique gallo-romain, REA 60 (1958) 359: „On a proposé de mettre en rapport avec *Teutates* la station *Tutatio* de la Table de Peutinger et de l'Itinéraire d'Antonin, située en Autriche [...]: sous toute réserve." – Noch weiter gehen Gassner et al. (2002) 393 A. 117, für die das „aus dem Ortsnamen Tutatio in Micheldorf im Kremstal erschlossene Heiligtum des Teutates [...] dem Reich der Phantasie angehören [dürfte]."

[1164] CIL III 5320; s. dazu ausführlicher den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

[1165] So Pascal (1964) 115 A. 2, der sich hier auf die Lokalisierung von Bernhard Andreae stützt; vgl. auch Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 237, II Karte 16.2.

Po ist.[1166] Zum Gott siehe die Ausführungen zum bei Plinius (nat. hist. 3, 36 [**48 T 5**]) genannten *oppidum Bormani*, vergleiche weiters Βόρμανον (Borszod in Ungarn) bei Ptolemaios (geogr. 3, 7,2 [**68 T 26**]; 8, 11,3), *Aquae Bormonis* in der Tabula Peutingeriana (I 4 [**126 T 2**]) und *Aquae Bormiae* bei Cassiodor (var. 10, 29,1 [**138 T 2**]).

90 T 3 Itinerarium Antonini 351, 6

p. 167 PARTHEY – PINDER = p. 53 CUNTZ:

Tarnaias | Tarnaiae

Dieser Ort liegt auf der Strecke, die von Italien über den Großen St. Bernhard in die oberrheinische Tiefebene führt, und zwar zwischen *Octodurus* (j. Martigny, Kanton Wallis) im Süden und *Penneloci* (j. Villeneuve am Genfersee, Kanton Waadt) im Norden. Neben der Form *Tarnaias* ist in einer der Handschriften des Itinerarium *Tarnadas* überliefert. Bei dieser Variante handelt es sich zweifellos um eine Verschreibung, denn auch die Tabula Peutingeriana (Tab. Peut. II 3) hat *Tarnaias*.[1167] Der ON ist schließlich noch beim Kosmographen von Ravenna (Geogr. Rav. 4, 26) in den verderbten Formen *Tarnias* und *Tarauas* (für *Tar<n>auas*) bezeugt.[1168] In der älteren Forschung hat man gelegentlich vermutet, *Tarnaiae* sei mit *Acaunum*, dem heutigen Saint-Maurice (Sankt Moritz, Kanton Wallis), identisch.[1169] Diese Gleichsetzung wird heute nicht mehr vertreten. Denis VAN BERCHEM konnte nämlich den überzeugenden Nachweis führen, daß *Tarnaiae* mit der heutigen (3 km nördlich von Saint-Maurice liegenden) Gemeinde Massongex zu identifizieren ist.[1170] Der bereits latènezeitlich besiedelte Ort am linken Rhôneufer war das Stammeszentrum der keltischen *Nantuates* und ein bedeutender Handelsplatz, von dem seit Kaiser Claudius eine Brücke über die Rhône führte. Benannt ist *Tarnaiae* höchstwahrscheinlich nach dem keltischen Gott *Taranis*, wobei der ON den GN in synkopierter Form bewahrt hat (*Tarn-* statt *Taran-*).[1171] Diese Annahme findet eine zusätzliche Bestätigung in dem Umstand, daß sich in Massongex ein inschriftlich bezeugtes Heiligtum des *Iuppiter Optimus Maximus* befunden hat[1172], also für den römischen Gott, der im Verfahren der *interpretatio romana* gängigerweise mit dem keltischen Blitzgott geglichen wurde.[1173] Dank der epigraphischen Evidenz kann *Tarnaiae* mit großer Zuversicht als theophorer ON betrachtet werden. Bei anderen Hydro- und Toponymen im keltischen Siedlungsgebiet, die gleichfalls zum GN *Taranis* gestellt werden, ist das bei weitem weniger sicher.[1174]

[1166] STERCKX (1996) 32, s. dazu auch GUYONVARC'H (1959) 165.

[1167] S. dazu Denis VAN BERCHEM, Le culte de Jupiter en Suisse à l'époque gallo-romaine, Revue historique vaudoise 52 (1944) 128–135; 161–176, spez. 164 A. 1, LE ROUX (1958/59) 31.

[1168] Geogr. Rav. 4, 26 = p. 237,8 PINDER – PARTHEY haben die Handschriftenvariante *Tarnias* in den Text aufgenommen, Geogr. Rav. 4, 26 = p. 63,13 SCHNETZ dagegen die Lesart *Tarauas*, zu der er im app. vermerkt „*corr. esse videtur* Tar<n>auas".

[1169] So etwa Konrad MILLER, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 75, Hans ZEISS, Tarnaiae, RE IV A 2 (1932) 2326 f. – Ich habe in Bd. II 327 A. 2353, 360 A. 2576, 673 selbst noch diese veraltete Ansicht unkritisch übernommen.

[1170] VAN BERCHEM, a.a.O. 164–166, vgl. die Karte auf S. 165. – Diese Lokalisierung wird u. a. vertreten von HOLDER II 1735, HOWALD – MEYER (1940) 115, MEYER (1946) 122, STÄHELIN (1948) 127 f. + A. 5, 320, 543, POKORNY (1953) 182, LE ROUX (1958/59) 31, Gerold WALSER, Summus Poeninus. Beiträge zur Geschichte des Grossen St. Bernhard-Passes in römischer Zeit, Wiesbaden 1984, 61 + A. 23, Bernd LÖHBERG, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 266, II Karte 18.2.

[1171] S. dazu VAN BERCHEM, a.a.O. 167 f. – Für eine Ableitung vom GN treten auch ein: STÄHELIN (1948) 127 A. 5, 250 f. A. 4, 543, POKORNY (1953) 182, DUVAL (1954) 11 f. + A. 4, LE ROUX (1958/59) 31, LE GALL, a.a.O. 275 A. 4, JUFER – LUGINBÜHL (2001) 89 (mit Fragezeichen).

[1172] HOWALD – MEYER (1940) 208 f. Nr. 56: *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)/ *Daphnus* [-----]/ *vicar*(*ius*); 209 Nr. 58: *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*)/ *Cassius Carantinus mil*(*es*)/ *leg*(*ionis*) *VIII Aug*(*ustae*) *labrum vetustate*/ *co*[*nl*]*abs*(*um*) *de suo restituit*/ [*v*(*otum*)] *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). – Zu diesen Iss. s. VAN BERCHEM, a.a.O. 163 f., 167 f., STÄHELIN (1948) 127 A. 5, LE GALL, a.a.O. 275 A. 4.

[1173] Zu *Taranis* s. den ausführlichen Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

[1174] Ich verweise hier nur auf die antik belegten FlNN *Tanarus* (j. Tanaro; Plin. nat. hist. 3, 118 [**48 T 6**]) und *Tarnis* (j. Tarn; Plin. nat. hist. 4, 109 [**48 T 7**]) sowie die ONN *Tarnantone* und *Tarnasici* (beide in *Noricum*; Tab. Peut. III 4 [**126 T 5**] respektive IV 1 [**126 T 6**]).

90 T 4 [?] Itinerarium Antonini 467, 2

p. 223 Parthey – Pinder = p. 72 Cuntz:

Luguvallo	Luguvalium

Der antike Name des heutigen Carlisle (Grafschaft Cumbria, im äußersten Westen Englands) ist im Itinerarium Antonini dreimal überliefert. Die hier wiedergegebene erste Erwähnung aus dem *iter II* bietet die Form *Luguvallo*, an den beiden anderen Stellen im *iter V* (Itin. Ant. 474, 1 und 476, 6) steht *Luguvalio*. Literarisch bezeugt ist das Toponym auch noch beim Kosmographen von Ravenna (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 431,8 Pinder – Parthey = p. 107,10 Schnetz = p. 18 Richmond – Crawford (n° 129)), und zwar in den verderbten Lesarten *Lagubalumi* und *Lagubalium*, und bei Beda Venerabilis (hist. eccl. 4, 29) in der Variante *Lugubaliam* (Acc.).[1175] Der korrekte Nominativ lautet zweifelsfrei *Luguvalium*, wie wir jetzt seit einigen Jahren definitiv durch ein in Vindolanda gefundenes Empfehlungsschreiben wissen, das einen *Luguvalio* stationierten *centurio regionarius* nennt.[1176] In der älteren Forschung hat man noch gelegentlich eine Form *Luguvallum* angesetzt und dieses Toponym als ‚Wall des *Lugus*' interpretiert.[1177] Diese Deutung wurde jedoch bereits von Kenneth Jackson mit dem Argument zurückgewiesen, daß der altkymrische Name von Carlisle, *Cair Ligualid* (neukymr. *Caer Liwelydd*), eine ältere Form **Luguu̯alii̯on* voraussetze. Der ON ist eine mit einem *-ii̯o*-Suffix gebildete Ableitung vom PN **Luguu̯alos*, den Jackson mit ‚so stark wie *Lugus*' oder ‚durch *Lugus* stark' übersetzt.[1178] Diese Etymologie hat auch bei späteren Forschern Zustimmung gefunden.[1179] Ablehnend äußert sich freilich Bernhard Maier, der das Erstglied des PN nicht mit dem GN *Lugus*, sondern mit irisch *lug* ‚Luchs' als metaphorischer Bezeichnung des Kriegers verbinden möchte.[1180] Trifft diese durchaus ansprechende Erklärung zu, dann hat der ON *Luguvalium* aus der Diskussion um den rätselhaften Gott *Lugus* gänzlich auszuscheiden.[1181] Aber selbst wenn man der traditionellen Deutung folgt, läßt sich dem Toponym *Luguvalium* für die Frage nach dem Kult des *Lugus* nur sehr wenig entnehmen, bezeugt es doch allenfalls die Existenz eines theophoren PN (vergleichbar den epigraphisch belegten PNN *Luguselva*, *Lugudeca*, *Lugurix*, *Lugius*, *Lugudunolus*).

[1175] Die Belege sind zusammengestellt bei Holder II 345 f., Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 13, Richmond – Crawford (1949) 36, Rivet – Smith (1979) 402. – Die noch bei Holder II 345 angeführte Stelle aus der Notitia Dignitatum (occ. 40, 46: *Luguvalii*) hat aus der Diskussion auszuscheiden, da es sich um eine erst von Otto Seeck vorgenommene (aber ungerechtfertigte) Textergänzung handelt; s. dazu Rivet – Smith (1979) 221. – Das gleiche gilt für den vermeintlichen Eintrag *Lagubalio* in der Tabula Peutingeriana, auf den Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 332 verweist. Dieses *Lagubalio* zählt nämlich zu den lediglich von Konrad Miller rekonstruierten ONN des nicht erhaltenen ersten Segments der Tabula.

[1176] Alan K. Bowman – J. David Thomas, the Vindolanda Writing-Tablets (Tabulae Vindolandenses II), London 1994, 221 Nr. 250, ZZ. 8 f.: *Annịọ Ẹquesṭri* (*centurioni*) *ṛegi*/*onaṛio Luguvalio* …; vgl. auch 184 Nr. 211, Z. 2: … *Lugụ*[*valio*] … – Als weiteres mögliches epigraphisches Zeugnis für den ON haben Rivet – Smith (1979) 402 auf eine 1813 in den Fundamenten des Hadrianswalles bei Old Wall (6 Meilen von Carlisle entfernt) gefundene Weihinschrift hingewiesen, deren Text (RIB 2015) folgendermaßen lautet: [*d*]*eo*/ *Marti*/ [*C*]*ocidio*/ [..] *Martius*/ [*c*(*enturio*) *c*]*oh*(*ortis*) *I Ba*[*t*(*avorum*)]/ [*et*] *Genio*/ […]*vali*/ [*v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)]. In Z. 7 wird die Ergänzung [*Lugu*]*vali* vorgeschlagen.

[1177] Holder II 345, Loth (1914) 205 f. A. 1, MacCulloch (1948) 44. – Die Form *Luguvallum* oder *Luguvallium* findet sich auch noch bei Marco Simón (1986) 732 f. A. 10, Green (1992a) 135, Sagredo – Hernández (1996) 196 A. 10, Delamarre (2001) 178 = (2003) 211.

[1178] Das kelt. Wort für ‚Wall' lautet nicht **vălio-*, sondern **vālo-*, was nicht *-welydd* ergeben kann. S. dazu Kenneth Jackson, On some Romano-British Place-names, JRS 38 (1948) 54–58, spez. 57, Rivet – Jackson (1970) 76.

[1179] So bei Richmond – Crawford (1949) 36, Fritz Moritz Heichelheim – J. Ward, Luguvallium, KlP III (1979) 771, Rivet – Smith (1979) 402, Tovar (1982) 594 und Birkhan (1997) 601, der jedoch in A. 2 auch die alte Deutung als ‚Lugus-Wall' nicht völlig ausschließen möchte.

[1180] Maier (1997b) 281, vgl. Maier (2002b) 73 f., Maier (2003b) 43.

[1181] S. dazu die Kommentare zu Caes. bell. Gall. 6, 17,1 [**23 T 16**] und Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**].

90 T 5 [?] Itinerarium Antonini 470, 1

p. 224 Parthey – Pinder = p. 72 Cuntz:

Pennocrucio | Pennocrucium

Dieser nur Itinerarium Antonini bezeugte Ort wird mit der römischen Siedlung bei Water Eaton am Fluß Penk (Grafschaft Staffordshire) identifiziert. Im Namen der etwa 4 km nördlich davon gelegenen Kleinstadt Penkridge (altenglisch *Pencric*) lebt das antike Toponym bis heute fort.[1182] Die Etymologie des ON *Pennocrucium* ist durchsichtig: Es handelt sich um ein Kompositum aus kelt. **penno-* ‚Kopf', ‚Haupt', ‚Erhebung' (vgl. kymr. *pen*, air. *cenn*) und kelt. **krou̯ko-* (vgl. kymr. *crug*, air. *crúach*) ‚Hügel' mit *-i̯o*-Suffix, das soviel wie ‚chief (or head) of the mound' bedeuten soll.[1183] Wie schon vor langem John Rhŷs festgestellt hat, besitzt das britische Toponym *Pennocrucium* angeblich eine exakte Entsprechung im Namen des irischen Gottes *Cenn Crúach*. Dieses aus den Patricksviten bekannte Hauptidol von Irland (*ardídal na hÉrend*) wurde in der Ebene von Mag Slécht (Grafschaft Cavan, Provinz Ulster) als eine mit Gold und Silber bedeckte anthropomorphe Figur verehrt, der jedes Jahr zu *Samain* die Erstgeborenen als Menschenopfer dargebracht werden mußten.[1184] Aus der Namensübereinstimmung folgerte Rhŷs, *Pennocrucium* „would […] seem to have meant a place associated with the god who was called Chief of the Mound, that is to say, a spot devoted to his worship."[1185] Diese religiöse Interpretation, der sich auch noch John A. MacCulloch und Joseph Vendryes anschlossen[1186], ist jedoch keineswegs zwingend und wurde auch, soweit ich sehe, von der jüngeren Forschung nicht mehr aufgegriffen.[1187] Zum einen ist eine Gottheit dieses Namens für das keltische Altertum nicht bezeugt, zum anderen läßt sich der ON *Pennocrucium* aufgrund seiner Etymologie auch ganz profan als Hinweis auf eine Erhebung in der Landschaft deuten, also etwa eine Höhensiedlung, einen Hügel oder einen Grabtumulus. Freilich ist bis dato nichts dergleichen aus Water Eaton oder dessen näherer Umgebung bekannt.[1188] Es läßt sich jedenfalls nach derzeitigem Wissensstand nicht bestimmen, wodurch die Ortsnamenswahl motiviert war.

90 T 6 Itinerarium Antonini 477, 5

p. 227 Parthey – Pinder = p. 73 Cuntz:

Verometo | Vernemetum

Der Vergleich mit der auf *iter VIII* überlieferten Namensform *Vernemeto* (479, 2) erweist die vorliegende Form *Verometo* als verderbt. Identifiziert wird der Ort mit einer römischen Siedlung in der Nähe von Willoughby on the Wolds (Nottinghamshire).[1189] Sehr wahrscheinlich verbirgt sich dieses Toponym auch hinter dem Eintrag *Ve-*

[1182] S. dazu Rivet – Jackson (1970) 77, Rivet – Smith (1979) 157, 159 Abb. 12, 437, Maier (2003b) 82 f., Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 333, II Karte 8.2. – In der älteren Forschung hat man *Pennocrucium* noch in Penkridge lokalisiert: Rhŷs (1892) 202–204, Holder II 965, Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 21.

[1183] Zur Etymologie: Rhŷs (1892) 203, Holder II 965, Rivet – Jackson (1970) 77, Rivet – Smith (1979) 436, Maier (2003b) 82 f.

[1184] S. dazu Birkhan (1997) 575, MacKillop (2000) 112.

[1185] Rhŷs (1892) 203.

[1186] MacCulloch (1911) 66 + A. 2, Vendryes (1997) 92.

[1187] Nach Dr. David Stifter (mündlicher Hinweis) müßte eine allfällige Entsprechung zu *Cenn Crúach* ***Crocopennon* lauten. Außerdem ist der Erstbeleg für *Cenn Crúach* relativ spät (9. Jh. n. Chr.), sodaß zumindest Zweifel besteht, daß es sich um etwas Altes handelt.

[1188] S. dazu ausführlicher Rivet – Smith (1979) 436 f. und http://en.wikipedia.org/wiki/Penkridge (25.04.10).

[1189] Rivet – Smith (1979) 495, Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 337, II Karte 8.2.

ratino beim Kosmographen von Ravenna.[1190] Der ON ist ein Kompositum aus dem Präfix **u̯er-* ‚über' (idg. **uper-*, cf. lat. *s-uper*, griech. ὑπέρ) in intensivierender Funktion ‚sehr' oder augmentativ ‚groß' und *nemeton* ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum'. Mit *Vernemetum* ist also der ‚sehr heilige Hain', der ‚große heilige Hain' oder aber eine dementsprechende architektonische Struktur bezeichnet.[1191] Diese Wortbedeutung war noch dem im letzten Drittel des 6. Jh.s n. Chr. schreibenden Venantius Fortunatus[1192] (* vor 540 – † kurz nach 600) bekannt, denn in einem seiner Gedichte auf die Kirche des heiligen Vincentius in der Nähe des heutigen Agen (dép. Lot-et-Garonne) heißt es: „mit dem Namen *Vernemetis* [= Abl. pl.] wollte die alte Zeit [diesen Ort] benannt wissen, was in gallischer Sprache soviel wie ‚großes Heiligtum' (*fanum ingens*) bedeutet."[1193] Mit dieser Glosse präsentiert Venantius sein antiquarisches Wissen und sich selbst als *poeta doctus*. Übrigens läßt sich diese Stelle, wie schon Leo Weisgerber und jetzt wieder Alderik H. Blom ganz zu Recht betont haben, nicht als Beleg für das Fortleben des Gallischen bis in so späte Zeit werten.[1194] Neben dem britannischen und jenem bei Venantius belegten *Vernemetum* lassen sich noch andere ONN auf ein ursprüngliches **Vernemet°* zurückführen, so Vernantes (dép. Maine-et-Loire; *Vernimptas* < **Vernem*(*e*)*tas*) und Saint-Vincent-de-Pertignas (dép. Gironde; *VERNEMITO* auf merovingerzeitlichen Münzen).[1195]

90 T 7 Itinerarium Antonini 486, 3

p. 74 Cuntz; p. 233 Parthey – Pinder:

Aquis Sulis | Aquae Sulis

Lediglich hier erfahren wir den antiken Namen des modernen Bath (Grafschaft Somerset).[1196] Der ON *Aquae Sulis* ist ansonsten nirgends belegt. Ptolemaios spricht nämlich nur von ‚heißen Quellen' (Ὕδατα θερμά = *Aquae calidae*)[1197] und beim Kosmographen von Ravenna ist der antike Name von Bath, wenn überhaupt, nur stark verstümmelt überliefert.[1198] Benannt ist der noch heute für seine Thermalquellen berühmte Ort nach der Göttin *Sulis*. Deren

[1190] Geogr. Rav. 5, 31 = p. 429,1 Pinder – Parthey = p. 106,45 Schnetz = p. 18 Richmond – Crawford (n° 87): *Veratino*. Rivet – Smith (1979) 495 haben sich als erste dafür ausgesprochen, daß hinter dem Eintrag *Veratino* das Toponym *Vernemetum* zu vermuten sei, welches im Itinerarium Antonini (477, 5 und 479, 5) für diese Gegend überliefert ist. Da der Ravennate nämlich ansonsten alle um *Vernemetum* liegenden ONN nennt, die das Itinerar auch hat, würde nur dieser ON fehlen. Daher erscheint mir deren Vermutung sehr ansprechend, daß *Veratino* bereits aus einer verderbten Vorlage übernommen worden sei.

[1191] Zu diesem ON und seiner Etymologie s. Holder III 218 f., Dottin (1920) 298, Ian Arthur Richmond, Vernemetum, RE VIII A 2 (1958) 1558 f., Schmidt (1958) 50, Guyonvarc'h (1960b) 195, de Vries (1961) 189, Rivet – Jackson (1970) 80, Rivet – Smith (1979) 495, Marco Simón (1988b) 319 A. 18, Ross – Robins (1991) 105–108, Birkhan (1997) 753, Demandt (2002) 6, Delamarre (2003) 233 f., 314, Sims-Williams [2006] 93 f., Blom [2007] 189, Blom [2009a] 29.

[1192] Zu ihm s. die Lexikoneinträge von Reinhard Düchting, Venantius Fortunatus, LMA VIII (1997) 1454 f., Maria Becker, Venantius Fortunatus, LThK X (2001) 582 f., Norbert Delhey, Venantius Fortunatus, LACL 712 f., Gernot Krapinger, Venantius Fortunatus, DNP XII.2 (2002) 1–3, Jens Lieven, Venantius Fortunatus, RGA XXXV (2007) 386–390.

[1193] Venant. Fort. carm. 1, 9,9 f.: *nomine Vernemetis voluit vocitare vetustas,/ quod quasi fanum ingens Gallica lingua refert*.

[1194] Weisgerber (1969) 153, Blom [2007] 189, 205, Blom [2009a] 29 f., 44 f.; vgl. auch Sofer (1941) 115. – Gegenteiliger Ansicht waren Alexander Budinszky, Die Ausbreitung der lateinischen Sprache über Italien und die Provinzen des römischen Reiches, Berlin 1881, 115 f., Guyonvarc'h (1960b) 195 und noch Léon Fleuriot, Les origines de la Bretagne, Paris 1980, 56, der im Gebrauch des Präsens *refert* einen Beweis für das Fortbestehen des Gallischen sehen möchte; ähnlich auch Birkhan (1997) 303 f.

[1195] Zu diesen beiden ONN s. Holder III 218 f., Guyonvarc'h (1960b) 195, Rivet – Smith (1979) 495, Delamarre (2003) 234.

[1196] Zu vorliegender Stelle vgl. Emil Hübner, Aquae (31.), RE II.1 (1895) 298, Holder II 1662, Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591, Croon (1953) 80 A. 3, Rivet – Jackson (1970) 68, Rivet – Smith (1979) 255 f., Green (1992a) 41, Jufer – Luginbühl (2001) 89, Bernd Löhberg, Das „Itinerarium provinciarum Antonini Augusti". Ein kaiserzeitliches Straßenverzeichnis des Römischen Reiches. Überlieferung, Strecken, Kommentare, Karten, 2 Bde., Leipzig 2006, I 344, II Karte 8.3.

[1197] Ptol. geogr. 2, 3,13.

[1198] S. dazu ausführlich Rivet – Smith (1979) 255.

Verehrung in Bath ist durch eine Vielzahl von dort gefundenen Inschriften bestens bezeugt.[1199] Aufgrund dieser epigraphischen Evidenz muß mit einem Teil der handschriftlichen Überlieferung an der vorliegenden Stelle zweifelsfrei *Aquis Sulis* gelesen werden. Die besseren Codices haben nämlich die alternative Lesart *Aquis Solis*, was jedoch einen leicht erklärlichen Kopierfehler darstellt.[1200] Mit *Aquae Sulis* haben wir jedenfalls einen theophoren ON vorliegen. Vom selben Theonym läßt sich möglicherweise auch der in der Tabula Peutingeriana als *Sulim* (Acc.) überlieferte Name einer nicht genau lokalisierbaren Ortschaft im bretonischen dép. Morbihan ableiten.[1201] Für weitere Informationen zur Göttin *Sulis* sei auf den Kommentar zu Solinus (coll. 22,10 [**94 T 4**]) verwiesen.

[1199] Zur epigraphischen Evidenz s. die Zusammenstellungen bei Holder II 1661 f., Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591 f., Heichelheim (1931b) 723–727, Maier (1994) 303 f., Jufer – Luginbühl (2001) 64 f.

[1200] Gustav Parthey – Moritz Pinder, Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum, Berlin 1848, 233 nahmen noch die Lesart *Solis* in den Text auf und verzeichneten *Sulis* nur im app. crit. – Daß *Sulis* zu lesen ist, hat bereits Emil Hübner, CIL VII p. 24 richtig gesehen; s. auch Otto Cuntz, Itineraria Romana I. Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense, Leipzig 1929, 74, Rivet – Smith (1979) 256.

[1201] Tab. Peut. I 2 [**126 T 1**].

91. Iamblichos

Über Iamblichos[1202] liegen nur wenige gesicherte biographische Informationen vor. Hauptquelle für sein Leben ist Eunapios, dessen Angaben jedoch nicht unproblematisch sind. Demnach ist Iamblichos in Chalkis (wahrscheinlich *Chalcis ad Belum*, j. Qinnesrin) in der Provinz Koilesyrien als Sproß einer wohlhabenden und angesehenen Familie geboren. Sein Geburtsjahr ist nicht überliefert, wird aber heute zumeist auf etwa 240 n. Chr. oder wenig später angesetzt. Als seine Lehrer werden Anatolios und der berühmte Neuplatoniker Porphyrios genannt, wobei unklar bleibt, wann und wo (in Rom?) Iamblichos bei letzterem studierte. Zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt in den 280er oder 290er Jahren kehrte er jedenfalls nach Syrien zurück und gründete in Apameia (oder in Daphne bei Antiocheia) eine eigene Schule. Er starb hochbetagt in seiner Heimat, vermutlich um 320/325 n. Chr. Als philosophischer Schriftsteller war Iamblichos sehr einflußreich für die Entwicklung des späten Platonismus. Von seinem umfangreichen, zum Teil verlorenen Œuvre ist für unsere Fragestellung lediglich die Schrift περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ (oder Πυθαγορείου) βίου von Interesse. Wie bereits der Titel impliziert, handelt es sich hierbei nicht um eine Biographie des Pythagoras im engeren Sinn, wenngleich oft so mißverstanden, sondern um eine Darstellung der Lebensform gemäß der Philosophie des Pythagoras.[1203] Iamblichos hat großteils ältere Quellen kompiliert, die sich im Einzelfall aber nur schwer identifizieren lassen.[1204] Das Werk ist nicht für separate Lektüre bestimmt gewesen, sondern als erstes Buch und damit integraler Bestandteil des nur partiell erhaltenen (Bücher 1–4), ursprünglich vermutlich zehn Bücher umfassenden Kompendiums *Über die Pythagoräische Lehre* (περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως[1205]) konzipiert. Die Niederschrift von περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου wie die der anderen Teile läßt sich nicht genauer datieren. Da Iamblichos die gesamte Sammlung als Einführungslehrgang für die Bedürfnisse seiner eigenen Studenten verfaßt haben dürfte, ist ihre Entstehung erst nach der Schulgründung in Syrien anzusetzen.[1206]

[1202] Über sein Leben und Werk informieren knapp die Lexikonartikel von Heinrich Dörrie, Iamblichos (2.), KlP II (1979) 1305 f., Joachim Gruber, Iamblichos, LMA V (1991) 298 f. und Luc Brisson, Iamblichos [2], DNP V (1998) 848–852. An ausführlicheren Darstellungen sind zu nennen: Michael von Albrecht, Iamblichos, Pythagoras, Legende. Lehre. Lebensgestaltung, Zürich-Stuttgart 1963, 7–13, Luciano Montoneri, Giamblico, Vita pitagorica, Rom-Bari 1973, VII–XLI, John Dillon, Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A. D.), ANRW II 36.2 (1987) 862–909, Gillian Clark, Iamblichus: On the Pythagorean Life. Translated with notes and introduction (= Translated Texts for Historians 8), Liverpool 1989, ix–xxi, Dominic J. O'Meara, Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford 1989, 30–105, John Dillon – Jackson Hershbell, Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes (= Texts and Translations 29, Graeco-Roman Religion Series 11), Atlanta 1991, 1–29, Luc Brisson – Alain Philippe Segonds, Jamblique, Vie de Pythagore. Introduction, traduction et notes, Paris 1996, John Dillon, Jamblich: Leben und Werke, in: Michael von Albrecht et al., Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung (= SAPERE IV), Darmstadt 2002, 11–21, Michael Lurje, Die Schrift: *De vita Pythagorica*. Zur Einführung, in: Michael von Albrecht et al., Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung (= SAPERE IV), Darmstadt 2002, 25–31, Gregor Staab, Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 165), München-Leipzig 2002, Francesco Romano, Giamblico, Summa Pitagorica. Introduzione, traduzione, note e apparati, Mailand 2006, 9–72.

[1203] Zum Titel vgl. etwa von Albrecht, a.a.O. 8, Clark, a.a.O. ix, Dillon – Hershbell, a.a.O. 1 A. 2, Lurje, a.a.O. 31.

[1204] Zur in der Forschung stark umstrittenen Quellenfrage s. Staab, a.a.O. 217–237.

[1205] Die Überlieferung kennt auch andere Titel für diese Sammlung, nämlich συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων oder Πυθαγόρεια ὑπομνήματα. – Zu den anderen Schriften des Kompendiums vgl. Lurje, a.a.O. 28 f., Romano, a.a.O. 15 f.

[1206] Zur Datierung s. ausführlicher Lurje, a.a.O. 27 f.

91 T 1 **Iamblichos** *de vita Pythagorica* 28,151

p. 85,14–20 DEUBNER; p. 110,12 – 111,5 NAUCK = ZWICKER 99:

ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν, ἃ μὲν μαθόντα παρὰ τῶν Ὀρφικῶν, ἃ δὲ παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ἃ δὲ παρὰ Χαλδαίων καὶ μάγων, ἃ δὲ παρὰ τῆς τελετῆς τῆς ἐν Ἐλευσῖνι γινομένης, ἐν Ἴμβρῳ τε καὶ Σαμοθρᾴκῃ καὶ Λήμνῳ, καὶ εἴ τι παρὰ τοῖς κοινοῖς, καὶ περὶ τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ τὴν Ἰβηρίαν.

Ferner sagt man, er [= Pythagoras] habe die göttliche Philosophie und die Verehrung der Götter[1207] als Synthese gestaltet, indem er manches bei den Orphikern lernte, anderes bei den ägyptischen Priestern, einiges bei den Chaldäern und Magiern, anderes wiederum aus den Mysterien in Eleusis, Imbros, Samothrake und Lemnos und einzelnes bei den Mystenvereinigungen[1208] und von den Kelten und in Iberien.

Iamblichos rühmt hier die Universalität von Pythagoras' theologisch-philosophischer Geistesbildung.[1209] Diese soll sich der samische Philosoph auf seinen zahllosen Reisen erworben haben. Spätestens seit dem Hellenismus „gehört es zu den Topoi einer intellektuellen Biographie, die herausragenden Qualitäten eines Denkers u. a. mit einer oder mehreren Reisen in den Orient zu erklären."[1210] Iamblichos folgt diesem Gemeinplatz, ja übersteigert ihn förmlich, indem er eine schier unglaubliche Fülle von Destinationen anführt, die als Aufenthaltsorte des Pythagoras zum Teil nur hier bezeugt sind. Aus welcher Quelle er an dieser Stelle schöpft, läßt sich nicht sagen. Nach Gregor STAAB wird jedoch deutlich, „daß Iamblich sich auf jüngere Traditionen beruft oder gar selbst einiges hinzuerfindet. [...] Es könnte sich um eine Idealisierung handeln, die Bezüge des Philosophen zu allen Landstrichen vom äußersten Osten bis zum Westen des römischen Reich herzustellen bemüht ist."[1211] Unter den Völkern, bei denen Pythagoras Anregungen für seine Lehre gefunden hat, werden auch die Kelten (... καὶ περὶ τοὺς Κελτούς ...) genannt. Diese sind als Lehrmeister des Philosophen nicht erst bei Iamblichos belegt, denn schon der späthellenistische Schriftsteller Alexandros Polyhistor behauptet, daß Pythagoras nebst anderen auch die ‚Galater' (Γαλάται) angehört habe.[1212] Mit den Κελτοί bei Iamblichos respektive den Γαλάται bei Alexandros sind natürlich konkret die Druiden gemeint. Denn, wie ich bereits andernorts dargelegt habe[1213], beruht die irrige Vorstellung, Pythagoras wäre bei den Kelten in die Schule gegangen, lediglich auf den vermeintlichen Übereinstimmungen in der Lehre der Druiden und der Pythagoräer. Daneben gibt es noch die gegenteilige Tradition, welche die Druiden zu Schülern des Pythagoras oder dessen Sklaven Zalmoxis macht.[1214] Genau dieses alternative Erklärungsmodell dürfte an einer anderen Stelle bei Iamblichos (de vita Pythagorica 30,173 [**91 T 2**]) vorliegen. Dort wird von Zalmoxis gesagt, er habe den thra-

[1207] Mit θεραπεία ist hier keineswegs medizinische Pflege gemeint, wie DUVAL (1971) 545 in seiner Paraphrase der Stelle irrtümlich annimmt: „28, 151 : rapport de la philosophie et de la médecine de Pythagore avec les Celtes et avec l'Ibèrie."

[1208] Die ältere Forschung hat am überlieferten τοῖς κοινοῖς Anstoß genommen und zu Τουσκανοῖς (Erwin ROHDE) oder Τυρρηνοῖς (August NAUCK) emendiert. Diese Textänderungen haben sich nicht durchgesetzt, man versteht unter οἱ κοινοί (oder τὰ κοινά) heute zumeist Mystenvereinigungen; vgl. dazu REINACH (1905–1923) V 223, Ludovicus DEUBNER, Iamblichi de vita Pythagorica liber, Leipzig 1937, 85 app. crit., John DILLON – Jackson HERSHBELL, Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes (= Texts and Translations 29, Graeco-Roman Religion Series 11), Atlanta 1991, 167 A. 34 und Francesco ROMANO Giamblico, Summa Pitagorica. Introduzione, traduzione, note e apparati, Mailand 2006, 196 A. 6.

[1209] Zu diesem Abschnitt vgl. die Kommentare von Gillian CLARK, Iamblichus: On the Pythagorean Life. Translated with notes and introduction (= Translated Texts for Historians 8), Liverpool 1989, 67 und Gregor STAAB, Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 165), München-Leipzig 2002, 370.

[1210] Christoph RIEDWEG, Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002, 20.

[1211] STAAB, a.a.O. 370.

[1212] Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**]: Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν [...] ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται.

[1213] S. dazu den Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [**20 T 9**].

[1214] Diese Tradition ist vielleicht bei Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,8 [**111 T 1**], sicher bei Hippolytus refutatio omnium haeresium 1, 2,17 [**88 T 2**], 1, 25,1 f. [**88 T 3**] bezeugt. S. dazu ZECCHINI (1984a) 16 + A. 21.

kischen Geten die pythagoräische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vermittelt. Im unmittelbaren Anschluß an diese Behauptung heißt es, daß auch jetzt noch alle ‚Galater' (= Kelten), die Traller und die meisten der Barbaren diesem Glauben anhängen. Damit wird aber wohl impliziert, daß auch diese Völker direkt oder indirekt von pythagoräischen Vorstellungen beeinflußt wurden. Sollte dem so sein, dann hat Iamblichos, vermutlich ohne sich dessen bewußt zu werden, in Bezug auf das Abhängigkeitsverhältnis Kelten-Pythagoras zwei sich widersprechende Traditionen referiert. Das ist freilich bei einem Autor wie Iamblichos, der für περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου die unterschiedlichsten Quellen recht bedenkenlos kompilierte, nicht weiter irritierend.

91 T 2 Iamblichos *de vita Pythagorica* 30,173

p. 97,7–19 Deubner; p. 126,11 – 127,6 Nauck; Zwicker 99[1215]:

Ζάμολξις γὰρ Θρᾷξ ὢν καὶ Πυθαγόρου δοῦλος γενόμενος καὶ τῶν λόγων τῶν Πυθαγόρου διακούσας, ἀφεθεὶς ἐλεύθερος καὶ παραγενόμενος πρὸς τοὺς Γέτας, τούς τε νόμους αὐτοῖς ἔθηκε, καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ δεδηλώκαμεν, καὶ πρὸς τὴν ἀνδρείαν τοὺς πολίτας παρεκάλεσε, τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι πείσας. ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται πάντες καὶ οἱ Τράλλεις καὶ οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων τοὺς αὑτῶν υἱοὺς πείθουσιν, ὡς οὐκ ἔστι φθαρῆναι τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ διαμένειν, τῶν ἀποθανόντων, καὶ ὅτι τὸν θάνατον οὐ φοβητέον, ἀλλὰ πρὸς τοὺς κινδύνους εὐρώστως ἑκτέον. καὶ ταῦτα παιδεύσας τοὺς Γέτας καὶ γράψας αὐτοῖς τοὺς νόμους μέγιστος τῶν θεῶν ἐστι παρ᾽ αὐτοῖς.

Denn Zamolxis [= Zalmoxis], der ein Thraker war und als Sklave des Pythagoras dessen Reden genau angehört hatte, kam nach seiner Freilassung zu den Geten, denen er Gesetze gab, wie wir bereits zu Beginn gezeigt haben, und trieb die Bürger zur Tapferkeit an, indem er sie von der Unsterblichkeit der Seele überzeugte. Auch jetzt noch überzeugen alle Galater [= Kelten], die Traller und die meisten der Barbaren ihre Söhne, daß die Seele der Verstorbenen nicht untergehe, sondern fortbestehe, und daß man den Tod nicht fürchten, sondern den Gefahren entschlossen begegnen müsse. Und weil er die Geten dies lehrte und ihnen die Gesetze niederschrieb, ist er für sie der größte der Götter.

Die vorliegende Nachricht steht in einem Abschnitt der *vita Pythagorica* (§§ 167–186), in dem die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) als eine der Kardinaltugenden des Pythagoras thematisiert wird. Aufgrund dieser Eigenschaft brachten die Pythagoräer auch die allerbesten Gesetzgeber hervor. Einer von ihnen soll Zalmoxis gewesen sein, eigentlich ein getischer Gott, der aber bereits früh von der Pythagoraslegende zum Sklaven des Philosophen gemacht wurde.[1216] Zalmoxis habe, so Iamblichos, den Geten nicht nur Gesetze gebracht, sondern sie auch gelehrt, der pythagoräischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele zu folgen, und sie auf diese Weise zur Tapferkeit angespornt. Es gilt heute als erwiesen, daß Iamblichos hier einen älteren, für uns nicht mehr bestimmbaren Autor abgeschrieben hat. Dies verraten die Worte „wie wir bereits zu Beginn gezeigt haben" (καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ δεδηλώκαμεν), ein Rückverweis, der im Text der *vita Pythagorica* ohne Bezugspunkt ist.[1217] Aus dieser Quelle stammt auch die folgende Aussage, wonach „auch jetzt noch" (ἔτι καὶ νῦν) alle Galater, die

[1215] Zwicker hat von dieser Nachricht nur die Worte von ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται bis ἑκτέον aufgenommen, wodurch dem Benutzer der für das Verständnis wesentliche Kontext, nämlich der Bezug auf Zalmoxis und die pythagoräische Seelenwanderungslehre, unterschlagen wird.

[1216] Zu Zalmoxis s. ausführlicher den Kommentar zu Hippolytus refutatio omnium haeresium 1, 25,1 f. [**88 T 3**].

[1217] Dies hat bereits Erwin Rohde, Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, RhM 27 (1872) 23–61, spez. 49 richtig erkannt. So auch Kurt von Fritz, Zalmoxis, RE IX A 2 (1967) 2301–2303, spez. 2303: „Weitere spekulative Ausgestaltungen nach einem ungenannten Autor, der ausführlicher über die Gesetze des Z[almoxis] schrieb, bei Iamblich, vit. Pyth. 173." – Vgl. auch John Dillon – Jackson Hershbell, Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes (= Texts and Translations 29, Graeco-Roman Religion Series 11), Atlanta 1991, 187 A. 9 und Gregor Staab, Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 165), München-Leipzig 2002, 384 A. 941.

Traller[1218] und die meisten der Barbaren dem Wiedergeburtsglauben anhängen. Aus der Zeitangabe hat man auf eine Quelle schließen wollen, die in eine Zeit gehört, in der die besagten Völker noch nicht von Rom unterworfen worden waren.[1219] Diese Annahme ist möglich, aber keineswegs zwingend.[1220] Wie dem auch sei, die Seelenwanderungslehre zählt jedenfalls zu den topischen Elementen in antiken Berichten über die Kelten. Bereits Poseidonios und Caesar schreiben hierüber und spätere Autoren kommen noch wiederholt darauf zu sprechen.[1221] Ein in diesen Zeugnissen rekurrierendes Motiv, das sich auch bei Iamblichos findet, ist die enge kausale Verknüpfung, die zwischen Todesverachtung und Wiedergeburtsglauben hergestellt wird. An einer früheren Stelle nennt Iamblichos (vita Pythagorica 28,151 [**91 T 1**]) übrigens die Kelten unter den Lehrmeistern des Pythagoras. Wie ich bereits im dortigen Kommentar dargelegt habe, steht diese Aussage im Widerspruch zu der vorliegenden Nachricht, die ja implizit zu verstehen gibt, daß die Kelten (vermittels der von Zalmoxis instruierten Geten?) pythagoräische Vorstellungen übernommen haben.[1222]

[1218] Der für die Textkonstitution wesentliche Archetypus (Laurentianus 86, 3) hat hier ein sinnloses τραλις, was bereits von Scaliger überzeugend zu Τράλλεις, dem Namen eines (illyrischen oder thrakischen) Stammes, verbessert wurde. Zu den Tralleis vgl. Erich Polaschek, Tralleis (1.), RE VI A 2 (1937) 2091–2093 und Jenö Fitz, Tralleis (1.), KlP V (1979) 921. – Scaligers Vorschlag wurde von Ludwig Deubner, Iamblichi de vita Pythagorica liber, Leipzig 1937, 97 und von jüngeren Editoren in den Text übernommen. In der älteren Literatur begegnet freilich gelegentlich noch die auf Reinesius zurückgehende Konjektur Τριβαλλοί, so in der Ausgabe von August Nauck, De vita Pythagorica liber ad fidem codicis Florentini recensuit, St. Petersburg 1884, 127,2 der auch Zwicker 99 folgt; s. ferner Duval (1971) 545. Zu dem an der unteren Donau siedelnden Stamm vgl. Erich Polaschek, Triballi, RE VI A 2 (1937) 2392–2401 (der in Sp. 2394 die vorliegende Stelle für die Triballi heranzieht), Christo Danoff, Triballoi, KlP V (1979) 944 f. und ausführlich Fanula Papazoglu, The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times. Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci and Moesians, Amsterdam 1978, 9–86.

[1219] Dillon – Hershbell, a.a.O. 187 A. 9: „The mention of Gauls and Trallians (an Illyrian or Thracian people), 'even now holding their beliefs,' refers to a time when these people were not absorbed into the Roman Empire, and so a Hellenistic source, perhaps Aristoxenus or Timaeus."

[1220] So hat Staab, a.a.O. 384 A. 942 gemeint, daß eine derartige Aussage in Bezug auf die kleinasiatischen Galater auch nach der Integration in das Römische Reich getroffen werden konnte. Dem mag zwar so sein, aber Iamblichos spricht von οἱ Γαλάται πάντες, womit nicht nur ‚alle Galater (Kleinasiens)', sondern überhaupt ‚alle Kelten' gemeint sein dürften. Richtig paraphrasiert daher Duval (1971) 545 die vorliegende Stelle: „30, 173 : « tous les Galates » (c'est-à-dire les Celtes) [...] croient en l'immortalité de l'âme ; ils n'ont pas peur de la mort et vont au devant du danger."

[1221] Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [**20 T 9**] (zur keltischen Seelenwanderungslehre s. dort ausführlicher), Caes. bell. Gall. 6, 14,5 [**23 T 15**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Val. Max. 2, 6,10 [**39 T 3**], Pomp. Mela 3, 19 [**41 T 2**], Lucan. 1,454–458 [**45 T 2**] (mit den Comm. Bern. ad Lucan. 1,451 [**45 T 7**], ad 1,454 [**45 T 7**], ad 1,459 [**45 T 7**] und den Adnot. super Lucan. ad 1,454 [**45 T 9**] und ad 1,458 [**45 T 9**]), Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**].

[1222] Auch Staab, a.a.O. 385 A. 944 versteht die Stelle in diesem Sinn, wenn er schreibt: „Wann die hier vorliegende Zusammenfügung verschiedener Traditionen und die Verbindung Pythagoras – Zalmoxis – Geten – Galater zum ersten Mal aufkommt, ist schwerlich auszumachen ...". – Zu Zalmoxis als Lehrer der Druiden s. Hippolytus refutatio omnium haeresium 1, 2,17 [**88 T 2**], 1, 25,1 f. [**88 T 3**].

92. Panegyrici Latini

Das heute unter dem Titel *XII Panegyrici Latini* bekannte Corpus ist eine in der Spätantike zusammengestellte Sammlung von zwölf Lobreden auf römische Kaiser.[1223] An deren Anfang steht die von Plinius dem Jüngeren im Jahr 100 n. Chr. gehaltene Dankrede auf Traianus. Hierauf folgen elf *panegyrici* wesentlich späterer Zeitstellung, die von verschiedenen, teilweise anonymen Autoren gallischer Provenienz im Jahrhundert zwischen 289 und 389 n. Chr. zu Ehren der Kaiser Maximianus, Constantius I., Constantinus, Iulianus und Theodosius verfaßt wurden. Diese elf Reden sind in den Handschriften mit ganz wenigen Ausnahmen in zeitlich rückläufiger Abfolge angeordnet, in einigen modernen Editionen dagegen in der Reihenfolge ihrer Entstehung, weswegen sich ein (keineswegs einheitliches) System doppelter Numerierung eingebürgert hat. Die drei *panegyrici*, die für unser Thema relevante Informationen enthalten oder zu enthalten scheinen, werden unten in den jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt.

92 T 1 [F ?] Panegyrici Latini 11 (3), 3,3–5

p. 257,25 – 258,12 Mynors:

denique praecipue vestri illi parentes, qui vobis et nomina et imperia tribuerunt, perpetuis maximorum operum actionibus occupantur. (4) ille siquidem Diocletiani auctor deus praeter depulsos quondam caeli possessione Titanas et mox biformium bella monstrorum perpeti cura quamvis compositum gubernat imperium, atque hanc tantam molem infatigabili manu volvit, omniumque rerum ordines ac vices pervigil servat. (5) neque enim tunc tantummodo commovetur, cum tonitrua incutit et fulmina iacit, sed etiam, si tumultuantia elementorum officia pacavit, nihilominus tamen et fata disponit et ipsas quae tacitae labuntur auras placido sinu fundit, et in adversa nitentem impetu caeli rapit solem.

Schließlich sind besonders eure Väter, die euch Namen und Herrschaft verliehen haben, fortwährend mit der Ausführung bedeutendster Werke befaßt. (4) Denn jener Gott, der Ahnherr Diocletianus’, lenkt – abgesehen davon, daß er einst die Titanen verjagt hat, als sie den Himmel in Besitz nehmen wollten, und daß er bald darauf Kriege gegen die zweigestaltigen Ungeheuer geführt hat – in unaufhörlicher Sorge sein Reich, obgleich es befriedet ist, und bewegt diese gewaltige Masse mit unermüdlicher Hand und hütet die Ordnungen und Wechsel aller Dinge in ständiger Wachsamkeit. (5) Denn er ist nämlich nicht nur dann in Bewegung, wenn er Donnerschläge verursacht und Blitze

[1223] Zu den *Panegyrici Latini* allgemein s. die Ausführungen von Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 138 f., Édouard Galletier, Panégyriques latins, tome I (I–V) (Les Belles Lettres), Paris 1949, VII–LXX, Konrat Ziegler, Panegyrikos, RE XVIII.3 (1949) 559–581, spez. 571–578, Konrat Ziegler, Panegyrikos, KlP IV (1979) 455–457, spez. 456 f., Peter Lebrecht Schmidt, Die Panegyrik, in: HLL 5 (1989) § 528, 161–172, Charles E. V. Nixon – Barbara Saylor Rodgers, In Praise of the Later Roman Emperors. *The Panegyrici Latini*, Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of Roger Aubrey Baskerville Mynors, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, 1–37, Brigitte Müller-Rettig, Panegyrici Latini – Lobreden auf römische Kaiser, Bd. I: Von Diokletian bis Konstantin, lateinisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Edition Antike), Darmstadt 2008, VII–XIII.

schleudert, sondern auch, wenn er die unruhigen Elemente wieder zur pflichtgemäßen Handlung gezwungen hat, ordnet er doch gleichfalls die Geschicke, läßt selbst die Lüfte, die dann ruhig dahingleiten, seinem sanften Busen entströmen und reißt die in die Gegenrichtung strebende Sonne mit dem Schwung des Himmels empor.

Dieser Text stammt aus einer Festrede auf Kaiser Maximianus, die anläßlich von dessen Geburtstag (21. Juli?) von einem Rhetor gallischer Provenienz wahrscheinlich im Jahr 291 in Trier gehalten wurde.[1224] In der Forschung werden seit langem zwei Fragen heftig diskutiert, nämlich zum einen, ob der Verfasser dieser Rede mit dem Autor des *panegyricus* identisch ist, der zu Ehren desselben Kaisers vermutlich gleichfalls in Trier anlässlich der Geburtstagsfeier der Stadt Rom am 21. April 289 vorgetragen wurde (paneg. Lat. 10 (2)[1225]), und zum anderen, ob dieser Redner Mamertinus hieß oder nicht.[1226] Es ist hier nicht der Platz, diese bis heute nicht gelösten Kontroversen um Namen und Identität des Verfassers erneut aufzurollen. Der Grund für diese Unsicherheiten liegt jedenfalls im Titel des paneg. Lat. 11 (3), der in einigen Handschriften als *eiusdem magistri Mamertini genethliacus Maximiani Augusti* überliefert ist, während der codex Napocensis die Variante *eiusdem magistri memet genethliacus Maximiani Augusti* hat, wobei *memet* entweder als verballhornte Form des Namens Mamertinus oder aber als verderbt tradierte Abkürzung von *magistri mem⟨oriae⟩ et ⟨rhetoris latini⟩* interpretiert wurde.

In vorliegendem Zeugnis kommt der gallische Redner auf den Gott *Iuppiter*, den mythischen Ahnherrn des Kaisers Diocletianus, zu sprechen. Ich habe diesen Text lediglich deswegen in meine Sammlung aufgenommen, weil einige Forscher darin die Beschreibung einer Iuppitergigantensäule sehen wollten. Dezidiert für diese Deutung hat sich als erster Jean Gricourt ausgesprochen, für den die Ähnlichkeit zwischen der Schilderung des Panegyrikers und diesen galloromischen Monumenten so frappant sei, daß es keinen Zweifel geben könne: „c'est une colonne du Jupiter à l'anguipède que nous décrit le panégyriste, ou tout au moins, ce qui revient pratiquement au même, la cosmologie dont ce monument est l'expression plastique. On remarquera que le texte de Mamertin se présente comme une suite de propositions immédiatement traduisibles en termes sculpturaux."[1227] Dieser Interpretation folgen auch andere, vor allem französischsprachige Gelehrte.[1228] So kommt etwa Françoise Le Roux zu dem Urteil: „Le Jupiter de Mamertin n'est pas le Jupiter romain, c'est le « çakravarti » celtique, l'équivalent continental du Dagda irlandais, maître du monde et des éléments, autrement dit le moteur de la roue cosmique."[1229] Auch für Claude Sterckx vereinigt der Text des Panegyrikers „tous les concepts que nous avons relevés comme éventuellement rattachables au symbolisme de la roue."[1230] Das sei kein Zufall, vielmehr handle es sich um „rapprochements conscients qui témoignent de la pluralité de lecture – mais pluralité convergente – du symbolisme attaché au Jupiter celte et à sa roue."[1231] Überdies hat man in einer Passage aus dem *panegyricus* des Jahres 289 eine Anspielung auf die gallischen Bild-

[1224] Zu diesem *panegyricus* vgl. Oskar Schaefer, Die beiden Panegyrici des Mamertinus und die Geschichte des Kaisers Maximianus Herculius, Inauguraldiss. Straßburg 1914, Édouard Galletier, Panégyriques latins, tome I (I–V) (Les Belles Lettres), Paris 1949, 41–49, Peter Lebrecht Schmidt, Die Panegyrik, in: HLL 5 (1989) § 528, 165 f., Charles E. V. Nixon – Barbara Saylor Rodgers, In Praise of the Later Roman Emperors. *The Panegyrici Latini*, Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of Roger Aubrey Baskerville Mynors, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, 76–80, Roger Rees, Layers of Loyalty in Latin Panegyric, AD 289–307, Oxford 2002, 68–94, Brigitte Müller-Rettig, Panegyrici Latini – Lobreden auf römische Kaiser, Bd. I: Von Diokletian bis Konstantin, lateinisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Edition Antike), Darmstadt 2008, 223.

[1225] Zu diesem *panegyricus* vgl. Schaefer, a.a.O., Galletier, a.a.O. 5–23, Schmidt, a.a.O. 165 f., Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 41–52, Rees, a.a.O. 27–67, Müller-Rettig, a.a.O. 218.

[1226] Zu dieser alten Streitfrage s. jetzt ausführlich Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 9 f., 41 f., Rees, a.a.O. 193–204.

[1227] Jean Gricourt, Mamertin et le Jupiter à l'anguipède, Latomus 12 (1953) 316–322, spez. 319.

[1228] Vgl. Le Roux (1967a) 142 f., Müller (1975) 142, Hatt (1989) 199 f., Gricourt – Hollard (1991) 361 + A. 79, Sterckx (1991) 58–61, Marcel Meulder, De quelques présages qui concernent Septime Sévère, RBPh 77 (1999) 137–149, spez. 141 + A. 73, Sterckx [2003] 257 + A. 62.

[1229] Le Roux (1967a) 143.

[1230] Sterckx (1991) 60, der konkret auf folgende Elemente hinweist (60 f.): „Le Jupiter de Mamertin 1° fait tourner l'univers (*hanc tam molem infatigabili manu uoluit*)[,] 2° règle les destins (*fata disponit*)[,] 3° entraîne le Soleil dans la révolution du ciel (*in aduersa nitentem impetu caeli rapit Solem*)[,] 4° fait retenir le tonnerre et lance la foudre (*tonitrua incutit et fulmina iacit*)[,] 5° assure la succession de tous les phénomènes (*omniumque rerum ordines ac uices peruigil seruat*)."

[1231] Sterckx (1991) 61.

werke erkennen wollen. Dort wird Maximianus' Unterwerfung des Bagaudenaufstandes mit dem erfolgreichen Kampf seines Ahnen *Hercules* gegen die Giganten verglichen, die wie hier als ‚zweigestaltige Ungeheuer' (*biformia monstra*) bezeichnet sind.[1232] Jedenfalls vertritt STERCKX die Auffassung, daß die vom Panegyriker des Jahres 289 verwendeten Worte „évoquent irrésistiblement le triomphe, au sommet de ses colonnes, du Jupiter gaulois sur l'anguipède."[1233]

Mit Nachdruck sei betont, daß ich den zitierten Auslegungen nicht viel abzugewinnen vermag. Sie scheinen mir überzogen und den panegyrischen Texten recht gewaltsam Aussagen zu unterschieben, die mit dieser Gewißheit nicht getroffen werden können. Ich möchte zwar keineswegs kategorisch ausschließen, daß dem (oder den) gallischen Lobredner(n) bei seinen (ihren) Worten vielleicht derartige Säulenmonumente vor Augen standen[1234], aber beweisen läßt sich diese Annahme nicht. Meines Erachtens können die genannten Stellen bei den *Panegyrici Latini* nur mit großen Vorbehalten als schriftliche Zeugnisse für die Iuppitergigantensäulen verwertet werden.[1235]

92 T 2 [?] Panegyrici Latini 8 (5), 21,2

p. 229,15–20 MYNORS; p. 247,15–20 ²BAEHRENS = ZWICKER 92:

quin etiam illa, cuius nomine mihi peculiariter gratulandum, devotissima vobis civitas Aeduorum ex hac Britannicae facultate victoriae plurimos, quibus illae provinciae redundabant, accepit artifices et nunc exstructione veterum domorum et refectione operum publicorum et templorum instauratione consurgit.

Ja sogar jene Stadt der Aeduer, in deren Namen ich speziellen Dank auszusprechen habe, und die euch zutiefst ergeben ist, hat aufgrund des Sieges in Britannien sehr viele Handwerker erhalten, die in jenen Provinzen reichlich vorhanden waren, und sie erhebt sich jetzt wieder, da die alten Häuser aufgebaut, die öffentlichen Gebäude erneuert und die Tempel restauriert werden.

Diese Stelle stammt aus einer Rede (Paneg. Lat. 8 (5) in der Ausgabe von MYNORS)[1236], die im Frühling entweder des Jahres 297 oder 298 n. Chr.[1237] vor dem Caesar Constantius, vermutlich in der Residenzstadt Trier, gehalten wurde. Verherrlicht wird in erster Linie Constantius' erfolgreiche Expedition gegen den britannischen Usurpator Allectus, durch die Britannien für das Reich zurückgewonnen wurde (296 oder 297). Der Name des Redners ist nicht überliefert, und die modernen Versuche, ihn mit bekannten Rhetoren (namentlich mit Eumenius) zu identifizieren, werden heute zumeist abgelehnt. Von ihm selbst erfahren wir nur, daß er sich bereits im Ruhestand befand, als ihn die Stadt *Augustodunum* (j. Autun, dép. Saône-et-Loire) mit dieser Glückwunschrede beauftragte. Früher war er Rhetoriklehrer gewesen und hatte als solcher auch auf Maximianus und Diocletianus Panegyriken verfaßt, ehe diese Tätigkeit durch die Berufung in ein (nicht näher bestimmtes) Amt in der kaiserlichen Verwaltung in Trier unterbrochen wurde.

In der vorliegenden Nachricht aus dem letzten Kapitel des *panegyricus* auf Constantius Caesar kommt der anony-

[1232] Paneg. Lat. 10 (2), 4,3: *an non illud malum simile monstrorum biformium in hisce terris fuit quod tua*, *Caesar*, *nescio utrum magis fortitudine repressum sit an clementia mitigatum*, …

[1233] STERCKX (1991) 59; vgl. dazu auch schon GRICOURT, a.a.O. 316–318.

[1234] In diesem Sinn urteilt bereits SCHAEFER, a.a.O. 95 f.

[1235] Bezeichnenderweise werden diese von keltologischer Seite vorgetragenen Deutungen in den jüngeren Arbeiten und Kommentaren zu den *Panegyrici Latini* nicht einmal erwähnt. Vergeblich sucht man einen Hinweis auf sie in den An- und Bemerkungen bei NIXON – SAYLOR RODGERS, a.a.O. 60 f. AA. 20 f., 84 AA. 15 f., REES, a.a.O. 46, 86 f., MÜLLER-RETTIG, a.a.O. 219 f., 224.

[1236] Zu dieser Rede vgl. Martin SCHANZ – Carl HOSIUS – Gustav KRÜGER, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 143 f., Édouard GALLETIER, Panégyriques latins, tome I (I–V) (Les Belles Lettres), Paris 1949, 71–81, Peter Lebrecht SCHMIDT, Die Panegyrik, in: HLL 5 (1989) § 528, 166 f., Charles E. V. NIXON – Barbara SAYLOR RODGERS, In Praise of the Later Roman Emperors. *The Panegyrici Latini*, Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of Roger Aubrey Baskerville MYNORS, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, 104–108, Brigitte MÜLLER-RETTIG, Panegyrici Latini – Lobreden auf römische Kaiser, Bd. I: Von Diokletian bis Konstantin, lateinisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Edition Antike), Darmstadt 2008, 229.

[1237] Die traditionelle, ganz exakte Datierung auf den 1. März 297, den Jahrestag von Constantius' Erhebung zum Caesar (293), läßt sich jedenfalls nicht aufrechterhalten; s. dazu SCHMIDT, a.a.O. 166, NIXON – SAYLOR RODGERS, a.a.O. 105 f.

me Rhetor auf seinen Auftraggeber, die Stadt *Augustodunum*, zu sprechen. Dieser einst blühende Hauptort der Aeduer hatte sich gegen das *imperium Galliarum* gestellt und wurde deswegen vom gallischen Sonderkaiser Victorinus nach mehrmonatiger Belagerung gründlich geplündert und zerstört (269 oder 270 n. Chr.).[1238] Constantius förderte den Wiederaufbau der Stadt, bei dem viele aus Britannien importierte Handwerker zum Einsatz kamen, denn offensichtlich herrschte damals in Gallien an den notwendigen Spezialisten ein Mangel.[1239] Insofern hatte die Rückeroberung der britischen Provinzen durch Constantius für *Augustodunum* ganz konkrete positive Auswirkungen. Die vorliegende Stelle hat bei Johannes Zwicker wohl nur deswegen Aufnahme gefunden, weil unter den restaurierten Gebäuden auch Tempel genannt sind. Allerdings ist mit dieser Information nicht sonderlich viel anzufangen, da der Redner ja nicht verrät, welchen Göttern diese erneuerten *templa* geweiht waren. Prinzipiell wären hier Heiligtümer von genuin römischen und/oder von gallo-römischen Gottheiten denkbar. Freilich ist man bei der Bestimmung dieser Sakralbauten nicht auf reine Mutmaßungen angewiesen, sondern kann hierfür andere Quellen heranziehen. Vor allem der fast zeitgleiche *panegyricus* des Eumenius, der vermutlich 297 oder 298 vor dem Provinzstatthalter in Lyon gehalten wurde[1240], ist für diese Frage von zentraler Bedeutung, von Zwicker jedoch seltsamerweise nicht berücksichtigt worden. Eigentliches Thema dieser Rede ist das Wiederaufbauprojekt der Rhetorenschule von *Augustodunum* (der sogenannten *scholae Maenianae*), die gleichfalls von den Zerstörungen des Jahres 269/270 betroffen war. Eumenius kommt bei dieser Gelegenheit aber auch mehrfach auf die Instandsetzung anderer Gebäude zu sprechen, ja sogar auf den Einsatz überseeischer Handwerker bei diesen Arbeiten.[1241] Besonders aufschlußreich sind seine Angaben im neunten und zehnten Kapitel, wo er einen Tempel des *Apollo* und einen der kapitolinischen Trias nennt, die sich unmittelbar neben den *scholae Maenianae* im Zentrum von Autun befanden.[1242] Diese zwei Tempel werden als „die weitaus schönsten aller Heiligtümer in dieser Stadt" (Paneg. Lat. 9 (4), 3,4: *fana longe omnium in hac urbe pulcherrima*) bezeichnet, dürften also damals bereits restauriert worden sein. Ob darüber hinaus noch weitere Tempel wiederhergestellt wurden, läßt sich hingegen nicht sagen. Archäologisch und epigraphisch sind freilich für *Augustodunum* noch andere Kultstätten belegt. Im Norden außerhalb der Stadtmauern, im heutigen quartier de la Genetoye, finden sich die monumentalen Überreste eines Sakralbaus aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.[1243] Welche Gottheit in diesem früher fälschlich als Tempel des Gottes *Ianus* angesprochenen extraurbanen Heiligtum verehrt wurde, ist völlig unsicher. Durch Inschriften ist auch die Verehrung von zwei keltischen Göttern, der *dea Bibractis* (oder *Bibrax*)[1244] und des *deus Anval*(*l*)*os*[1245], bezeugt. Es entzieht sich jedoch unserer Kenntnis, ob diese vermutlich im 1. Jh. n. Chr. errichteten Heiligtümer in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s überhaupt noch bestanden haben und, wenn ja, ob sie im Zuge des Restaurationsprogrammes erneuert wurden. Von Eumenius werden jedenfalls nur

[1238] S. dazu die Anmerkungen von Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 144 A. 78, 153–155 AA. 8–15, Müller-Rettig, a.a.O. 235, 237.

[1239] Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 144 A. 78 verweisen auf zwei Stellen aus dem Cod. Theod. 13, 4,1 (Karthago, 334 n. Chr.) und 13, 4,2 (an den *praefectus praetorio* von *Illyricum*; 337 n. Chr.), die den Mangel an solchen Arbeitskräften in anderen Reichsgegenden eine Generation später bezeugen.

[1240] Zu den im Detail umstrittenen Fragen betreffs dieses *panegyricus* s. die Einführung von Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 145–150.

[1241] Paneg. Lat. 9 (4), 3,2: ... *summo gaudio et favore suspiciant, ut Maenianae illae scholae quondam pulcherrimo opere et studiorum frequentia celebres et inlustres iuxta cetera quae instaurantur opera ac templa reparentur*. Im Kap. 4,2 f. heißt es vom Wiederaufbauprogramm der Tetrarchen: *itaque maximas pecunias et totum, si res poscat, aerarium non templis modo ac locis publicis reficiundis sed etiam privatis domibus indulgent*; (3) *nec pecunias modo sed etiam artifices transmarinos* …; vgl. ferner das Kap. 14,4 sowie die späteren Erwähnungen von Restaurierungsarbeiten in Autun im Paneg. Lat. 6 (7), 22,4 [**92 T 3**] und Paneg. Lat. 5 (8), 2,5.

[1242] Paneg. Lat. 9 (4), 9,3 – 10,3; s. dazu auch die Anmerkungen von Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 161 f. AA. 43; 45 und den Stadtplan von *Augustodunum* bei van Andringa (2002) 48 Abb. 13.

[1243] S. dazu Raymond Chevallier, Gallia Lugdunensis. Bilan de 25 ans de recherches historiques et archéologiques, ANRW II.3 (1975) 860–1060, spez. 865 Abb. 26 und Taf. XX Abb. 25.

[1244] CIL XIII 2651: *deae Bibracti*; CIL XIII 2652: *deae Bibracti/ P. Capril*(*ius*) *Pacatus*/ *IIIIIvir Augustal*(*is*)/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); CIL XIII 2653: *deae*/ *Bibract*[---]/ *signat*[---]. – Zu diesen heute teilweise verschollenen und in ihrer Echtheit lange Zeit umstrittenen Inschriften s. die ausführliche Untersuchung von Michel Lejeune, Les premiers pas de la déesse Bibracte, JS (1990) 69–96, ferner van Andringa (2002) 67, 84 A. 66.

[1245] CIL XIII 11225: *Aug*(*usto*) *s*(*acrum*)/ *deo An*/*vallo Nor*/*baneius*/ *Thallus*/ *gutuater*/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); CIL XIII 11226: *Aug*(*usto*) *s*(*acrum*)/ *deo Anvalo*/ *C*(*aius*) *Secund*(*us*) *Vi*/*talis Appa*/ *gutuater*/ *d*(*e*) *s*(*uo*) *p*(*osuit*) *ex voto*. – Zu diesen ins 1. Jh. n. Chr. datierten Iss. s. van Andringa (2002) 67, 217 f. und die Bemerkungen im Kommentar zu Hirt. bell. Gall. 8, 38,3–5 [**23 T 32**].

die Tempel für die römischen Götter *Apollo* respektive *Iuppiter*, *Iuno* und *Minerva* erwähnt, zumindest nur diese einer Erwähnung für würdig befunden.[1246] Sein Zeugnis kann daher ebensowenig wie das des anonymen *panegyricus* auf Constantius als Beleg für die Existenz von Heiligtümern gallo-römischer Gottheiten in *Augustodunum* herhalten.

92 T 3 **Panegyrici Latini** 6 (7), 21,3 – 22,4

p. 201,20 – 202,26 Mynors:

postridie enim quam accepto illo nuntio geminatum itineris laborem susceperas, omnes fluctus resedisse, omnem quam reliqueras tranquilitatem redisse didicisti, ipsa hoc sic ordinante Fortuna ut te ibi rerum tuarum felicitas admoneret dis immortalibus ferre quae voveras, ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum, immo ad praesentem, ut vidisti deum. (4) vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum. hic est enim humanarum numerus aetatum quae tibi utique debentur ultra Pyliam senectutem. (5) et – immo quid dico ‚credo'? – vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt. (6) quod ego nunc demum arbitror contigisse, cum tu sis, ut ille, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus, imperator. (7) merito igitur augustissima illa delubra tantis donariis honestasti, ut iam vetera non quaerant. iam omnia te vocare ad se templa videantur praecipueque Apollo noster, cuius ferventibus aquis periuria puniantur, quae te maxime oportet odisse. (22,1) di immortales, quando illum dabitis diem, quo praesentissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras aedes et anhela fontium ora circumeat? quorum scaturigines leni tepore nebulosae adridere, Constantine, oculis tuis et osculis sese inserere velle videantur. (2) miraberis profecto illam quoque numinis tui sedem et calentes aquas sine ullo soli ardentis indicio, quarum nulla tristitia est saporis aut halitus, sed talis haustu et odore sinceritas qualis fontium frigidorum. (3) dabis et illic munera, constitues privilegia, ipsam denique patriam meam ipsius loci veneratione restitues. (4) cuius civitatis antiqua nobilitas et quondam fraterno populi Romani nomine gloriata opem tuae maiestatis exspectat, ut illic quoque loca publica et templa pulcherrima tua liberalitate reparentur, sicut hic video hanc fortunatissimam civitatem, cuius natalis dies tua pietate celebratur, ita cunctis moenibus resurgentem ut se quodammodo gaudeat olim corruisse, auctior tuis facta beneficiis.

Denn einen Tag, nachdem du nach Erhalt jener Nachricht die Mühe einer doppelten Tagesstrecke auf dich genommen hattest, hast du erfahren, daß sich alle Stürme gelegt hatten und die Ruhe, die du hinterlassen hattest, zur Gänze zurückgekehrt war: Da hat Fortuna selbst es so gefügt, daß dich das Glück in deinen Unternehmungen gerade dort daran erinnerte, den unsterblichen Göttern die versprochenen Gelübde einzulösen, wo du abgebogen warst zum schönsten Tempel auf dem ganzen Erdkreis, zum dort, wie du gesehen hast, ja sogar gegenwärtigen Gott. (4) Du hast nämlich, glaube ich, Constantinus, deinen Apollo gesehen, der dir in Begleitung der Victoria Lorbeerkränze darbot, von denen jeder das Vorzeichen von dreißig Jahren trug. Denn dies ist die Zahl für die menschlichen Generationen, die dir ganz gewiß über das Greisenalter Nestors hinaus bestimmt sind. (5) Und – wieso sage ich überhaupt ‚ich glaube'? – du hast ihn gesehen und dich in dessen Gestalt als denjenigen wiedererkannt, dem die Herrschaft über die ganze Welt zukommt, wie es die göttlichen Lieder der Dichter sangen. (6) Das ist, wie ich meine, erst jetzt eingetreten, weil du wie jener jung, froh, heilbringend und strahlend schön bist, Imperator! (7) Zu Recht hast du also jene hochehrwürdigen Heiligtümer mit so bedeutenden Weihegeschenken geehrt, daß sie die alten nicht mehr vermissen. Schon mag es den Anschein erwecken, als ob dich alle Tempel zu sich riefen, und besonders unser Apollo, in dessen brausenden Wassern Meineide bestraft werden, die du ja besonders hassen mußt. (22,1) Unsterbliche Götter, wann werdet ihr jenen Tag schenken, an dem dieser so überaus gegenwärtige Gott überall Frieden geschaffen hat und auch jene Haine Apollos, seine Heiligtümer und dunstatmenden Quellen an ihrem Ursprung besucht? Ihre sprudelnden Wasser, dunstig von milder Wärme, könnten (dann) den Eindruck vermitteln, als wollten sie deinen Augen, Constantinus, zulächeln und deine Lippen benetzen. (2) Du wirst sicherlich auch jenen Wohnsitz deiner Gottheit bewundern und jene Wasser, die warm sind ohne jede Spur brennenden Erdreichs, die

[1246] Zu Recht vermerkt van Andringa (2002) 67: „… les dieux qui retiennent l'attention d'Eumène ne sont autres qu'Apollon et la triade capitoline qui reçurent un emplacment dans le centre monumental."

keinerlei Bitterkeit in Geschmack und Geruch aufweisen, sondern die so klar zu trinken und so rein zu riechen sind wie das Wasser kalter Quellen. (3) Auch dort wirst du Geschenke gewähren, Privilegien festsetzen und schließlich meine Heimatstadt aufgrund deiner persönlichen Wertschätzung für diesen Ort wiederherstellen. (4) Die Bürgerschaft dieser Stadt von altem Adel, einst stolz auf den Titel ‚Bruder des römischen Volkes', hofft auf die Hilfe deiner Majestät, damit auch dort die öffentlichen Gebäude und die schönsten Tempel dank deiner Freigebigkeit wiederhergestellt werden können, so wie ich hier diese äußerst glückliche Stadt sehe, deren Geburtstag du aus Anhänglichkeit feierlich begehst, wie sie in all ihren Mauern neu ersteht, sodaß sie sich gewissermaßen über ihren einstigen Ruin freuen mag, weil sie (jetzt) durch deine Wohltaten noch größer geworden ist.[1247]

Dieses Zeugnis stammt aus einer Lobrede auf Kaiser Constantinus, die in der Sammlung der *XII Panegyrici Latini* überliefert ist.[1248] Verfaßt wurde dieser *panegyricus* von einem namentlich unbekannten Rhetor aus *Augustodunum* (j. Autun, dép. Saône-et-Loire), der von sich selbst noch preisgibt, daß er bereits im fortgeschrittenen Alter ist (wohl um die fünfzig Jahre), fünf Kinder hat und früher im Hofdienst tätig gewesen war. Gehalten wurde diese Rede vor Constantinus in Trier im Rahmen der Feierlichkeiten zum *dies natalis* dieser Stadt, und zwar vermutlich Ende Juli oder im August 310 n. Chr. Für diese Datierung spricht, daß der *panegyricus* zum einen den Tod des Maximianus († im Frühsommer 310?) voraussetzt, zum anderen Constantinus' *dies imperii* (27. Juli) als kurz zurückliegend erwähnt wird.[1249] Der anonyme Redner feiert nach der Einleitung (Kap. 1) zunächst die Leistungen von Constantinus' Vater Constantius I. (Kap. 2–9), wendet sich dann den im ersten Quinquennium vollbrachten Taten des Sohnes zu (Kap. 10–13) und bringt anschließend eine Darstellung der Revolte des Maximianus (Kap. 14–20). Als historische Quelle ist der *panegyricus* des Jahres 310 von besonderem Wert, weil es sich um das ausführlichste Zeugnis einer für Constantinus ganz entscheidenden Phase religiöser wie politischer Neuorientierung handelt.[1250]

Die vorliegende Textstelle[1251] aus dem Schlußteil der Rede (Kap. 21–23) bietet mehrere Informationen, die für

[1247] Meine Übersetzung ist angelehnt an jene von Brigitte Müller-Rettig, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar (= Palingenesia 31), Leipzig 1990 33–35 = Brigitte Müller-Rettig, Panegyrici Latini – Lobreden auf römische Kaiser, Bd. I: Von Diokletian bis Konstantin, lateinisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Edition Antike), Darmstadt 2008, 153–155 und Peter Weiss, Die Vision Constantins, in: Joachim Bleicken (Hg.), Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuss (= Frankfurter Althistorische Studien, Heft 13), Kallmünz 1993, 143–169, spez. 158.

[1248] Zu diesem Redencorpus vgl. die knappen Bemerkungen in der Einleitung zu den *Panegyrici Latini* [**92**]. – Zu vorliegender Lobrede, der (je nach Zählweise) sechsten oder siebten dieser Sammlung, s. die Ausführungen von Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 145 f., Édouard Galletier, Panégyriques latins, tome II. Les panégyriques constantiniens (VI–X) (Les Belles Lettres), Paris 1952, 31–58, Peter Lebrecht Schmidt, Die Panegyrik, in: HLL 5 (1989) § 528, 161–172, spez. 168 f., Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 1–12, Charles E. V. Nixon – Barbara Saylor Rodgers, In Praise of the Later Roman Emperors. *The Panegyrici Latini*, Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of Roger Aubrey Baskerville Mynors, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, 211–217.

[1249] S. dazu Jullian (1926) VII 104 A. 4, der freilich den 1. August als *dies natalis* von Trier vermutet, wofür es jedoch keinerlei Anhaltspunkte gibt. – Zur Datierung vgl. Galletier, Panégyriques a.a.O. 34, Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 10 f. und Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 212–214, die zwar auch 309 als Jahr von Maximianus' Ende und damit des *panegyricus* nicht völlig ausschließen möchten, die aber gleichwohl dem orthodoxen Ansatz ins folgende Jahr den Vorzug geben.

[1250] Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 4. – So ist hier erstmals die behauptete Abstammung von Claudius II. Gothicus bezeugt (Paneg. Lat. 6 (7), 2,1 f.), mit der sich der Kaiser eine neue göttliche Herrschaftslegitimation schuf; vgl. dazu den Kommentar zu HA Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**].

[1251] Für alle Details ist der hervorragende Kommentar von Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 270–299; 330–350 zu konsultieren.

unser Thema von Interesse sind. Zunächst aber ein Wort zum Kontext[1252]: Der anonyme Redner spricht zuvor von erneuten Unruhen an der Rheingrenze, die ausgebrochen waren, als Constantinus wegen der Revolte des Maximianus in den Süden Galliens ziehen mußte. Nachdem der Kaiser den Usurpationsversuch seines Schwiegervaters in Marseille erfolgreich niedergeschlagen hatte, begab er sich wieder an den Rhein. Als er sich bereits auf dem Rückweg befand, erreichte ihn die Nachricht von der Erhebung der Germanen. Constantinus reagierte darauf mit verdoppelter Marschleistung (21,3: *accepto illo nuntio geminatum itineris laborem susceperas*), erfuhr aber schon tags darauf, daß sich die Situation an der Grenze inzwischen wieder beruhigt hatte. In diesem Zusammenhang berichtet der Lobredner von einem Abstecher, den der Kaiser zum schönsten Tempel auf dem Erdkreis unternommen hatte (21,3: *ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum*).

Das besagte Heiligtum hat man in der älteren Forschung an so unterschiedlichen Orten wie Autun, Lyon, Vienne, Trier, Toulouse und Nîmes lokalisieren wollen. All diese Vorschläge sind jedoch aus diversen Gründen abzulehnen.[1253] Heute wird das von Constantinus aufgesuchte *templum* gemeinhin mit dem Heiligtum des *Apollo Grannus* in Grand (dép. Vosges) im Gebiet der *Leuci* identifiziert. Diese erstmals von Camille Jullian geäußerte Vermutung[1254] hat zu Recht breiteste Zustimmung gefunden.[1255] Demnach hat der Kaiser, der über Lyon und Chalon gekommen ist, die von Langres nach Trier führende Heeresstraße genommen, von der er noch vor Neufchâteau nach Grand abgebogen war. Diese Marschroute läßt sich mit den historischen Ereignissen und dem *deflexisses*[1256] beim Panegyriker sehr gut vereinbaren. Für die Gleichsetzung mit Grand sprechen aber noch andere Gründe. Diese heute nicht einmal 500 Einwohner zählende Gemeinde war einst ein wichtiger Kultort des gallo-römischen Gottes *Grannus*, dessen Name noch in der modernen Ortsbezeichnung Grand weiterlebt (noch im 17. Jh. war die ältere Schreibweise Gran gebräuchlich, die auf antikes *Grannum* zurückgehen dürfte).[1257] Die seit den 1960er Jahren unternommenen Grabungen haben die große Bedeutung dieser in der gesamten Kaiserzeit vielbesuchten

[1252] S. dazu Galletier, Panégyriques a.a.O. 43, Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 272–274, Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 247 A. 89, Weiss, a.a.O. 158 f.

[1253] Zu den älteren Lokalisierungsvorschlägen s. ausführlicher Hatt (1950) 431 A. 2, Édouard Galletier, La mort de Maximien d'après le Panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon, REA 52 (1950) 288–299, spez. 295–298, Galletier, Panégyriques a.a.O. 44 A. 1, Marie-Odile Greffe, La vision apollinienne de Constantin à Grand, Annales de l'Est 35 (1983) 49–61, spez. 52 f., Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 339.

[1254] Jullian (1926) VII 107 A. 2: „Je suppose qu'il s'agit du temple d'Apollon *Grannus* à Grand chez les Leuques, lequel seul peut être appelé *templum toto orbe pulcherrimum* (…). Constantin, venu par Lyon et Chalon, suit la route militaire de Langres à Trèves (…), la quitte avant Neufchâteau et « s'en détourne » pour visiter Grand à sa gauche, *ubi deflexisses*; *Paneg*., VII, 21."

[1255] So etwa bei Henri Grégoire, La «conversion» de Constantin, Revue de l'Université de Bruxelles 36 (1930/31) 231–272 = Die „Bekehrung" Konstantins des Großen, in: Heinrich Kraft (Hg.), Konstantin der Große (= WdF 131), Darmstadt 1974, 175–223, spez. 205 A. 14, André Piganiol, L'empereur Constantin, Paris 1932, 50 + A. 1, Drioux (1934a) 30, Galletier, La mort a.a.O. 298 f., Hatt (1950) 430 f., Galletier, Panégyriques a.a.O. 44 A. 1, Hatt (1959) 273, Thevenot (1968) 113 f., Benoît (1969) 58, 70, Gerd Weisgerber, Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona von Hochscheid im Hunsrück, Bonn 1975, 121, Greffe, a.a.O. 49, 53 f., Chantal Bertaux, Le sanctuaire gallo-romaine de Grand (Vosges) et ses divinités, in: Aspects, 147–158, spez. 155, Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 339 f., Chantal Bertaux, Caracalla et Constantin à Grand, in: Colardelle et al., Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers d'archéologie 162 (1991) 50–53, spez. 50, 52, Bourgeois (1991/92) I 243 f., Weiss, a.a.O. 160 A. 41, Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 248 A. 91, Sterckx (1996) 64, Sterckx (1998a) 86, Gricourt – Hollard (2001/02) 85 f., James Bromwich, The Roman Remains of Northern and Eastern France. A guidebook, London-New York 2003, 282, Greg Woolf, Seeing Apollo in Roman Gaul and Germany, in: Sarah Scott – Jane Webster (Hgg.), Roman Imperialism and Provincial Art, Cambridge 2003, 139–152, spez. 139 f., Gschlössl [2006] 35, 37, Elisabeth Herrmann-Otto, Konstantin der Große (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2007, 34, 212 A. 68, Lacroix [2007] 152, Christian Ronning, Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 42), Tübingen 2007, 315 + A. 100, Müller-Rettig, Panegyrici Latini a.a.O. 258, Lajoye [2008] 185, Manfred Clauss, Konstantin der Große und seine Zeit, [4]München 2009, 25.

[1256] Zum *deflexisses* s. die Bemerkungen bei Galletier, Panégyriques a.a.O. 72 A. 1, Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 340.

[1257] Der ON *Grannum* ist nicht antik überliefert, sondern nur durch eine merovingerzeitliche Münze mit der Aufschrift *ĢRΛИИO* bekannt; s. dazu. Holder I 2039, Drioux (1934a) 30, Duval (1969) 258, Weisgerber, a.a.O. 120 f., Sterckx (1996) 64, Birkhan (1997) 620, Lacroix [2007] 150–153.

Kult- und Heilstätte deutlich zutage treten lassen.[1258] Bereits im 1. Jh. n. Chr. wurde auf dem Terrain einer vorrömischen Bebauung eine monumentale Anlage errichtet, die bis in die Spätantike beständig erweitert und erneuert wurde. Eine etwa 18 ha große Fläche war von einer 1760 m langen und ca. 6 m hohen Stadtmauer mit mehreren Türmen und Toranlagen umgeben. Dieses innere Areal war zusätzlich von einem äußeren, etwa 3,5 km langen Wall ringförmig umschlossen. In diesem Komplex standen mächtige und aufwendig gestaltete Profanbauten wie eine Basilika (mit einem 224 m² großen Bodenmosaik), eine Thermenanlage und eines der geräumigsten Amphitheater des Römischen Reichs, das immerhin 17 000 Zuschauern Platz bot. Nordöstlich der Basilika befindet sich eine 62 × 31 m große Tempelplattform mit ca. 9 m hohen Säulen, vermutlich der Tempel des *Apollo Grannus*. Jedenfalls fand man in dessen Nähe einige Inschriften und Inschriftenfragmente, die je nach Erhaltungszustand mit unterschiedlicher Zuverlässigkeit als Weihungen für *Apollo*[1259] respektive *Apollo Grannus*[1260] betrachtet werden können. Besonders interessant ist eine 1935 in Grand gefundene Inschrift, die von einem *Consi*[*n*]*ius tribunus somno iussus* gestiftet wurde und als Zeugnis für die Praxis der Inkubation (des Tempelschlafs) gewertet werden darf.[1261] Betrachtet man die vorhandene Evidenz in ihrer Gesamtheit, spricht alles für einen Besuch Constantinus' in Grand. Angesichts der beachtlichen Dimensionen und der prächtigen Ausgestaltung des Heiligtums ist die vom Panegyriker gewählte Bezeichnung als *templum toto orbe pulcherrimum* zwar rhetorisch übersteigert, aber keineswegs völlig abwegig. Eine ganz andere Frage ist, ob bereits Kaiser Caracalla hundert Jahre vor Constantinus diesen Kultort des *Apollo Grannus* aufgesucht hat. Wie ich bereits andernorts ausführlich dargelegt habe[1262], gibt es für diese in der Literatur wiederholt vertretene Annahme keine stichhaltigen Beweise. Vielmehr dürfte sich der kranke Severer zwecks Heilung in das wichtige *Grannus*-Heiligtum im raetischen Faimingen begeben haben.

Die Bedeutung des Heiligtums von Grand spiegelt sich auch in späterer Überlieferung. Zum einen in der hagiographischen Lokaltradition von Libaria, der Schutzheiligen des Ortes und Patronin der Pfarrkirche von Grand (Ste. Libaire), die in Quellen ab dem 11. Jh. bezeugt ist:[1263] Als sich Kaiser Iulianus Apostata in Grand aufgehalten habe, soll die dort lebende Schafhirtin Libaria die Anbetung der heidnischen Götter verweigert und eine goldene Apollostatue durch Berührung mit einem Spinnrocken zerstört haben. Libaria, die daraufhin hingerichtet wurde, habe ihr abgetrenntes Haupt zur Quelle in der Ortsmitte getragen, es darin gewaschen und sei erst dann verstorben. Der Märtyrerin errichtete man an dieser Stelle eine Kirche, die nebst einer wundertätigen Quelle eine vielbesuchte Stätte christlicher Verehrung wurde. Zum anderen sind einige Verse aus der Genesisparaphrase *Alethia* des massaliotischen Redners Claudius Marius Victor zu nennen, in denen von *Apollo* als *Leucorum medicus* die Rede ist, was von Paul-Marie Duval in überzeugender Weise als Anspielung auf die Kultstätte in Grand interpretiert wurde.[1264] Ansprechend ist auch die Vermutung von Brigitte Müller-Rettig, daß „die Erinnerung an die 'heidnische' Vision des sich erst später christlich gebenden Konstantin (sowie die wohl ihm zu verdankende wirtschaftliche Blüte danach) zur Fortdauer des Ruhmes [sc. von Grand] beigetragen haben“[1265].

[1258] Zum archäologischen Befund s. Thevenot (1968) 114, Weisgerber, a.a.O. 120 f., Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 339–343 und ausführlicher Michel Colardelle et al., Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers d'archéologie 162 (1991) 1–83, Brigitte Müller-Rettig, Das Heiligtum des Apollo Grannus zu Grand (Dept. Vosges), Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend 41 (1993) 41–66.

[1259] CIL XIII 5933: *Fidelis Silvani/ libertus/ Apolli/ni v*(*otum*) s(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). – ILTG 417: *Apo*[*llini* …]/ *e*…/ *sa*[*crum* …]; s. dazu Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 344 und die Abb. c auf Taf. 2.

[1260] CIL XIII 5492 = ILTG 415: [*Gra*]*nni* … – AE 1937, 55 = ILTG 416: [*deo Apollini/ Gr*]*anno Consi*[*n*]*ius/* [*tri*]*bunus/ somno iussus*. – AE 1983, 716, Z. 1: [*Apollin*]*i Gra*[*nno* ---], Z. 2: [*porticu*] *ac deinde c*[*olumnis*], Z. 3: [*A*]*ntoninum* …; zu dieser problematischen Is., deren Ergänzungen sehr unsicher sind, s. Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 344, Bertaux, Caracalla a.a.O. 50, Bromwich, a.a.O. 281 f., Lacroix [2007] 150 f., 218, Lajoye [2008] 185 + A. 831 und meine Bemerkungen im Kommentar zu Cass. Dio 77, 15,5–7 [**85 T 13**].

[1261] AE 1937, 55 = ILTG 416: [*deo Apollini/ Gr*]*anno Consi*[*n*]*ius/* [*tri*]*bunus/ somno iussus*. Zu dieser Is. s. Albert Grenier, Inscription votive trouvée à Grand, Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France 1936, 180–187, Benoît (1969) 59, Chevallier (1983) 296, Greffe, a.a.O. 56, Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 344, 346 f., Taf. 2 Abb. a, Bourgeois (1991/92) I 244, Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 248 A. 91, Gricourt – Hollard – Pilon (1999) 150 f., Sterckx [2004] 312 + A. 78, Lacroix [2007] 150, Lajoye [2008] 185 + A. 830. – Die oben wiedergegebene Ergänzung der Is. ist keineswegs unumstritten, Chantal Bertaux, in: Landes (1992) 227 f. (vgl. die Abb. auf S. 251) möchte statt [*Gr*]*anno* eher [*s*]*omno* lesen.

[1262] Cass. Dio 77, 15,5–7 [**85 T 13**].

[1263] Ich stütze mich hierfür auf Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 347 f., vgl. auch Woolf, a.a.O. 145 f.

[1264] S. dazu ausführlicher Duval (1969) 256–261 und den Kommentar zu Marius Victor Alethia 3,204–209 [**120 T 1**].

[1265] Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 348.

Die vorliegende Nachricht hat in der Forschung naturgemäß vor allem wegen der göttlichen Offenbarung, die Constantinus in Gallien zuteil wurde, Beachtung gefunden. Diese nur beim Panegyriker des Jahres 310 erwähnte sogenannte pagane Vision des Kaisers hat aber nicht nur sehr viel Aufmerksamkeit, sondern auch ganz unterschiedliche Deutungen erfahren.[1266] Vorgeschlagen wurden etwa: Constantinus habe tatsächlich eine Vision im Wachzustand empfangen; oder er habe ein Traumgesicht gehabt, wie es an Kultstätten mit Inkubationsriten nicht ungewöhnlich wäre. Andere meinten, es liege keine echte Vision vor, sondern die Betrachtung einer im Tempel befindlichen Statue oder Statuengruppe habe die geschilderten Vorstellungen ausgelöst. Erwogen wurde ferner, daß die Priester des Heiligtums die Sache inszeniert hätten. Andere wiederum erklärten den ganzen Vorgang als eine Erfindung des Redners oder des Kaisers. Jüngst wurde von Peter WEISS argumentiert, Constantinus habe außerhalb des Tempels einen doppelten Ringhalo gesehen, also ein wetterbedingtes Naturphänomen, bei dem tagsüber am Himmel neben und über der Sonne Lichtringe – und bei Überschneidung solcher Ringe – auch Kreuzstrukturen erscheinen können. Auf diese kontroversen Interpretationen näher einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen. Stellvertretend sei das m. E. sehr ausgewogene Urteil von Brigitte MÜLLER-RETTIG zitiert: „Die wirkliche Form der Offenbarung ist […] nicht mit Sicherheit aus dieser einzigen Quelle zu ermitteln, es gibt jedenfalls mehrere vorstellbare 'Realisierungen', ganz abgesehen von der grundsätzlichen Problematik aller 'Echtheitsbeweise' wie auch Falsifizierungsversuche im Hinblick auf Phänomene dieser Art. Gemäß der vom Redner hervorgehobenen Atmosphäre besonderer kaiserlich-göttlicher Intimität im Erlebnis dieser Schau mag es sich um eine Traumerscheinung oder eine Offenbarung im Wachzustand handeln, gegebenenfalls auch in Anknüpfung an die Betrachtung realer Objekte; spezielle Inszenierungen oder rein literarische Erfindungen halte ich jedenfalls für unwahrscheinlich, zumal diese Szene eine entscheidende Stelle in der Disposition und Intention der gesamten Rede einnimmt und in sich selbst besonders eindringlich gestaltet ist."[1267]

Kurz angesprochen werden muß hier noch die von Jean-Jacques HATT geäußerte Hypothese[1268], da sie unser Thema unmittelbar berührt. Nach Ansicht des französischen Forschers habe Constantinus im *Apollo Grannus*-Heiligtum von Grand die Statue eines Iuppitergigantenreiters gesehen, die von einem geflügelten Genius oder einer Victoria begleitet war und in der Hand ein keltisches *labarum* mit einem der Vision entsprechenden Kranzschmuck trug.[1269] Beweisen läßt sich dieser Vorschlag ebensowenig wie alle anderen. Zudem basiert diese Theorie auf der Annahme, daß es sich bei dem Begriff *labarum*, der für die von Constantinus eingeführte und mit dem Christusmonogramm geschmückte Kaiserstandarte gewählt wurde, um eine keltische Bezeichnung handle. Allerdings ist die von HATT und anderen Forschern favorisierte keltische Etymologie (< **labaros*, was soviel wie ‚tönend', ‚beredt', ‚sprechend' bedeutet, vgl. kymr. *llafar*, bret. *lavar*, air. *labar*)[1270] keineswegs unumstritten. Die Herkunft des Wortes, für das auch Ableitungen aus anderen Sprachen erwogen wurden, wird von der jüngeren Forschung als ungeklärt betrachtet.[1271] Aber nicht nur aus diesem Grund fand HATTS phantasievolle Deutung wenig Anklang und gilt heute als überholt.[1272]

[1266] Aus der reichen Literatur sei auf einige wenige Titel verwiesen: PIGANIOL, a.a.O. 48–53, GALLETIER, La mort a.a.O. 299, HATT (1950) 427–436, GALLETIER, Panégyriques a.a.O. 44 f., GRÉGOIRE, a.a.O. 199–207, Barbara SAYLOR RODGERS, Constantine's Pagan Vision, Byzantion 50 (1980) 259–278, GREFFE, a.a.O. 49–61, MÜLLER-RETTIG, Der Panegyricus a.a.O. 330–338, WEISS, a.a.O. 143–169, NIXON – SAYLOR RODGERS, a.a.O. 248–251 AA. 92 f., Bruno BLECKMANN, Konstantin der Große, ⁴Hamburg 2007, 64 f., HERRMANN-OTTO, a.a.O. 34, 36, 56, CLAUSS, a.a.O. 25 f.

[1267] MÜLLER-RETTIG, Der Panegyricus a.a.O. 331.

[1268] HATT (1950) 427–436, vgl. auch HATT (1959) 274 und Joël LE GALL, De Delphes au Pont Milvius. Reflets de traditions celtiques dans les textes grecs et latins?, REL 55 (1977) 270–281, spez. 277 f.

[1269] HATT (1950) 432.

[1270] Für eine kelt. Herkunft des Wortes *labarum* sprechen sich aus HATT (1950) 427–430, HATT (1959) 274, Rudolf EGGER, Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike (= Veröffentl. der österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., SB 234, 1. Abh.), Wien 1960 = DERS., Römische Antike und Frühes Christentum. Ausgewählte Schriften, Klagenfurt 1963, II 325–344, spez. 334–338, BENOÎT (1969) 70, Timothy D. BARNES, Constantine and Eusebius, Cambridge Mass.-London 1981, 43, 306 A. 150, GREFFE, a.a.O. 58–60, WEISS, a.a.O. 166.

[1271] S. dazu die Lexikonartikel von Adolf LIPPOLD, Labarum, KlP III (1979) 426 und Yann LE BOHEC, Labarum, DNP VI (1999) 1028; vgl. auch PORZIO GERNIA (1981) 101 A. 14. – Henri GRÉGOIRE, L'étymologie de « labarum », Byzantion 4 (1927–1928) 477–482 hat etwa vermutet, daß *labarum* aus einem verballhornten lat. Wort wie *laureum* (*signum* oder *vexillum*) entstanden sei.

[1272] Ich verweise nur auf die kritischen Urteile von Paul KERESZTES, Constantine. A Great Christian Monarch and Apostle, Amsterdam 1981, 28 A. 9 und ZECCHINI (1984a) 118 f. + A. 36.

Wenden wir uns wieder dem Text des *panegyricus* zu, der noch weitere für die gallo-römische Religion relevante Details enthält. Nach Beschreibung der Vision ist in Kapitel 21,7 von bedeutenden Weihegeschenken die Rede, mit denen Constantinus das Heiligtum von Grand (*augustissima illa delubra* ist ein poetischer Plural) geehrt hat.[1273] Die Bemerkung *ut iam vetera* [sc. *donaria*] *non quaerant* („daß sie die alten nicht mehr vermissen") läßt sich wohl als Hinweis auf eine vorangegangene Plünderung der Tempelschätze verstehen.[1274] Im Anschluß daran spricht der Redner den Wunsch aus, der Kaiser möge auch seiner Heimatstadt Autun einen Besuch abstatten und sich dort als ähnlich freigebig erweisen wie zuvor in Grand und aktuell in Trier.[1275] Geschickt gewählt ist der Übergang von Constantinus' persönlichem Gott (21,4: *Apollinem tuum*) zum *Apollo noster*, den der Panegyriker zum Sprachrohr seiner Wünsche macht. Von dem Autuner *Apollo* heißt es, er bestrafe in seinen sprudelnden Wassern Meineide, die dem Kaiser besonders verhaßt sein müssen (21,7: *cuius ferventibus aquis periuria puniantur*, *quae te maxime oportet odisse*). Letzteres ist zweifellos eine Anspielung auf Maximianus, der bereits an einer früheren Stelle der Rede (15,6 – 16,1) des Eidbruchs an Constantinus bezichtigt wurde.[1276] Rätselhaft bleibt hingegen die dem *Apollo* heilige Thermalquelle mitsamt dem dazugehörigen Hain und Tempel (22,1: *illos quoque Apollinis lucos et sacras aedes et anhela fontium ora* – auch hier ist wieder durchgehend der dichterische Plural verwendet). Dieser nur vom Panegyriker erwähnte Kultbezirk konnte bis jetzt nicht identifiziert werden. In *Augustodunum* selbst sind jedenfalls keine heißen Quellen bekannt, es kommt daher allenfalls eine der im Umkreis der Stadt befindlichen Quellen in Frage.[1277] Interessant ist die diesen *Apollo*-Quellen zugeschriebene Eigenschaft, Meineidige zu bestrafen. Man hat sich darunter wohl eine Art Ordal vorzustellen, bei dem das Wasser als Medium der urteilenden Gottheit fungierte. Vergleichbare Gottesurteile sind im mediterranen Raum gelegentlich bezeugt.[1278] Eine Parallele aus dem keltischen Bereich hat man in der irischen Sagenerzählung von *Nechtan* ausfindig machen wollen.[1279] Diese Wassergottheit hatte eine Quelle, in die seine Gattin *Boand* nach dem Ehebruch mit dem Gott *Dagda* (dem sie *Oengus* gebar) gestiegen sein soll, worauf sich die Quelle gegen sie erhob und letztlich ertränkte. Hingewiesen hat man auch auf eine Lokaltradition aus Bellenot-sous-Pouilly (dép. Côte-d'Or): In diesem etwa 40 km nordöstlich von Autun gelegenen Dorf habe im Mittelalter eine Quelle dazu gedient, der Zauberei beschuldigte Personen zu überführen.[1280] Diese späten vernakulären und folkloristischen Überlieferungen vermögen freilich nur sehr wenig zum Verständnis der vagen Notiz des Panegyrikers beitragen. Wir können nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, welcher indigene Gott (*Grannus*? *Bormo*?) sich hinter diesem *Apollo* verbirgt.[1281]

[1273] S. dazu Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 286 f.

[1274] Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 251 A. 94: „Presumably the old treasures were looted, but one can only guess at when. Excavation has revealed that the town of Grand was destroyed several times ...".

[1275] Zum hier angesprochenen Wiederaufbau der Tempel von Autun (22,4: *templa pulcherrima tua liberalitate reparentur*) s. ausführlich den Kommentar zum Paneg. Lat. 8 (5),21,2 [**92 T 2**].

[1276] S. dazu Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 220–223, 289, Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 251 A. 95, Müller-Rettig, Panegyrici Latini a.a.O. 258.

[1277] Was jedoch umstritten bleibt. Thevenot (1968) 114 urteilt: „Ces eaux brûlantes ne peuvent être identifiées, comme on le fait encore, à des sources à peine tiedes, qui se rencontrent dans la banlieue d'Autun." Vgl. auch Bourgeois (1991/92) I 244, Nixon – Saylor Rodgers, a.a.O. 251 A. 96. – Anders Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 297 und Müller-Rettig, Panegyrici Latini a.a.O. 258, die auf einige nie gefrierende Quellen und eine *Fontaine chaude* in der Umgebung von Autun für eine etwaige Lokalisierung verweist. – Man hat sogar erwogen, daß die Angaben des Panegyrikers nicht auf Autun, sondern auf die im Gebiet der Aeduer liegenden Thermalquellen von Bourbon-Lancy zu beziehen seien; vgl. dazu Galletier, Panégyriques a.a.O. 31 A. 3.

[1278] Vgl. die Materialzusammenstellung bei Müller-Rettig, Der Panegyricus a.a.O. 288.

[1279] Olmsted (1994) 182, 185–188, Sterckx (1998a) 86 f., Sterckx [2004] 303 f., 312.

[1280] S. dazu Thevenot (1968) 114 f., Bourgeois (1991/92) I 244.

[1281] Für unzulässig erachte ich jedenfalls die bedenkenlose Gleichsetzung des *Apollo* von Autun mit *Grannus* bei Sterckx (1998a) 86. Ebensogut könnte es sich um eine andere mit *Apollo* geglichene gallische Gottheit (etwa *Bormo*) handeln.

93. L. Caelius Firmianus Lactantius

Nach den spärlichen biographischen Informationen in unserem Besitz ist L. Caelius Firmianus Lactantius[1282] um die Mitte des 3. Jh.s n. Chr. in Nordafrika geboren, war dort Schüler des Rhetors Arnobius und ist bereits früh schriftstellerisch hervorgetreten. Zwischen 290 und 300 berief ihn Diocletianus als Lehrer für lateinische Rhetorik in die neuausgebaute Residenzstadt Nikomedeia in Bithynien. Zu welchem Zeitpunkt er zum Christentum konvertierte und ob er sein Lehramt bei Ausbruch der Christenverfolgung (303) oder erst später niederlegte, ist ebenso unklar wie sein Aufenthaltsort in den folgenden Jahren. Etwa 314/315 ging er an den Kaiserhof in Trier, wo er als Erzieher von Constantinus' Sohn Crispus wirkte. Lactantius dürfte um 325 verstorben sein. Von seinem umfangreichen Œuvre, das nur zu einem Teil erhalten ist, interessiert uns hier lediglich eine kurze Nachricht aus dem ersten Buch von dessen Hauptwerk, den *divinae institutiones*. Lactantius schrieb diese sieben Bücher umfassende Apologie und Darstellung des Christentums in den Jahren zwischen 304 und 311, und zwar in Reaktion auf antichristliche Pamphlete. Er wendet sich mit den *Göttlichen Unterweisungen* an ein gebildetes paganes Publikum, das er vom Irrtum des heidnischen Glaubens abbringen und zur Wahrheit des christlichen Glaubens hinführen will.

93 T 1 Lactantius *divinae institutiones* 1, 21,3

CSEL XIX p. 79,2 f. Brandt = p. 90,15 Heck – Wlosok = Zwicker 99:

Galli Esum atque Teutaten humano cruore placabant.

Die Gallier besänftigten Esus und Teutates mit Menschenblut.

Diese Notiz steht im ersten, *de falsa religione* betitelten Buch der *divinae institutiones*, in welchem Lactantius den Polytheismus widerlegen und als Frevel gegen den wahren Gott erweisen will.[1283] Im 21. Kapitel wettert er, ähnlich wie vor ihm schon Tertullianus und Minucius Felix[1284], gegen den heidnischen Kultbrauch der Menschenopfer. Zur Exemplifizierung führt er einige Völker an, die solche praktiziert haben, nebst den Zyprioten, Taurern und Römern auch die

[1282] Zu seinem Leben und Werk s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 413–437, Duval (1971) 521–523, Klaus Wegenast, Lactantius, KlP III (1979) 438 f., Antonie Wlosok, L. Caecilius Firmianus Lactantius, in: HLL 5 (1989) § 570, 375–404, Eberhard Heck, Lactantius, LMA V (1991) 1606 f., Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 177–180, Eberhard Heck, Lactantius, LThK VI (1997) 583 f., Eberhard Heck, Lactantius [1], DNP VI (1999) 1043 f., Karl-Heinz Schwarte, Laktanz, LACL 443–445, Alfons Städele, Laktanz, De mortibus persecutorum – Die Todesarten der Verfolger (= Fontes Christiani 43), Turnhout 2003, 7–11.

[1283] Zum ersten Buch der *divinae institutiones* vgl. auch Pierre Monat, Lactance, Institutiones divines (Livre I), introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 326), Paris 1986, 9–20.

[1284] Tert. apol. 9,5 [**80 T 3**] und Scorpiace 7,6 [**80 T 6**], Minuc. Fel. Octav. 30,3 f. [**81 T 4**]. S. dazu Zecchini (1984a) 40 f. + A. 42, Rives (1995) 76, Marco Simón (1999a) 2 f. + A. 12.

Gallier. Während bei den beiden älteren Apologeten *Mercurius* als Adressat dieser gallischen Menschenopfer genannt wird, kennt Lactantius die keltischen Namen *Esus* und *Teutates*. Diese zwei Theonyme sind jedoch vor ihm sonst nur noch ein einziges Mal in der gesamten erhaltenen antiken Literatur bezeugt, nämlich in den berühmten Versen des Dichters Lucanus (1,444–446: *et quibus inmitis placatur sanguine diro/ Teutates horrensque feris altaribus Esus/ et Taranis ...* [**45 T 2**]).[1285] Deswegen besteht in der Forschung ein beinahe einhelliger Konsens, daß Lactantius für seine Information auf Lucanus fuße und diesen nur paraphrasiere.[1286] Soweit ich sehe, stand lediglich Camille JULLIAN dieser Ansicht skeptisch gegenüber, und zwar weil Lactantius *Taranis* überhaupt nicht nennt und die Reihenfolge von *Esus* und *Teutates* umdreht.[1287] Diese Bedenken JULLIANS haben sich jedoch nicht durchgesetzt.[1288] Der Rhetorikprofessor besaß eine profunde Kenntnis der heidnischen Bildungstradition, und sein Werk ist voll von Zitaten römischer Dichter. Lucanus' *de bello civili*, eines der Hauptwerke römischer Epik und noch dazu Bestandteil der Schullektüre[1289], hat er erwiesenermaßen gelesen.[1290] Für die hier vorliegende Notiz wird er jedoch kaum seinen Lucanus zur Hand genommen haben, sondern frei aus dem Gedächtnis referiert haben, was auch die kleinen Differenzen zum Original hinreichend erklären würde.

[1285] Die Commenta Bernensia, die Adnotationes super Lucanum und die Nachricht bei Papias elementarium, fol. 238 v. b med. [**160 T 3**] sind nicht nur alle jünger als Lactantius, sondern gehen direkt auf Lucanus zurück. Zum *Hesus* genannten Mann bei Petronius s. den Kommentar zu Saturae 104,5 [**46 T 2**].

[1286] HOLDER I 1479: „*nur paraphrase des Lucan*". – REINACH (1896c) 206 A. 1: „Lactance n'a fait que paraphraser Lucain en mentionnant Esus." – RENEL (1906) 260 A. 5: „... encore pourrait-on supposer avec quelque raison que le passage de Lactance n'est qu'une paraphrase de Lucain." – IHM (1907) 694: „Ein weiteres literarisches Zeugnis existiert nicht, denn was Lactanz bietet [...] ist nur Paraphrase des Lucan." – Otto HÖFER, Taranis, in: ROSCHER V (1916–1924) 87–91, spez. 87: „... vgl. die Paraphrase bei *Lactant. Inst. div.* 1, 21 ...". – GÖBER (1934) 1154: „Paraphrase Lucans bei Lactant. Inst. Div. I 21, 3: ...". – GRICOURT (1958) 102: „... et enfin une paraphrase de Lactance qui vaut moins encore." – Pierre WUILLEUMIER – Henri LE BONNIEC, M. Annaeus Lucanus Bellum Civile. Liber primus, édition, introduction et commentaire (= Érasme. Collection des textes latins commentés), Paris 1962, 83: „Le témoignage de Lucain sur ces pratiques barbares a été repris et utilisé par LACTANCE, *Inst.*, I, 21, 2–3." – PICCOTTINI (1996) 101 A. 7: „nur eine Paraphrase der Stelle bei Lucan." – MAIER (2001a) 91: „In der antiken Literatur sind sie praktisch unbekannt, da die einzige Ausnahme, eine Bemerkung des Kirchenvaters Laktanz, aufgrund ihres wörtlichen Anklangs unmittelbar auf die zitierte Lukanstelle zurückgehen dürfte." – TOMMASI MORESCHINI (2002) 189: „... these names aren't attested elsewhere in classical authors (except by Lactantius, in a passage that has nevertheless been recognized as depending on the *"Bellum Civile"* [...])". – LAJOYE [2008] 64: „Ces quelques phrases du poète Lucain […] sont restées célèbres dans le domaine des études celtiques. Elles l'étaient déjà dans l'Antiquité, puisque l'auteur chrétien Lactance les paraphrase." (vgl. auch S. 160) – S. auch DEONNA (1958) 3 f. + A. 7, VENDRYES (1997) 93, DOBESCH [2006] 174 + A. 208.

[1287] JULLIAN (1903b) 14 A. 2: „Il ne me paraît pas prouvé que Lactance n'ait fait que copier ou paraphraser Lucain, comme on le répète d'ordinaire [...]: Lactance ne cite pas Taranis, et intervertit les rangs donnés par le poète aux deux dieux."

[1288] Seine Position finde ich nur bei DEONNA (1958) 3 f. + A. 7 zitiert, der aber dennoch die traditionelle Ansicht vertritt: „... le texte de l'auteur chrétien Lactance [...] ne semble être qu'un paraphrase ...". – Für verfehlt erachte ich die Anschauung von PALMER (1974) 157: „... Lucan may have drawn on Terentius Varro, for Lactantius names the same three gods in a section on human sacrifice that owes much to Varro."

[1289] Daß Lucanus ein vielgelesener Klassiker und populärer Schulautor war, zeigt allein schon die breite Kommentierungstradition, s. dazu GRAF (1991) 136.

[1290] So zitiert Lacantius nur wenige Paragraphen nach der vorliegenden Stelle (div. inst. 1, 21,21) wörtlich Lucan. 9,158 f. – Vgl. dazu Alain GOULON, Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance, in: Jacques FONTAINE – Michel PERRIN (Hg.), Lactance et son temps: recherches actuelles. Actes du IVe Colloque d'Études Historiques et Patristiques (Chantilly 21–23 septembre 1976) [= Théologie historique 48], Paris 1978, 107–156, spez. 118 f.

94. C. Iulius Solinus

Die Person des Gaius Iulius Solinus[1291], des Verfassers der sog. *collectanea rerum memorabilium*, ist für uns nicht viel mehr als ein Name. Über seine Herkunft und Lebensumstände liegen keine gesicherten Informationen vor, hierüber lassen sich lediglich Vermutungen anstellen. So hat András Mócsy aufgrund der sonstigen inschriftlichen Bezeugung des *cognomen* Solinus auf eine Provenienz aus dem gallisch-germanischen Raum geschlossen.[1292] Dies besagt freilich noch nicht zwingend, daß auch der Schriftsteller in diesem Gebiet geboren ist oder gar dort lebte. Man hat auch an Italien und konkret an Rom als den Ort seines Wirkens gedacht.[1293] Unklar ist auch, ob die Bezeichnung als *grammaticus* in der subscriptio einiger Handschriften auf Solinus selbst zurückgeht oder (wahrscheinlicher) von einem späteren Schreiber stammt. Sein Werk präsentiert sich als eine Chorographie der gesamten Oikumene mit einer stark paradoxographischen Tendenz. Nach einer knappen Behandlung der römischen Geschichte bis auf Augustus (1,1–52) und einer Anthropologie (1,53–127) folgt die Beschreibung der einzelnen Erdteile in Periplusform, beginnend bei Rom und Italien (Kap. 2–6), über Griechenland (7–11), Thrakien und Skythien (12–19), Germanien, Gallien, Britannien und Hispanien (20–23), Libyen (24–31), Ägypten (32) und schließlich Asien (33–56). Zu den einzelnen Ländern und Örtlichkeiten liefert Solinus eine bunte Fülle an Nachrichten aus allen möglichen Bereichen (Zoologie, Botanik, Völkerkunde, Mythenüberlieferung usw.), unter bevorzugter Berücksichtigung von Kuriositäten und Absonderlichkeiten. Diese Zusammenstellung von Merkwürdigkeiten ist aus älteren Quellen[1294] kompiliert, wobei ein großer Teil des Materials aus Plinius' *naturalis historia* stammt. Nachweislich benutzt wurden auch Pomponius Mela, Suetonius' *prata* und Lucanus, ferner läßt sich die Verwendung von anderen Autoren – etwa Cicero, Varro, Pompeius Trogus, Sallust und Tacitus – zumindest wahrscheinlich machen. Darüber hinaus muß Solinus aber noch eine uns unbekannte Quelle paradoxographischer Art herangezogen haben, denn es finden sich bei ihm Informationen, die ansonsten nicht belegt sind. Dieser Vorlage dürften auch die religionshistorisch relevanten Angaben in den Kapiteln über Gallien (21) und die britischen Inseln (22) entstammen. Das Werk des Solinus

[1291] Zu ihm s. die Lexikonartikel von Ernst Diehl, Iulius (492.), RE X.1 (1918) 823–838, Klaus Sallmann, Solinus, KlP V (1979) 260 f., Klaus Sallmann, Solinus, DNP XI (2001) 701 f. und ausführlicher Theodor Mommsen, C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium, ²Berlin 1895, V–CV, Hermann Walter, Die »Collectanea rerum memorabilium« des C. Iulius Solinus. Ihre Entstehung und die Echtheit ihrer Zweitfassung (= Hermes Einzelschriften 22), Wiesbaden 1969, Peter Lebrecht Schmidt, Solins Polyhistor in Wissenschaftsgeschichte und Geschichte, Philologus 139 (1995) 23–35, Zweder von Martels, Between Pliny the Elder and 'Altertumswissenschaft': The Style, Contents and Meanings of Solinus, in: Nine Miedema – Rudolf Suntrup (Hgg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M.-Berlin u.a. 2003, 389–401. – Die derzeit beste Einführung zu Solinus bietet Francisco Javier Fernández Nieto, Solino, Colección de hechos memorables o El erudito (= Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid 2001, 7–108, auf die für weitere Details nachdrücklich verwiesen sei. – Die folgenden Ausführungen habe ich auf dem 8. Internationalen Workshop „Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum" (F.E.R.C.AN.) im Mai 2007 in Gargnano di Garda vorgetragen und bereits andernorts unter dem Titel „C. Iulius Solinus als Quelle für die keltische Religion" publiziert: Hofeneder [2008c] 135–165.

[1292] András Mócsy, Zu einigen Galliern in der Literatur der Kaiserzeit, AAntHung 30 (1982–1984) 379–386, spez. 384 f.

[1293] Zu dieser Frage vgl. Mommsen, a.a.O. VI, Diehl, a.a.O. 824, Walter, a.a.O. 53 f., Schmidt, a.a.O. 34 + A. 55, Fernández Nieto, a.a.O. 11–13.

[1294] Zu Solinus' Quellen s. ausführlich Fernández Nieto, a.a.O. 33–52.

wurde bis in die frühe Neuzeit viel gelesen und von späteren Autoren reichlich benutzt. Von seiner Beliebtheit zeugt die stattliche Anzahl von über 300 Handschriften. Diese lassen sich in drei Familien unterteilen, wobei diejenigen der dritten Klasse nebst zahllosen stilistischen Varianten insgesamt 26 Texterweiterungen unterschiedlichen Umfangs aufweisen.[1295] Außerdem behauptet das zweite Vorwort dieser Handschriftenklasse, eine von Solinus vorgenommene Überarbeitung zu sein, die statt des alten Titels *collectanea rerum memorabilium* den neuen Titel *Polyhistor* tragen soll.[1296] Theodor MOMMSEN hat in seiner bis heute maßgeblichen Edition die Meinung vertreten, daß diese Überarbeitungen sicher nicht von Solinus selbst stammen, sondern möglicherweise auf das Konto eines iroschottischen Mönches gehen, der Ende des 6. oder Anfang des 7. Jh.s n. Chr. im Gefolge Columbans am Bodensee wirkte.[1297] Gegen diese Annahme einer späten Interpolation haben sich Hermann WALTER und dann Peter Lebrecht SCHMIDT ausgesprochen, die an der Authentizität der Bearbeitung durch Solinus festhielten.[1298] Freilich läßt sich auch für diese Ansicht kein unumstößlicher Beweis erbringen, weswegen jüngst Francisco Javier FERNÁNDEZ NIETO die Frage, auf wen die Zusätze zurückgehen, offen läßt. Die von MOMMSEN vorgeschlagene Datierung ins 6./7. Jh. sei aber in jedem Fall abzulehnen, da die Überarbeitungen, wenn sie nicht von Solinus selbst sind, allenfalls kurz nach ihm entstanden sein müssen.[1299] Hinsichtlich der Abfassungszeit der *collectanea* (respektive des *Polyhistor*) gehen die Meinungen gleichfalls auseinander. Eine grobe Eingrenzung ergibt sich zum einen aus der Verwendung von Suetonius' *prata* als der letzten nachweisbaren Quelle, zum anderen aus der wahrscheinlichen Benutzung des Solinus bei Ammianus Marcellinus (um 390 n. Chr.). Da das 2. Jh. n. Chr. aus sprachlichen Überlegungen ausscheiden muß, läßt sich das Werk approximativ in das 3. oder 4. Jh. setzen. Theodor MOMMSEN hat aus sachlichen Gründen – Byzanz heißt bei Solinus noch nicht Konstantinopel, die diokletianische Provinzeinteilung findet keine Erwähnung, ebenso fehlen Spuren christlicher Überzeugung – einer Datierung in das 3. Jh. den Vorzug gegeben, wobei er eher beiläufig für die Zeit der Kaiser Valerianus und Gallienus (253–268 n. Chr.) optierte.[1300] Dank MOMMSENS Autorität wurde diese zeitliche Einordnung in der Folge oftmals vorbehaltlos übernommen.[1301] Sie blieb freilich nicht unwidersprochen. So hat Hermann WALTER zu Recht darauf hingewiesen, daß die von MOMMSEN vorgebrachten Argumente für eine Ansetzung der *collectanea* in das 3. Jh. nicht schlagend seien, da man mit denselben Gründen auch den im 5. Jh. n. Chr. schreibenden Martianus Capella (vgl. zu ihm die Einführung [**125**]) in diese Zeit datieren könnte. Jedenfalls spricht für WALTER nichts gegen das 4. Jh. als mögliche Abfassungszeit der *collectanea*.[1302] Noch einen Schritt weiter ging Peter Lebrecht SCHMIDT, der das Frühjahr 357 n. Chr. als den Erscheinungszeitraum der ersten Version bestimmen zu können glaubte. Ausgangspunkt für diese Theorie ist, daß in einigen jüngeren Handschriften ab dem 12. Jh. der erste Widmungsbrief an einen gewissen Constantius (und nicht wie sonst an Adventus) adressiert ist. SCHMIDT gibt der späten Lesart *Constantio* den Vorzug und identifiziert diesen konkret mit Kaiser Constantius II. (337–361), dem Solinus die *collectanea* anläßlich von dessen Romaufenthalt im April/Mai 357 gewidmet haben dürfte.[1303] So bestechend diese Hypothese auf den ersten Blick erscheinen mag, sie ist, wie bereits Francisco Javier FERNÁNDEZ NIETO ausführlich dargelegt hat, mit zahlreichen Unsicherheiten und Schwächen behaftet und daher kaum aufrecht zu halten.[1304] Nach der vorsichtigen und m. E. überzeugenden Einschätzung des spanischen Forschers läßt sich die Entstehung von Solinus' Werk nicht genauer als auf die Zeitspanne von 290 bis 350 n. Chr. eingrenzen.[1305]

[1295] Zur dritten Klasse gehören drei Codices, ein Sangallensis (= S) und ein Angelomontanus (= A), die beide aus dem 10. Jh. n. Chr. stammen und auf die erste Klasse zurückgehen, und ein Parisinus (= P; gleichfalls 10. Jh.), der sich aus der zweiten Klasse ableitet.

[1296] Es ist hier nicht der Platz, auf die komplexe Überlieferungsgeschichte und die stark umstrittene Werkgenese der *collectanea* einzugehen; s. dazu ausführlich MOMMSEN, a.a.O. XXIX–CII, WALTER, a.a.O. passim und die Rez. von Klaus SALLMANN, Gnomon 43 (1971) 160–167, SCHMIDT, a.a.O. 23–35, FERNÁNDEZ NIETO, a.a.O. 75–91.

[1297] MOMMSEN, a.a.O. XCII–XCIII.

[1298] WALTER, a.a.O. passim, SCHMIDT, a.a.O. 23–30.

[1299] FERNÁNDEZ NIETO, a.a.O. 90 f., in diesem Sinn auch Jean ROUGÉ, Latomus 30 (1971) 189–191, spez. 191 [= Rez. von WALTER, a.a.O].

[1300] S. dazu MOMMSEN, a.a.O. VI–VII, spez. VII: „... habebis sane labentis saeculi indicia nec dubia nec pauca magisque digna Valeriani et Gallieni temporibus quam Antoninorum, ut tamen ad certiora progredi vix liceat propter ipsam auctoris exilitatem."

[1301] Vgl. etwa DIEHL, a.a.O. 824 f., MÜLLER (1972/1980) II 180. In diese Zeit datieren Solinus auch D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 306 und DUVAL (1971) 508. – ZWICKER 89 setzt seine Lebenszeit in die Mitte des 3. Jh.s n. Chr.

[1302] WALTER, a.a.O. 74; auch ROUGÉ, a.a.O. 190 gibt einer Datierung ins 4. Jh. den Vorzug.

[1303] SCHMIDT, a.a.O. 33 f., zustimmend auch VON MARTELS, a.a.O. 392.

[1304] FERNÁNDEZ NIETO, a.a.O. 17 f., 23–25.

[1305] FERNÁNDEZ NIETO, a.a.O. 25.

94 T 1 **Solinus** *collectanea rerum memorabilium* 21,1

p. 111,4–12 MOMMSEN = p. 98,20 – 99,5 ²MOMMSEN; ZWICKER 89:

Galliae inter Rhenum et Pyrenaeum, item inter Oceanum et montes Cebennam ac Iuris porriguntur praepinguibus glebis accommodae proventibus fructuariis, pleraeque consitae vitibus et arbustis, omni ad usum animantium fetu beatissimae, riguae aquis fluminum et fontium, sed fontaneis interdum sacris et vaporantibus. infamantur ritu incolarum, qui ut aiunt – veri enim periculum non ad me recipio – iniuria religionis humanis litant hostiis.

Die gallischen Provinzen erstrecken sich zwischen dem Rhein und den Pyrenäen, sowie auch zwischen dem Okeanos und den Gebirgen der Cevennen und des Jura; aufgrund sehr fetter Böden sind sie geeignet für fruchtreiche Erträge, große Teile sind mit Weinstöcken und Bäumen bepflanzt, sie sind reich gesegnet an jeglicher für Lebewesen nützlichen Frucht und sie werden bewässert mit dem Wasser von Flüssen und Quellen, aber zuweilen auch von heiligen und dampfenden Quellwassern. Sie [= die gallischen Provinzen] werden in Verruf gebracht durch den Brauch der Einwohner, die, wie man sagt, – ich übernehme freilich nicht die Haftung für die Wahrhaftigkeit – unter Verletzung der Religion Menschenopfer darbringen.

Solinus liefert hier eine äußerst knapp gehaltene Beschreibung der gallischen Provinzen. Auf die Angabe der Landesgrenzen, die er aus Plinius[1306] entnommen hat, folgt ein Lob auf die Fruchtbarkeit des Landes, das aus einer uns unbekannten Vorlage kompiliert ist.[1307] Hierbei werden die heiligen Thermalquellen (*fontaneis ... sacris et vaporantibus*), die ihren Beitrag zur Bewässerung leisten, eigens hervorgehoben. Solinus' kurze Bemerkung über die Quellverehrung wird vom archäologischen und epigraphischen Material jedenfalls vollauf bestätigt, sind doch Quellheiligtümer und -gottheiten für Gallien reichlich bezeugt.[1308] Im nächsten Satz werden die gallischen Menschenopfer erwähnt, die das ansonsten gesegnete Land in Verruf gebracht haben. Daß ein an Absonderlichkeiten interessierter Autor wie Solinus diese Praxis nennt, ist nicht weiter verwunderlich. Bemerkenswert sind hingegen zwei Dinge: Zum einen wird von diesen Opfern im Präsens gesprochen (*litant*). Solinus trägt also dem Umstand, daß zu seiner Zeit die Menschenopfer in Gallien schon längst der Vergangenheit angehören, keine Rechnung. Offensichtlich beruht er für diese Information auf einer älteren schriftlichen Quelle, die sich jedoch nicht mehr bestimmen läßt.[1309] Zum anderen aber schenkt Solinus der Nachricht über Menschenopfer keinen bedingungslosen Glauben, jedenfalls weigert er sich, die persönliche Verantwortung für die Wahrhaftigkeit der Aussage zu übernehmen (*veri enim periculum non ad me recipio*). Dadurch bringt er eine gewisse Skepsis zum Ausdruck, ohne die Existenz von Menschenopfern geradewegs zu leugnen.[1310]

1306 Vgl. Plin. nat. hist. 4, 106: ... *Galliarum inter Rhenum et Pyrenaeum atque Oceanum ac montes Cebennam et Iures* ...

1307 S. dazu die Randbemerkung bei Theodor MOMMSEN, C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium, ²Berlin 1895, 98,21 – 99,1. – Der Abschnitt von *praepinguibus* bis *fontium* hat wiederum Isid. etym. 14, 4,25 als Vorlage gedient: *regio gleba uberi ac pabulosa et ad usum animantium apta, fluminibus quoque et fontibus rigua* ... – Das ganze Kapitel 21,1 könnte die Charakterisierung der *Gallia Narbonensis* bei Mart. Cap. 6, 635 [**125 T 1**] beeinflußt haben: *provincia* [sc. *Narbonensis*] *viris, oppidis, frugibus memoranda unoque transcurrenda piaculo, quod illic fas fuerat hostias humani generis immolare*.

1308 S. dazu den Kommentar zu Plin. nat. hist. 31, 4 [**48 T 21**] mit weiteren Literaturangaben. Die vorliegende Solinusstelle wird in der einschlägigen Forschung nur selten erwähnt, kurze Verweise fand ich bei PISANI (1971) 443 und BOURGEOIS (1991/92) I 92.

1309 Schon D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 306 bemerkt ganz richtig: „Il [sc. Solinus] accuse les Gaulois de faire des sacrifices humaines, ce qui ne peut être vrai de son temps, et atteste un compilateur." – MOMMSEN, a.a.O. 99 verweist am Rand seiner Ausgabe auf Plin. nat. hist. 30, 13 [**48 T 20**] als Vorlage, was m. E. sehr wenig Wahrscheinlichkeit besitzt. Plinius dankt nämlich an besagter Stelle den Römern ausdrücklich dafür, die Menschenopfer in Gallien abgeschafft zu haben: *nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum*.

1310 Anders BLÁZQUEZ (1962) 20: „Solino, XXI, es el único autor que niega tales sacrificios humanos ...". – Richtig hingegen TOUTAIN (1967) 398 f.: „Tous les textes qui mentionnent les sacrifices humains en Gaule se rapportent soit à la periode de l'indépendance soit aux années qui s'écoulèrent entre la conquête romaine d'une part, la règne de Tibère ou celui de Claude d'autre part." Hierzu vermerkt er S. 399 A. 1 zutreffend: „La seule exception paraît être Solin, 21 [...]. Mais cet écrivain, qui fut plutôt un compilateur qu'un véritable historien, hésite luimême à se porter garant de l'accusation qu'il enregistre."

Die vorliegende Stelle zählt übrigens zu jenen in den *collectanea*, für die die Handschriften der dritten Klasse einen etwas anderen Text bieten.[1311] Die drei Codices dieser Klasse haben *ritu* zu *moribus* geändert und die Wörter *detestabili sacrorum ritu* „in einem abscheulichen Opferbrauch" in den Text eingefügt, und zwar der Parisinus vor *infamantur*, der Sangallensis und der Angelomontanus nach *aiunt*.[1312] Durch diese Ergänzung, die dem Satz eine gewisse Redundanz verleiht[1313], wird die ohnehin negative Beurteilung des gallischen Menschenopfers noch stärker betont. Peter Lebrecht Schmidt, der die Addenda der dritten Handschriftenklasse auf Solinus selbst zurückführt, bewertet diesen Zusatz als einen möglichen Hinweis auf dessen christliche Überzeugung.[1314] Dieser Einschätzung hat Francisco Javier Fernández Nieto mit dem m. E. zutreffenden Argument widersprochen, daß es in der gesamten klassischen Antike zu einer Verurteilung derartiger Opferpraktiken kam und folglich auch kein spezifisch christlicher Standpunkt zu erkennen ist.[1315]

94 T 2 Solinus *collectanea rerum memorabilium* 22,1–3

p. 112,9 – 113,1 Mommsen = p. 100,1–10 ²Mommsen; Zwicker 89 f.:

octingenta enim et amplius milia passuum longa detinet, ita ut eam in Calidonicum usque angulum metiamur. in quo recessu Ulixem Calidoniae adpulsum manifestat ara Graecis litteris scripta [votum[1316]]. (2) multis insulis nec ignobilibus circumdatur, quarum Hibernia ei proximat magnitudine, inhumana incolarum ritu aspero, alias ita pabulosa, ut pecua, nisi interdum a pastibus arceantur, ad periculum agat satias. (3) illic nullus anguis, avis rara, gens inhospita et bellicosa. sanguine interemptorum hausto prius victores vultus suos oblinunt. fas ac nefas eodem loco ducunt.

Sie [= die Insel Britannien] hat nämlich eine Länge von mehr als 800 Meilen, wenn wir sie bis zur kaledonischen Küste messen. Daß es Odysseus in diesen Winkel Kaledoniens verschlagen hat, bestätigt ein mit griechischen Buchstaben beschrifteter Altar. (2) Sie [= die Insel Britannien] ist von vielen nicht unbedeutenden Inseln umgeben, von denen Irland ihr an Größe nahekommt, unmenschlich aufgrund des wilden Brauches seiner Einwohner, andererseits so reich an Futter, daß das Vieh, wenn es nicht zuweilen vom Weiden abgehalten wird, sich gefährlich übersättigen würde. (3) Dort gibt es keine Schlangen, kaum Vögel und ein Volk, das ungastlich und kriegerisch ist. Mit dem Blut der Getöteten beschmieren sich die Sieger ihre Gesichter, bevor sie es trinken. Recht und Frevel ist ihnen einerlei.

Vorliegende Nachricht stammt aus dem Kapitel über die britischen Inseln, die im Vergleich zu anderen Gegenden relativ ausführlich beschrieben werden. Dieser Abschnitt ist vor allem deswegen von Interesse, da Solinus hier auch Informationen bietet, die weder in seinen erhaltenen Vorlagen Plinius und Pomponius Mela noch sonst belegt sind und die er aus einer uns unbekannten paradoxographischen Quelle geschöpft haben dürfte.[1317] Im ersten Paragraphen macht er zunächst Angaben über die geographische Ausdehnung Britanniens, die er aus Plinius kompiliert hat.[1318] Im Anschluß daran nennt Solinus eine Legende, derzufolge es Odysseus im Zuge seiner Irrfahrten nach Kaledonien verschlagen habe, wobei dessen Anwesenheit durch einen mit griechischen Buchstaben beschrifteten Altar bewiesen werde. Zwar erfährt man von einem Schottlandaufenthalt des homerischen Helden nur an dieser Stelle, aber die Nachricht steht keineswegs isoliert da. Die Vorstellung, daß Odysseus in den Atlantischen Ozean gelangt sei (der

1311 Zu diesen Texterweiterungen s. oben die Einführung zu Solinus [**94**].

1312 S. dazu Mommsen, a.a.O. 99 app. crit. und 218,15 f., auch von Zwicker 89 app. crit. berücksichtigt.

1313 Francisco Javier Fernández Nieto, Solino, Colección de hechos memorables o El erudito (= Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid 2001, 333 A. 664 spricht sogar von „una molesta redundancia".

1314 Peter Lebrecht Schmidt, Solins Polyhistor in Wissenschaftsgeschichte und Geschichte, Philologus 139 (1995) 23–35, spez. 31.

1315 Fernández Nieto, a.a.O. 20 A. 24.

1316 Nach Theodor Mommsen, C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium, ²Berlin 1895, 100, gefolgt von Francisco Javier Fernández Nieto, Solino, Colección de hechos memorables o El erudito (= Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid 2001, 95, ist *votum* zu streichen.

1317 S. dazu oben die Einführung zu Solinus [**94**].

1318 Plin. nat. hist. 4, 102.

sog. ἐξωκεανισμός), ist erstmals von dem Grammatiker und Homerexegeten Krates von Mallos im 2. Jh. v. Chr. aufgebracht worden.[1319] In dessen Gefolge hat man verschiedene Orte entlang der europäischen Atlantikküste mit Odysseus in Verbindung gebracht. So soll dieser – nach einer bei Tacitus in der *Germania* überlieferten Tradition – in den nördlichen Okeanos eingefahren, die Länder Germaniens besucht und am Rheinufer die Stadt *Asciburgium* gegründet haben. Man will dort sogar einen von Odysseus geweihten Altar gefunden haben, auf dem auch der Name seines Vaters Laërtes stand.[1320] Von der Präsenz des Odysseus an der äußersten Küste Galliens weiß wiederum der Dichter Claudianus zu berichten.[1321] Nach einer bei Strabon überlieferten Legende kam er auch nach Iberien, wovon noch eine in Turdetanien liegende Stadt namens Ὀδύσσεια Zeugnis ablegt.[1322] Ferner soll *Olisipo*, das heutige Lissabon, von Odysseus gegründet worden sein, wie Solinus an einer anderen Stelle seiner *collectanea* kurz vermerkt.[1323] Daß es sich bei all diesen Berichten nicht um altes Sagengut, sondern um vergleichsweise rezente Fabeleien handelt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Es sind gelehrte oder lokalpatriotische Erfindungen, ersonnen zum höheren Ruhm bestimmter Örtlichkeiten, die durch die Anwesenheit des Odysseus geadelt werden sollten.

Im zweiten und dritten Paragraphen kommt Solinus auf Irland zu sprechen, wobei er sich im ersten Teil seiner Ausführungen auf Pomponius Mela stützt. Gleich diesem bestimmt er die Fläche Irlands als annähernd so groß wie die Britanniens.[1324] Die Charakterisierung der Insel als „unmenschlich aufgrund des wilden Brauches seiner Einwohner“ findet in Melas Worten über die Iren eine gewisse Entsprechung, denen das Fehlen jeglicher Bildung, Tugend und *pietas* attestiert wird.[1325] Zweifellos aus Mela hat Solinus die Mär von den irischen Weidetieren übernommen, die aufgrund des Futterreichtums Gefahr liefen, sich bis zum Platzen zu überfressen.[1326] Neu und ohne Parallelen in den erhaltenen Quellen des Solinus sind dagegen seine Angaben im dritten Paragraphen. Wir erfahren hier erstmals davon, daß es in Irland keine Schlangen gibt. Solche Kuriositäten der Fauna haben in der antiken Mirabilienliteratur von jeher große Beachtung gefunden, und gerade Solinus dürfte ihnen besonderes Interesse entgegengebracht haben, erwähnt er doch in den *collectanea* noch eine Reihe anderer Inseln, die sich durch das Fehlen von Schlangen auszeichnen.[1327] In einigen Fällen widerspricht diese Behauptung der zoologischen Realität, in Irland aber lassen sich tatsächlich keine heimischen Schlangenarten nachweisen.[1328] Ohne Grundlage ist dagegen Solinus’ Aussage, daß es auf Irland kaum Vögel gibt.[1329] Ferner werden die Bewohner Irlands als ungastlich und kriegerisch bezeichnet, was ganz auf der Linie gängiger Barbarentopik liegt. Zur Illustration ihres martialischen Verhaltens führt er dann den Brauch an, wonach sich die Sieger nach einem Kampf mit dem Blut der getöteten Feinde ihre Gesichter beschmieren, bevor sie es trinken. Man hat wiederholt und ansprechend vermutet, daß in diesem Ritus dem Blut eine magische Bedeutung zugeschrieben wurde. Durch das Beschmieren mit Blut und den Bluttrank sollte wohl die Kraft des Feindes auf den Sieger übertragen werden.[1330]

[1319] Zu ihm s. Wilhelm Kroll, Krates (16.), RE XI.2 (1922) 1634–1641, spez. 1638, zu den folgenden Ausführungen vgl. Norden (1923) 182–202, Much (1967) 84–92, Fernández Nieto, a.a.O. 335 A. 668 (alle mit weiteren Literaturangaben) und Dobesch [2006] 172–174.

[1320] Tac. Germ. 3,2: *ceterum et Ulixen quidam opinantur longo illo et fabuloso errore in hunc Oceanum delatum adisse Germaniae terras*, *Asciburgiumque*, *quod in ripa Rheni situm hodieque incolitur ab illo constitutum nominatumque* Ἀσκιπύργιον; *aram quin etiam Ulixi consecratam adiecto Laërtae patris nomine eodem loco olim repertam ...*

[1321] Claudian. in Ruf. 1,123–125 [**113 T 1**]: *est locus extremum pandit qua Gallia litus/ oceani praetentus aquis*, *ubi fertur Ulixes/ sanguine libato populum movisse silentem*.

[1322] Strab. Geogr. 3, 2,13; vgl. Geogr. 3, 4,3. S. dazu Adolf Schulten, Odysseia (1.), RE XVII.2 (1937) 1905.

[1323] Solin. coll. 23,6: *ibi* [sc. *in Lusitania*] *oppidum Olisipone Ulixi conditum*.

[1324] Pomp. Mela 3, 53: *super Britanniam Iuverna est paene par spatio*.

[1325] Pomp. Mela 3, 53 [**41 T 5**]: *cultores eius inconditi sunt et omnium virtutium ignari* ⟨*magis*⟩ *quam aliae gentes* [...], *pietatis admodum expertes*.

[1326] Pomp. Mela 3, 53: *verum adeo luxuriosa herbis non laetis modo sed etiam dulcibus*, *ut se exigua parte diei pecora impleant*, *et nisi pabulo prohibebantur*, *ditius pasta dissiliant*. Auf die Abhängigkeit des Solinus von Mela weisen Raftery (1997) 204, Freeman (2001a) 87, Freeman (2002) 78.

[1327] Solin. coll. 4,2 (Sardinien); 22,8 [10] (*Tanatus*, j. Thanet im Ärmelkanal vor der Grafschaft Kent); 23,11 (*Ebusus*, j. Ibiza); 29,8 (*Gaulus*, j. Gozo, die nordwestliche Insel des Archipels von Malta); s. dazu die wertvollen Bemerkungen von Fernández Nieto, a.a.O. 281 f. A. 505.

[1328] S. dazu Freeman (2001a) 87, 125 A. 150, der bei dieser Gelegenheit auch auf die hagiographische Tradition verweist, nach der angeblich erst der Heilige Patrick die Schlangen von der Insel vertrieben habe. Vgl. auch Freeman (2002) 78.

[1329] Unzutreffend ist auch seine kurz danach gemachte Behauptung, es gäbe in Irland keine Bienen (Solin. coll. 22,4: *apis nusquam*); s. dazu Fergus Kelly, Early Irish Farming (= Early Irish Law Series, vol. IV), Dublin 1998, 108–110, Freeman (2001a) 87.

[1330] S. dazu die Bemerkungen bei Jullian (1903b) 56 A. 3, MacCulloch (1911) 240, Reinach, A. (1913) 283 f., Clemen (1941/42) 129, Pisani (1971) 455, Birkhan (1997) 824, Sterckx [2005] 32 f.

Unmittelbar nach dem Satz „Recht und Frevel ist ihnen einerlei“ (*fas ac nefas eodem loco ducunt*) bieten die drei Handschriften der dritten Klasse einen gegenüber den anderen Klassen um zwei Paragraphen erweiterten Text.[1331] Da dieser Zusatz, mag er nun auf Solinus selbst zurückgehen oder nicht, am Rande auch für unsere Fragestellung von Interesse ist, soll er nicht unberücksichtigt bleiben: „Wenn die Wöchnerin einen Jungen zur Welt bringt, legt sie die erste Nahrung auf das Schwert ihres Mannes und führt die Erstlingskost behutsam mit der Schwertspitze in den Mund des Kleinen, wobei sie sich mit den landesüblichen Gelübden wünscht, er möge nicht anders als im Krieg und in Waffen sterben. (5) Diejenigen, die auf die Ausstattung Wert legen, schmücken die Schwertgriffe mit den Zähnen von Meerestieren. Diese schimmern nämlich in elfenbeinernem Glanz. Denn besonderer Ruhm liegt für die Männer im Glanz ihrer Waffen.“[1332] Diese Angaben zur Ethnographie der Iren sind ungewöhnlich detailreich. Es gibt meiner Ansicht nach keinen triftigen Grund, an der Zuverlässigkeit der Informationen zu zweifeln. Völlig unverdächtig ist etwa der Wunsch der irischen Mütter, ihre männlichen Neugeborenen mögen den Heldentod im Krieg erleiden. Auch für die antiken Keltiberer ist die Vorstellung bezeugt, daß einzig der Schlachtentod als die eines Mannes würdige Todesart zu betrachten sei. Hingegen galt es als unmännlich und feige an einer Krankheit zu sterben.[1333] Zu einer solchen Anschauung paßt auch das oben beschriebene Ritual mit dem Schwert.

94 T 3 Solinus *collectanea rerum memorabilium* 22,7

p. 113,7 – 114,5 Mommsen = p. 101,1–6 ²Mommsen; Zwicker 90:

Siluram quoque insulam ab ora, quam gens Brittana Dumnonii tenent, turbidum fretum distinguit. cuius homines etiamnunc custodiunt morem vetustum: nummum refutant: dant res et accipiunt: mutationibus necessaria potius quam pretiis parant: deos percolunt: scientiam futurorum pariter viri ac feminae ostentant.

Auch die Insel *Silura* ist von der Küste, die der britannische Stamm der *Dumnonii* bewohnt, durch eine unruhige Meerenge getrennt. Deren Bewohner halten noch heute an der alten Sitte fest: sie lehnen das Geld ab; sie leben vom Tausch; das Notwendige erwerben sie mehr durch Tausch als durch Geld; sie verehren die Götter; gleichermaßen Männer wie Frauen offenbaren das Wissen von den zukünftigen Dingen.

Diese Nachricht stammt, wie das vorangehende Zeugnis (coll. 22,1–3 [**94 T 2**]), aus dem Kapitel über die britischen Inseln. Unmittelbar zuvor beschreibt Solinus das Meer zwischen Britannien und Irland als sehr stürmisch und daher für die Seefahrt nur an wenigen Tagen des Jahres geeignet. Auch die im Anschluß daran genannte *insula Silura* wird durch eine unruhige Meerenge vom Land der *Dumnonii* getrennt. Letztere waren ein keltisches Volk, dessen Siedlungsgebiet im südwestlichen Britannien (dem heutigen Cornwall und Devon) lag.[1334] Die als *Silura* bezeichnete Insel wird von der Forschung zumeist mit den Isles of Scilly identifiziert, die sich etwa 45 km südwest-

[1331] Zu diesen Texterweiterungen s. oben die Einführung zu Solinus [**94**], vgl. den Kommentar zu Solin. coll. 21,1 [**94 T 1**]. – Da dieser Abschnitt nur in der dritten Handschriftenklasse der *collectanea* überliefert ist, hat man ihm die längste Zeit kaum Beachtung geschenkt. Das Verdienst, auf die Bedeutung dieses von der Forschung vernachlässigten Überlieferungssplitters hingewiesen zu haben, kommt Fernández Nieto (1999) 279 f. zu.

[1332] Solin. coll. 22,4 f. = p. 218,21–28 ²Mommsen: *puerpera si quando marem edidit, primos cibos gladio inponit mariti inque os parvuli summo mucrone auspicium alimentorum leviter infercit et gentilibus votis optat, non aliter quam in bello et inter arma mortem oppetat.* (5) *qui student cultui, dentibus mari nantium beluarum insigniunt ensium capulos. candicant enim ad eburnam claritatem. nam praecipua viris gloria est in armorum nitella.* – Zwicker hat hiervon den § 4 in seine Sammlung aufgenommen, freilich nur in den textkritischen Apparat (S. 90 app. crit.), da er die Stelle im Gefolge Mommsens als späte Interpolation betrachtet. – Freeman (2001a) 125 A. 148 erwähnt zwar die Nachricht, zählt sie aber gleichfalls zu den „almost certainly later additions“. – Fernández Nieto (1999) 279 f. (vgl. auch Fernández Nieto, a.a.O. 336 A. 672) läßt die Entscheidung offen, ob der Text von Solinus oder einem späteren Interpolator stammt.

[1333] S. dazu Aelian. de nat. animal. 10, 22 [**86 T 1**], vgl. Sil. Ital. Pun. 3,341–343 [**53 T 1**]; 13,471 f. [**53 T 6**].

[1334] S. dazu Emil Hübner, Dumnonii, RE V.2 (1905) 1792, Barry Cunliffe, Iron Age Communities in Britain. An account of England, Scotland and Wales from the seventh century BC until the Roman conquest, London-Boston 1974, 103–106, Heinz Cüppers, Dumnonii, KlP II (1979) 175.

lich von Land's End (Cornwall) im Atlantik befinden.[1335] Sie bilden heute eine Gruppe von mehr als 140 Inseln, Inselchen und Felsriffen, von denen nur die fünf größten Inseln bewohnt sind. Hiervon hat sich das antike Erscheinungsbild beträchtlich unterschieden, denn erst einer vom 8. bis zum 12. Jh. n. Chr. währenden Phase des Absinkens verdanken die Scillies ihre heutige Form. Zuvor muß es sich um éine große Insel mit einigen wenigen Ausläufern gehandelt haben, sodaß der Singular *Siluram quoque insulam* der damaligen Realität entsprechen würde.[1336] Allerdings haben die Handschriften der dritten Klasse stattdessen *Sillinas quoque insulas* überliefert. Diese Namensform erinnert wiederum an die bei Sulpicius Severus erwähnte *Sylina* (oder *Sylinancis*) *insula*, die ebenfalls mit den Isles of Scilly gleichgesetzt wird.[1337] Theodor Mommsen hat noch vermutet, daß *Sillinas quoque insulas* auf das Konto eines späten Interpolators gehe.[1338] Dagegen sind Albert Lionel Frederick Rivet und Colin Smith dafür eingetreten, „*Sillinas* in Solinus as an entirely genuine and potentially superior variant"[1339] zu betrachten, wobei man in Übereinstimmung mit dem Haupttext und den antiken naturräumlichen Gegebenheiten vielleicht einen Singular **Sillinam quoque insulam* ansetzen wird.[1340] So ansprechend diese Vermutung auch ist, sie muß mangels weiterer Quellen notgedrungen hypothetisch bleiben.

Unser Interesse verdienen vor allem die im folgenden aufgelisteten Bräuche. Solinus spricht hier über die archaischen Sitten auf der Insel *Silura*, denn mit *cuius homines* sind zweifelsfrei deren Bewohner gemeint.[1341] Das sei deswegen mit Nachdruck betont, da man Solinus' Angaben in der modernen Sekundärliteratur fälschlicherweise auf andere Völkerschaften – wie die *Dumnonii*, die *Silures* oder gar die Iren – bezogen hat.[1342] Diese Zuweisungen beruhen aber lediglich auf sorgloser Lektüre des lateinischen Textes. Von den Insulanern heißt es dort jedenfalls, daß sie bis zum heutigen Tag (*etiamnunc*) an der alten Sitte festhalten, wofür als Beispiel zunächst die Verweigerung des Münzgeldes und die Bevorzugung des Tauschhandels genannt werden. Die Zuverlässigkeit dieser Behauptung ist schwer zu beurteilen. Für die römische Kaiserzeit trifft sie offenbar nicht zu, wie Funde von römischen Münzen etwa auf Nor'nour, einer kleinen Insel der östlichen Scillies, beweisen.[1343] Es mag freilich sein, daß Solinus hier einer wesentlich älteren Quelle folgt und deren Kenntnisstand einfach auf seine eigene Zeit überträgt. Auch über die Religion der Inselbewohner äußert er sich knapp: „Sie verehren die Götter; gleichermaßen Männer wie Frauen offenbaren das Wissen von den zukünftigen Dingen." Diesen sehr allgemein gehaltenen Angaben ist nicht viel zu entnehmen. Mit mantischen Fähigkeiten ausgestattete Personen beiderlei

[1335] Für eine ausführliche Diskussion sämtlicher Belege s. Rivet – Smith (1979) 457–459; die Gleichsetzung der *insula Silura* mit den heutigen Scillies wird auch von George MacDonald, Silura, RE III A 1 (1927) 114, George MacDonald, Sylinancis, RE IV A 1 (1931) 1040, Tabula Imperii Romani (Condate – Glevum – Londinium – Lutetia), London 1983, 93 und Francisco Javier Fernández Nieto, Solino, Colección de hechos memorables o El erudito (= Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid 2001, 337 A. 674 vertreten. – Theodor Mommsen, C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium, ²Berlin 1895, 101 app. crit. hat den ganzen ersten Satz des vorliegenden Zeugnisses als ein verstümmeltes Echo von Plin. nat. hist. 4, 103 (*super eam* [sc. *Britanniam*] *haec* [sc. *Hibernia*] *sita abest brevissimo transitu a Silurum gente*) betrachtet, eine Vermutung, die mich nicht überzeugt.

[1336] Rivet – Smith (1979) 458: „It should first be noted that the singular form upon which our sources more or less agree is to be expected; in classical times Scilly consisted of one large island (with a few outliers), and assumed its present form of many islands in a phase of submergence during the eighth to twelfth centuries."

[1337] Sulp. Sev. chron. 2, 51,3 f.: *Instantius* [...] *in Sylinancim insulam, quae ultra Britannias sita est, deportatus*. In einigen Hss. ist Variante *Sylinam insulam* überliefert. S. dazu die Literaturangaben in A. 1335.

[1338] S. dazu Mommsen, a.a.O. 101 app. crit.; vgl. oben die Einführung zu Solinus [**94**].

[1339] Rivet – Smith (1979) 458.

[1340] Rivet – Smith (1979) 458: „Hence the variant *Sillinas quoque insulas*, or better, a singular (in keeping with the main text, and for a reason to be mentioned below), **Sillinam quoque insulam*, is worth retaining and associating with the Scillies."

[1341] So übersetzen Rivet – Smith (1979) 85 ganz richtig: „A rough strait also separates the island of *Silura* from the shore which the British (*Brittana*) tribe of the *Dumnonii* occupy. The inhabitants of this island preserve the ancient customs: ...".

[1342] Hübner, a.a.O. 1792, dem auch Cüppers, a.a.O. 175 folgt, verwertet die Angaben für die auf dem Festland siedelnden *Dumnonii*. – Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 308 übersetzen *Siluram ... insulam* in irreführender Weise mit „île des Silures"; vgl. auch die deutsche Ausgabe Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 386. Von da ist es dann nur mehr ein kleiner Schritt zu dem bei Demandt (1998) 44 vorliegenden Mißverständnis: „Wenn es von den Silurern in Wales heißt, daß sie sich besonders auf die Weissagung verstünden, so könnte diese Notiz bei Solin (22, 7), ...". – Auf die Iren beziehen die Nachricht noch Jullian (1903b) 6 A. 1, 101 f. A. 7 und MacCulloch (1911) 316: „Women in Ireland had a knowledge of futurity, according to Solinus ...".

[1343] S. dazu Dorothy Dudley, Excavations on Nor'nour in the Isles of Scilly, Archaeological Journal 124 (1967) 1–64, spez. 27 f. mit einem Katalog der dort gefundenen Mzz. aus der Zeit von 74 n. Chr. bis 383 n. Chr.

Geschlechts sind auch für andere Gebiete der Keltiké belegt und daher prinzipiell nichts Ungewöhnliches.[1344] Freilich vermittelt die Formulierung bei Solinus den Eindruck, als ob alle Bewohner über derartige Gaben verfügten. Hier klingt das in antiken Reiseerzählungen sehr beliebte Motiv der märchenhaften und wundersamen Insel an, deren Einwohner oftmals als heilig und übernatürlich begabt erachtet wurden.[1345] Man fühlt sich auch an die bei Pomponius Mela beschriebene Insel *Sena* erinnert, auf der sich angeblich ein Orakelheiligtum befand, in dem neun jungfräuliche Priesterinnen die Zukunft vorherzusagen pflegten.[1346] Der religionshistorische Wert solcher Nachrichten ist generell eher gering zu veranschlagen, was mir auch bei Solinus der Fall zu sein scheint. Keinesfalls sollte man sein Zeugnis als Beleg für Druiden und Druidinnen heranziehen, wie dies noch jüngst geschehen ist.[1347] Solinus spricht nur von prophetisch begabten Männern und Frauen. Das impliziert keineswegs eine Zugehörigkeit zum Druidenstand.

94 T 4 Solinus *collectanea rerum memorabilium* 22,10

p. 115,1–16 Mommsen = p. 102,5–8 ²Mommsen = Zwicker 90:

in quo spatio magna et multa flumina, fontes calidi opiparo exculti apparatu ad usus mortalium: quibus fontibus praesul est Minervae numen, in cuius aede perpetui ignes numquam canescunt in favillas, sed, ubi ignis tabuit, vertit in globos saxeos.

In dieser Gegend [sc. Britanniens] gibt es viele große Flüsse und warme Quellen, die zum Nutzen der Menschen mit reichlichem Prunk ausgestattet sind: Vorsteherin dieser Quellen ist das göttliche Wesen der Minerva, in deren Tempel ewige Feuer niemals zu Asche erbleichen, sondern, wenn das Feuer im Begriff ist, sich zu verzehren, sich in steinerne Klumpen verwandelt.

Solinus spricht hier von Thermalquellen in Britannien, die architektonisch luxuriös ausgebaut waren und offensichtlich zu Heilzwecken besucht wurden. Als ‚Vorsteherin' (*praesul*) dieser Quellen nennt er das *numen* der Göttin *Minerva*. In deren Heiligtum soll ewiges Feuer gebrannt haben, dessen Brennstoff nicht zu Asche wurde, sondern in steinerne Klumpen (*globos saxeos*) verwandelt wurde. Es ist vermutet worden, daß dort Steinkohle verwendet wurde, die im Altertum im Unterschied zu Holzkohle kaum in Gebrauch war.[1348] Gerade dieses wundersame Detail dürfte den an Kuriositäten aller Art interessierten Solinus zur Aufnahme dieser Nachricht in seine Sammlung bewogen haben. Aus welcher Quelle er seine Informationen bezogen hat, läßt sich nicht sagen.[1349] Als sicher kann hingegen gelten, daß seine Nachricht auf die berühmte Thermalquelle im heutigen Bath (beim Fluß Avon in der Grafschaft Somerset) zu beziehen ist.[1350] Diese Quelle existiert bis heute und fördert täglich etwa 1,17 Millionen Liter 46° heißen Wassers zu Tage. Erste menschliche Aktivitäten haben sich dort bereits für die mesolithische Zeit feststellen lassen. Die Nutzung der Heilquelle vor Ankunft der Römer ist zwar weitestgehend unbekannt, dennoch ist davon auszugehen, daß der Platz schon in der vorrömischen Eisenzeit besucht und verehrt wurde.[1351] Die Präsenz von Kelten wird jedenfalls durch Münzen der *Dobunni* und *Durotriges*, die im Schlamm

[1344] Für Divination im allgemeinen sei hier nur auf Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [**20 T 13**], Cic. de div. 1, 40,89 – 1, 41,90 [**24 T 8**] und Strab. Geogr. 4, 4,4 f. [**37 T 6**] verwiesen. Speziell für von Frauen praktizierte Mantik bei den Kelten vgl. die Kommentare zu Pomp. Mela 3, 48 [**41 T 3**] (auf der Insel *Sena* vor der frz. Atlantikküste), Suet. Galba 9,2 [**58 T 7**] (im keltib. *Clunia*) und den problematischen Zeugnissen über gallische Druidinnen in der Historia Augusta (HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**], Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**], Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]).

[1345] Man vgl. etwa die Berichte bei Hekataios FGrHist 264 F 7 = Diod. 2, 47,1–7 [**6 T 1**] und Plut. de def. orac. 18 [**59 T 5**].

[1346] Pomp. Mela 3, 48 [**41 T 3**].

[1347] Demandt (1998) 44: „Wenn es von den Silurern in Wales heißt, daß sie sich besonders auf die Weissagung verstünden, so könnte diese Notiz bei Solin (22, 7), [...] auf die Druiden verweisen." Und auf S. 45: „Weibliche Druiden gab es nach Solin (22, 7) bei den Silurern in Wales, ...".

[1348] Pisani (1971) 443; Cunliffe – Davenport (1985/88) I 1: „... and mention of ‚rocky lumps' has prompted recent writers to suggest that Somerset coal was used on the altar fires."

[1349] So schon Emil Hübner, CIL VII p. 24 und Jullian (1903b) 25 A. 3.

[1350] Hierzu ausführlich Barry Cunliffe, Roman Bath, Oxford 1969 und Cunliffe – Davenport (1985/88), ferner Croon (1953) 79–83, Henig (1984) 43, Green (1986a) 153–156, Botheroyd – Botheroyd (1992) 36 f., Green (1992a) 41, 200–202.

[1351] S. dazu Cunliffe – Davenport (1985/88) I 177, Green (1986a) 154.

der Quelle gefunden wurden, bestätigt. In der Römerzeit wurde Bath dann zu einer großartigen Anlage ausgebaut, von der noch sehr viel erhalten ist und die zu den bedeutendsten archäologischen Stätten Großbritanniens zählt. Dazu gehört auch ein Tempel aus neronisch-flavischer Zeit für die Schutzgottheit der Quelle. Diese hieß nach Ausweis zahlreicher in Bath gefundener Weihealtäre und Fluchtäfelchen[1352] *Sul*(*is*).[1353] Wie das Itinerarium Antonini lehrt, wurde der Ort selbst in der Antike nach der Göttin *Aquae Sulis* benannt.[1354] Auf den ihr dedierten Inschriften erscheint ihr Name entweder alleine oder gemeinsam mit ihrer *interpretatio romana*, der römischen Göttin *Minerva*. Warum *Sulis* gerade mit *Minerva* geglichen wurde, ist nicht ganz klar, da letztere vergleichsweise selten als Heilgöttin in Erscheinung tritt. Allerdings verehrten die Römer eine *Minerva medica*, worauf die Gleichsetzung mit *Sulis* basieren könnte.[1355] Gemäß dieser *interpretatio* wurde *Sulis* auch wie die klassische Göttin dargestellt. Dies zeigt ein vergoldeter, leicht überlebensgroßer Bronzekopf mit den charakteristischen Zügen der *Minerva*, der im Jahr 1727 in Bath gefunden wurde und aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Kultstatue der *Sulis Minerva* gehörte.[1356]

Solinus erwähnt nur *Minerva*, nicht aber *Sulis*. Daran hat Emil Hübner Anstoß genommen und das überlieferte *praesul*[1357] *est Minervae numen* zu *praeest Sul*(*is*) *Minervae numen* emendieren wollen.[1358] Dieser Textkonstitution ist auch Alfred Holder gefolgt.[1359] Durchgesetzt hat sich dieser Änderungsvorschlag freilich nicht. Ganz zu Recht wurde er schon von Ernst Windisch, Maximilian Ihm und Carl Clemen als unnötig abgelehnt.[1360] Auch andere Forscher – etwa Georg Wissowa, Johannes Zwicker und Helmut Birkhan[1361] – übernehmen den Text der bis heute maßgeblichen Edition von Theodor Mommsen. Folglich muß die Solinusstelle als Beleg für den keltischen GN *Sulis* ausscheiden. Die Identifikation des *Minervae numen* mit *Sulis* beruht lediglich auf der nichtliterarischen Evidenz aus Bath. Dies ist nicht immer mit aller Deutlichkeit erkannt worden, wie die Interpretation des Zeugnisses durch Jan de Vries zeigt. Obwohl er die handschriftlich überlieferte Lesart *praesul est Minervae numen* zitiert, behauptet er: „Solinus setzt sie [sc. *Sulis*] mit Minerva gleich"[1362]. Das ist inkonsequent und wurde schon von Françoise Le Roux in einer Rezension von de Vries' Monographie kritisiert.[1363] Bei Solinus erfahren wir ferner, daß im Heiligtum der Göttin ewige Feuer brannten. Dies

[1352] Zur epigraphischen Evidenz s. die Zusammenstellungen bei Holder II 1661 f., Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591 f., Heichelheim (1931b) 723–727, Birley (1986) 54, Maier (1994) 303 f., Green – Raybould (1999) 104 f., 111 f., 115 f., Jufer – Luginbühl (2001) 64 f.

[1353] Der Name der Göttin ist inschriftlich nur im Gen. (*Sulis*) und Dat. (*Suli*) überliefert. Ob der Nom. *Sulis* oder *Sul* gelautet hat, läßt sich nicht sicher entscheiden. Dennoch hat man sich gelegentlich für eine der beiden Formen stark gemacht, wenngleich mit keineswegs zwingenden Argumenten. Ich verweise nur auf die divergierenden Ansichten bei Rivet – Jackson (1970) 68 (Nom. *Sulis*) und Ioannes Ludovicus Girard, De Minerva Celtica, in: Nicolaus Sallmann – Rhoda Schnur (Hgg.), De Roma et provinciis septentrionalibus ad occidentem vergentibus (= Acta omnium gentium ac nationum conventus quinti latinis litteris linguaeque fovendis, a die XXX mensis Augusti usque ad diem V Septembris anno MCMLXXXI Augustae Treverorum habiti), Langenfeld 1984, 45–48, spez. 48 AA. 8 f. (Nom. *Sul*).

[1354] Itin. Ant. 486, 3 [**90 T 7**]: *Aquis Sulis*. Dieser ON ist nur dort überliefert. Ptol. geogr. 2, 3,13 spricht lediglich von Ὕδατα θερμά im Gebiet der britannischen *Belgae*. Holder II 1662 und Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591 haben noch auf ein *Aquis* beim Geogr. Rav. 5, 31 = p. 430,5 Pinder – Parthey verwiesen. Dieses gehört jedoch zum folgenden *Arnemeze* (= *Arnemetiae*). S. dazu den Kommentar zu Geogr. Rav. 5, 31 = 106,57 Schnetz = p. 18 Richmond – Crawford (n° 107) [**153 T 2**]. – Beim Kosmographen von Ravenna ist der Name des antiken Bath, wenn überhaupt, nur verstümmelt überliefert: s. dazu ausführlich Rivet – Smith (1979) 255.

[1355] S. dazu Croon (1953) 82 f., Konrat Ziegler, Minerva (II.), KlP III (1979) 1320, Marion Euskirchen, Sul, DNP XI (2001) 1094.

[1356] S. dazu Cunliffe – Davenport (1985/88) I 1, 181, Green (1992a) 201; vgl. auch die Abb. bei Green (1986a) 156 Abb. 70.

[1357] Der Codex Sangallensis aus dem 10. Jh. n. Chr. hat *praesule* an Stelle von *praesul*; s. dazu Birkhan (1997) 579 f. A. 6.

[1358] Emil Hübner, CIL VII p. 24: „... neque vero tacebimus leni transpositione verba tradita ita scribi posse *quibus fontibus praeest Sul*(*is*) *Minervae numen*. Qua in re nihil refert utrum Solini librarios peccasse statueris an ipsum Solinum deae ignotae nomen, quod apud auctorem legerat quem sequitur, non recte intellexisse." Vgl. auch Emil Hübner, Aquae (31.), RE II.1 (1895) 298: „... für *quibus praesul est Minerva* ist wahrscheinlich *quibus praeest Sul Minerva* zu schreiben ...".

[1359] Holder II 1662; Hübners Vorschlag wird auch von Jullian (1903b) 25 A. 3 und Dinan (1911) 76 als Alternative zitiert. – Die Solinusstelle wird auch noch jüngst von Olmsted (1994) 363 nach Holder zitiert, freilich mit falscher Spaltenangabe und gleich vier Fehlern im lateinischen Text.

[1360] Windisch (1912) 97, Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591, Clemen (1941/42) 123.

[1361] Georg Wissowa, Minerva, in: Roscher II.2 (1894–1897) 2992, Zwicker 90, Birkhan (1997) 579; vgl. auch Pisani (1971) 437, Girard, a.a.O. 48 A. 8.

[1362] de Vries (1961) 78, das Solinuszitat nach Zwicker findet sich S. 79 A. 4; vgl. 132: „Immerhin erzählt Solinus von einer Göttin *Sul*, die in Bath ...".

[1363] Le Roux (1966c) 512: „Mais pourquoi de Vries cite-t-il la leçon de Zwicker alors qu'il base son interprétation sur celle de Holder? Le *praesul* de Zwicker ne désigne en rien une déesse *Sul* ...".

erinnert natürlich an den Kult für die römische *Vesta*, aber auch an die besondere Bedeutung von Licht und Feuer im Kult der irischen Heiligen *Brigit*.[1364] Nach dem Bericht des Giraldus Cambrensis (12. Jh. n. Chr.) soll in deren Kloster *Kildare* (ir. *Cill Dara*) über 500 Jahre lang ein von neunzehn Nonnen gehütetes Feuer gebrannt haben, das keine Asche produzierte.[1365] Ob diese auffällige Übereinstimmung auf Zufall beruht oder nicht, vermag ich nicht zu entscheiden.

Dem Wesen der Göttin *Sulis* hat man sich häufig über die Namensetymologie zu nähern versucht. Schon seit langem hat man erkannt, daß *Sulis* im air. Wort für ‚Auge', ‚Blick' (*súil*, f. < **sūli-*) eine exakte Parallele findet.[1366] Keltisch **sūli-* hat man wiederum mit dem idg. Wort für ‚Sonne' (**séh$_2$u̯l̥-/*sh$_2$u̯éns-*; fortgesetzt in kymr. *haul*, korn. *heuul*, bret. *houl*, *heol* ‚Sonne') in Verbindung zu bringen versucht. Auf dieser Etymologie basiert auch die weitverbreitete Ansicht, daß *Sulis* – zumindest dem Namen nach – eine Sonnengöttin gewesen sei.[1367] Gegen eine solche Deutung hat aber Pierre-Yves Lambert Stellung bezogen. Seiner Ansicht nach stehen einer Ableitung von air. *súil* vom idg. Wort für ‚Sonne' einige semantische und phonetische Schwierigkeiten entgegen. Außerdem sei für die Kelten – anders als im vedischen Indien und im homerischen Griechenland – die religiöse und dichtersprachliche Metapher von der Sonne als Auge angeblich nicht belegt.[1368] Auch wenn diese Behauptung zu modifizieren ist[1369], wird man seiner prinzipiellen Einschätzung zustimmen, wonach „le culte solaire pourrait être considéré comme étranger au celtique."[1370] Lambert zufolge beruht diese Etymologie von *súil* auf heute überholten mythologischen Theorien des 19. Jh.s. Stattdessen zieht er es vor, *sūli-* als ein Kompositum von kelt. *su-* ‚gut' und **u̯el-* ‚sehen' (*sūli-* < **su-u̯li*) zu deuten und folglich *Sulis* als ‚bonne vue' zu verstehen.[1371] Demnach wäre *Sulis* vom Wort für Sonne zu trennen. Freilich hat dieser Vorschlag, der morphologische und phonologische Schwierigkeiten bereitet, soweit ich das überblicken kann, in der jüngeren sprachwissenschaftlichen Forschung keineswegs ungeteilten Zuspruch gefunden.[1372] Eine allgemein akzeptierte Etymologie für das Theonym *Sulis* liegt derzeit noch nicht vor.

Von *Sulis* zu trennen sind jedenfalls die inschriftlich vielfach belegten *Suleviae*.[1373] Der Name dieser in verschie-

[1364] S. dazu Jullian (1903b) 25, Kendrick (1927) 140, MacCulloch (1948) 28, de Vries (1961) 79, 132 f., Zając (1979) 89.

[1365] Girald. Camb. topographia Hibernica 2, 67–69; s. dazu Clemen (1941/42) 106, McCone (1991) 164, Birkhan (1997) 616, MacKillop (2000) 58.

[1366] Zur Etymologie des GN s. Holder II 1661, Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1592, Dottin (1920) 289, Croon (1953) 81, Schmidt (1957) 270, Rivet – Jackson (1970) 68, Lambert (1980) 175–178, Cunliffe – Davenport (1985/88) I 177, Maier (1994) 303, Olmsted (1994) 303, 363 f., Gricourt – Hollard – Pilon (1999) 135, MacKillop (2000) 393, Delamarre (2001) 243 = (2003) 287, de Bernardo Stempel (2003) 63, Zeidler (2003) 87, Sterckx [2004] 314, NIL 709 A. 10.

[1367] Zur Illustration seien einige Vertreter dieser Ansicht zitiert: Croon (1953) 81: „... the connection in meaning between ‚eye' and ‚sun' is far from absurd. We have, therefore, to do with a *solar cult*." – de Vries (1961) 79: „Das Wort *Sul* wird wohl „Sonne" bedeuten." – Nitschke (1983) 20 f.: „Es mag sein, daß sich hinter dem Namen eine Sonnengottheit, dem lateinischen Sol entsprechend verbirgt." – Kenner (1989) 885: „... auch ihr Name Sul, der wohl mit Sol zusammenhängt, weisen die Minerva von Bath nicht nur als Heil- und Erdgöttin, sondern auch als Lichtgestalt aus." – Green (1986a) 155: „Sulis was the Celtic goddess of the spring and her name has solar connotations." – Miranda Jane Green, The Sun-Gods of Ancient Europe, London 1991, 22: „The great British healer-goddess Sulis of Bath is etymologically a solar deity, ..." (vgl. auch S. 39, 97, 109, 120 f., 126). – Green (1992a) 201: „Her name is linked philologically with the sun, and this may have been because of the heat of the springs." – Birkhan (1997) 581: „Es gab also eine weibliche Gottheit, die, dem Namen nach Sonnengöttin, für die Heilquellen zuständig war, offenbar weil man das warme Wasser mit der wohltuenden Sonnenwärme verband und sich so trotz des konkurrierenden maskulinen lat. *Sol* die offenbar zum religiösen Glauben besser stimmende feminine Form durchsetzte."

[1368] Lambert (1980) 175: „La métaphore de l'œil pour designer le soleil ne se rencontre pas dans les littératures celtiques."

[1369] Man vgl. schottisch-gälisch *súil Dhé* ‚Auge Gottes' als Bezeichnung für die Sonne (so etwa in den Carmina Gadelica. Hymns and Incantations, collected by Alexander Carmichael, 6 Bände, Edinburgh-London 1928–1971, III 306 f., was freilich ein ausgesprochen später Beleg ist, der folglich für ältere keltische Vorstellungen nur von sehr geringem Zeugniswert ist); s. dazu Le Roux (1952a) 214, Sterckx (1991) 70, Olmsted (1994) 364, Sterckx (1996) 73, Birkhan (1997) 580 A. 3, Sterckx [2004] 313 f.

[1370] Lambert (1980) 175. – Zu den spärlichen Zeugnissen für einen Sonnenkult bei den Kelten vgl. meine Ausführungen in Hofeneder [2010c] 85–107.

[1371] Lambert (1980) 177.

[1372] Alfred Bammesberger, Le mot irlandais désignant l'œuil, ÉC 19 (1982) 155–157 stellt air. *súil* wieder zum idg. Wort für ‚Sonne'. Ebenso Peter Schrijver, Studies in British Celtic Historical Phonology (= Leiden Studies in Indo-European 5), Amsterdam-Atlanta 1995, 422. An jüngerer Literatur vgl. etwa Delamarre (2001) 243 = (2003) 287, de Bernardo Stempel (2003) 63, Zeidler (2003) 87, NIL 709 A. 10.

[1373] Zur epigraphischen Evidenz für die *Suleviae* s. die Zusammenstellungen bei Holder II 1663 f., Maximilian Ihm, Suleviae, in: Roscher IV (1909–1915) 1592–1600, Heichelheim (1931b) 725–727, Bémont (1981) 80, Jufer – Luginbühl (2001) 64.

denen Gebieten der Keltiké verehrten Göttinnen wurde immer wieder zum GN *Sulis* gestellt.[1374] Allerdings hat bereits Ernst WINDISCH bezweifelt, daß irgendeine Namens- oder Wesensverwandtschaft zwischen *Sulis* und den *Suleviae* besteht.[1375] Léon FLEURIOT schließlich hat *Sulevia* als ein Kompositum aus *su-* ‚gut' und **leu̯i̯ā* ‚führen' (vgl. kymr. *llywydd*) gedeutet, d. h. als ‚(Göttinnen,) die gut führen'.[1376] Da die *Suleviae* in den Weihungen häufig als persönliche Schutzgottheiten erscheinen, deckt sich diese Etymologie auch mit ihrem Wesen.

94 T 5 [?] Solinus *collectanea rerum memorabilium* 22,12

p. 115,12–15 MOMMSEN = p. 102,13 – 103,4 ²MOMMSEN; ZWICKER 90 f.:

regionem partim tenent barbari, quibus per artifices plagarum figuras iam inde a pueris variae animalium effigies incorporantur, inscriptisque visceribus hominis incremento pigmenti notae crescunt: nec quicquam mage patientiae loco nationes ferae ducunt, quam ut per memores cicatrices plurimum fuci artus bibant.

Die Gegend haben zum Teil Barbaren inne, denen in kunstreich angebrachten Gestalten von Stichen schon von Kindesbeinen an verschiedene Bilder von Tieren in das Fleisch eingezeichnet werden, und da diese tief in den Körper eingeritzt sind, so wachsen mit dem Heranwachsen des Menschen auch die Markierungen des Farbstoffs. Und die wilden Völker sehen darin den besten Beweis für die Fähigkeit, Leiden zu erdulden, wenn die Glieder um der bleibenden Narben willen sehr viel Farbe aufsaugen.

Diese Nachricht ist wie die drei vorangehenden (22,1–3 [**94 T 2**]; 22,7 [**94 T 3**]; 22,10 [**94 T 4**]) dem Kapitel über die britischen Inseln entnommen. Solinus berichtet hier von gewissen, aber nicht näher bestimmten Bewohnern des Landes, daß sie ihre Körper zu tätowieren pflegen. Seine Beschreibung zählt zu den ausführlichsten, die wir aus der Antike hierüber besitzen. Freilich ist er bei weitem nicht der einzige Autor, der diese Sitte den Britanniern oder einem britannischen Stamm zuschreibt. In älteren Quellen ist von eigentlicher Tätowierung noch nicht die Rede, sondern von der Gewohnheit der Britannier, sich mit Waid (*vitrum*) den Körper zu bemalen.[1377] Bereits Caesar weiß zu berichten, daß alle Britannier sich mit diesem blauen Farbstoff einschmieren und dadurch in der Schlacht ein furchterregender Anblick wären.[1378] Auch Pomponius Mela kennt diese Sitte der Britannier, vermerkt hierzu jedoch, daß es unsicher wäre, ob sie dies zum Schmuck oder aus einem anderen Grund täten.[1379] Plinius wiederum

[1374] So geschehen etwa bei HEICHELHEIM (1931b) 727, CROON (1953) 83, DE VRIES (1961) 79, ZAJĄC (1979) 90, GIRARD, a.a.O. 48 A. 12, CUNLIFFE – DAVENPORT (1985/88) I 177, BOTHEROYD – BOTHEROYD (1992) 317, MAIER (1994) 303, OLMSTED (1994) 303, 358, 363, BIRKHAN (1997) 581, LAJOYE [2008] 92.

[1375] WINDISCH (1912) 97.

[1376] FLEURIOT (1982) 126, vgl. auch Léon FLEURIOT, À propos de deux inscriptions gauloises, formes verbales celtiques, ÉC 18 (1981) 89–108, spez. 105 und Léon FLEURIOT, Brittonica, ÉC 21 (1984) 223–237, spez. 233. Zustimmend DELAMARRE (2001) 242 f. = (2003) 287, DE BERNARDO STEMPEL (2003) 58 A. 108, vgl. ferner LAMBERT (1980) 177 f., BÉMONT (1981) 83, JUFER – LUGINBÜHL (2001) 15, FALILEYEV [2007] 135. – Freilich bereitet auch FLEURIOTS Deutung gewisse Schwierigkeiten, wie mir Dr. David STIFTER mündlich mitteilte, vgl. dazu SCHRIJVER, a.a.O. 291, 338.

[1377] Zur Körperbemalung und Tätowierung bei den Britanniern s. die Ausführungen von Walther SCHÖNFELD, Körperbemalen – Brandmarken – Tätowieren. Nach griechischen, römischen Schriftstellern, Dichtern, neuzeitlichen Veröffentlichungen und eigenen Erfahrungen, vorzüglich in Europa, Heidelberg 1960, 2, 6–8, 35, 39, 44 f., Walther SCHÖNFELD, Der Sinn des Brandmarkens und Tätowierens in der griechischen und römischen Antike, Nova Acta Leopoldina N.F. 27 (1962) 81–89, spez. 87 f., BIRKHAN (1997) 426, 1068–1070, FERNÁNDEZ NIETO (1999) 284–286, Francisco Javier FERNÁNDEZ NIETO, Solino, Colección de hechos memorables o El erudito (= Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid 2001, 341 f. A. 683, Helmut BIRKHAN, Sprachliche Befunde zu body art und Einschmieren im britannischen und festlandkeltischen Altertum, in: BIRKHAN [2007] 29–38, Raimar KORY, Tätowierung, RGA XXXV (2007) 56–69, BIRKHAN [2009] 446 f. – Die antiken Nachrichten über die britannische body art inspirierten auch Maler der frühen Neuzeit zu äußerst phantasievollen Illustrationen, wofür ich auf die bei BIRKHAN (1999a) 370 Abb. 713; 388 Abb. 753–755 abgebildeten Beispiele verweise. – Zur Übernahme keltischer Ornamentik in modernen Tätowierungen vgl. BIRKHAN [2009] 742–749.

[1378] Caes. bell. Gall. 5, 14,2 [**23 T 10**]: *omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horribiliores sunt in pugna aspectu.*

[1379] Pomp. Mela 3, 51 [**41 T 4**]: *... incertum ob decorem an quid aliud – vitro corpora infecti.*

vermeldet von den britannischen Frauen und Schwiegertöchtern, daß sie sich mit Waid (der auf gallisch *glastum* heißt) am ganzen Körper einschmieren und so bemalt bei gewissen Sakralhandlungen nackt einherschreiten.[1380] An den drei angeführten Stellen ist jedoch nur von färben oder einschmieren (*inficere*, *oblinere*) die Rede.[1381] Der erste sichere Beleg für Tätowierung bei den Britanniern findet sich erst bei Tertullianus, der in seiner Schrift *de virginibus velandis* (entstanden kurz nach 203 n. Chr.) die *stigmata Brittonum* erwähnt.[1382] Der frühchristliche Schriftsteller geht nicht näher darauf ein, verwendet aber mit *stigma* (entlehnt aus griech. στίγμα) den im Lateinischen gängigen Ausdruck für die Tätowierung.[1383] Ausführlicher schreibt hierüber dann in den 240er Jahren der griechische Historiker Herodianos. Im Rahmen der Schilderung der Britannienexpedition von Kaiser Septimius Severus (ab Frühjahr 208 n. Chr.) fügt er einen kurzen Exkurs über die Sitten der dortigen Bewohner ein, von denen es heißt: „Sie benutzen ja auch keine Kleidung, sondern schmücken ihre Leiber und Nacken mit Ringen aus Eisen und halten dies für einen Schmuck und ein Zeichen von Reichtum wie sonst die Barbaren das Gold; ihre Körper tätowieren sie mit bunten Zeichnungen und verschiedenen Tierbildern; eben darum bekleiden sie sich auch nicht, um die Körperzeichnungen nicht zu verdecken."[1384] Wie Charles Richard WHITTAKER richtig sah, schuldet diese Beschreibung Britanniens (wohl des nichtromanisierten Teils nördlich des Antoninuswalles) „more to convention and gossip than reality."[1385] Wertvoll und trotz der topischen Ausgestaltung unverdächtig ist freilich die Information, daß sich die Britannier „mit bunten Zeichnungen und verschiedenen Tierbildern tätowieren" (στίζονται γραφαῖς ποικίλαις καὶ ζῴων παντοδαπῶν εἰκόσιν).[1386] Dies deckt sich mit der Angabe bei Solinus, wonach den britannischen Kindern verschiedene Bilder von Tieren in das Fleisch eingezeichnet werden (*variae animalium effigies incorporantur*). In den bis jetzt genannten Zeugnissen wird die Körperbemalung respektive Tätowierung keinem spezifischen britannischen Stamm zugeschrieben. Dies ändert sich in der jüngeren Literatur, die damit konkret das (möglicherweise nichtkeltische) Volk der *Picti* in Schottland in Verbindung bringt. So berichtet etwa der um 400 n. Chr. dichtende Claudius Claudianus, daß die Körper der *Picti* von mit Hilfe eines Eisens gezeichneten Figuren geschmückt waren.[1387] Noch genauer beschreibt dann im 7. Jh. Isidor von Sevilla den Tätowiervorgang bei den *Picti*, deren Körper mit winzigen Nadelstichen versehen und mit dem ausgepreßten Saft eines einheimischen Krautes getränkt werden, wobei dieser Schmuck als Standeskennzeichen betrachtet wurde.[1388] Aus diesen späten Nachrichten ist freilich nicht der Schluß zu ziehen, daß sich unter den Britanniern einzig die *Picti* tätowierten, vielmehr muß es sich um eine auf der ganzen Insel und demnach auch bei keltischen Stämmen verbreitete Sitte gehandelt haben.[1389]

[1380] Plin. nat. hist. 22, 2 [**48 T 12**]: *simili plantagini – glastum in Gallia vocatur – Britannorum coniuges nurusque toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt, ...*

[1381] Anspielungen auf die Körperbemalung der Britannier finden sich überdies in der lateinischen Dichtung, nämlich bei Prop. 2, 18,23 f. und Mart. 11, 53,1 f.; 14, 99,1.

[1382] Tert. de virg. vel. 10,2.

[1383] Zur antiken Terminologie vgl. SCHÖNFELD, Körperbemalen a.a.O. 33, SCHÖNFELD, Der Sinn a.a.O. 81.

[1384] Übersetzung von Friedrich L. MÜLLER, Herodian. Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel, Stuttgart 1996, 161 von Herod. 3, 14,7: οὐδὲ γὰρ ἐσθῆτος ἴσασι χρῆσιν, ἀλλὰ τὰς μὲν λαπάρας καὶ τοὺς τραχήλους κοσμοῦσι σιδήρῳ, καλλώπισμα τοῦτο καὶ πλούτου σύμβολον νομίζοντες ὥσπερ τὸν χρυσὸν οἱ λοιποὶ βάρβαροι, τὰ δὲ σώματα στίζονται γραφαῖς ποικίλαις καὶ ζῴων παντοδαπῶν εἰκόσιν· ὅθεν οὐδὲ ἀμφιέννυνται, ἵνα μὴ σκέπωσι τοῦ σώματος τὰς γραφάς.

[1385] Charles Richard WHITTAKER, Herodian (Loeb), London 1969, I 360 A. 1, zustimmend auch MÜLLER, a.a.O. 322.

[1386] Die hierzu angefügte Erklärung, daß sie sich nur deswegen nicht bekleiden, damit man auch ihre Tätowierungen sehen könne, dürfte eine rationalistische Zutat des Autors sein.

[1387] Claudian. bell. Gethicum 416–418: *venit et extremis legio praetenta Britannis,/ quae Scotto dat frena truci ferroque notatas/ perlegit exanimes Picto moriente figuras*; vgl. auch Claudian. paneg. dictus Honorio Aug. III consule 54 f.: *ille leves Mauros nec falso nomine Pictos/ edomuit ...*

[1388] Isid. etym. 19, 23,7: *nec abest gens Pictorum, nomen a corpore, quod minutis opifex acus punctis et expressus nativi graminis sucus inludit, ut has ad sui specimen cicatrices ferat, pictis artubus maculosa nobilitas*. Vgl. auch Isid. etym. 9, 2,103: *Scotti propria lingua nomen habent a picto corpore, eo quod aculeis ferreis cum atramento variarum figurarum stigmate adnotentur*. Die hier von Isidor für die *Scotti* [= Iren] gebotene Etymologie beruht nach Ansicht von Marc REYDELLET, Isidore de Séville, Étymologies livres IX. Texte établi, traduit et commenté (Les Belles Lettres), Paris 1984, 101 A. 140 auf einer Verwechslung mit den *Picti*. – Vgl. ferner die Notiz bei Serv. und Serv. auct. ad Verg. Aen. 4,146: PICTIQVE AGATHYRSI [...] ‚*picti*' *autem, non stigmata habentes* [Serv. auct.] *sicut gens in Britannia, ...*

[1389] S. dazu BIRKHAN (1997) 1068 A. 4.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob den Körperbemalungen und Tätowierungen eine religiöse Bedeutung beigemessen wurde.[1390] Die Menschen haben im Lauf der Geschichte aus ganz unterschiedlichen Beweggründen diverse Formen der body art praktiziert. Nicht nur heute, sondern wohl auch in früheren Zeiten stand das Schmuckbedürfnis im Vordergrund. Nebst profanen können aber auch religiöse Motive ausschlaggebend gewesen sein. Beispiele für sakrale Stigmatisierungen sind aus vielen Kulturen bekannt.[1391] Es ist daher prinzipiell nicht auszuschließen, daß auch die Britannier der Körperbemalung eine magische Funktion zuschrieben. Etwa Carl CLEMEN hat vermutet, daß die bei Herodianos und Solinus erwähnten Bilder von Tieren ursprünglich dazu dienten, sich deren Kräfte anzueignen.[1392] Denkbar wäre freilich auch, daß bestimmte Tiere für bestimmte Stämme standen und auf diese Weise die gentile Zugehörigkeit zum Ausdruck gebracht wurde. Freilich gelangt man hier nicht über Spekulationen hinaus, da die erhaltenen literarischen Quellen letztlich nur sehr unzulängliche Informationen liefern. Auf eine etwaige sakrale Bedeutung der Tätowierungen gibt es auch bei Solinus keinen Hinweis.

[1390] Johannes ZWICKER hat dies offensichtlich getan, wenngleich er von den eben zitierten Nachrichten inkonsequenterweise nur jene aus Plinius und die vorliegende des Solinus in seine Sammlung aufgenommen hatte; vgl. auch seinen Sachindex p. 304 s. v. notas corpori inscribere (tatuieren).

[1391] S. dazu Franz Josef DÖLGER, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, V, 3/4), Paderborn 1911, spez. 39–45, SCHÖNFELD, Körperbemalen a.a.O. 1–4, 33–39.

[1392] CLEMEN (1941/42) 128; vgl. auch 111 f.

95. Aristeides Quintilianus

Unter dem Namen Ἀριστείδου τοῦ Κοιντιλιανοῦ ist eine Schrift περὶ μουσικῆς überliefert.[1393] Das aus drei Büchern bestehende Werk ist das umfangreichste seiner Art, welches aus der Antike erhalten ist. Es beschäftigt sich mit Musik im weitesten, d. h. antiken Sinn des Wortes μουσική. Die Harmonie, Rhythmik und Metrik werden ebenso behandelt wie etwa Fragen nach dem ethischen Gehalt der Musik oder deren Verhältnis zum Kosmos. Über die Person des Verfassers läßt sich so gut wie nichts sagen, ja selbst hinsichtlich seiner Lebenszeit gehen die modernen Ansichten weit auseinander.[1394] Sicher ist lediglich, daß er nach Cicero geschrieben hat, den er mehrfach zitiert. Ferner hat man auf das neuplatonische Gepräge gewisser Abschnitte hingewiesen. Hieraus haben die meisten Forscher den Schluß gezogen, daß Aristeides frühestens im 3. Jh., möglicherweise erst im 4. Jh. n. Chr. gelebt hat. Mangels deutlicherer Indizien muß diese zeitliche Einordnung freilich sehr unsicher bleiben.[1395]

95 T 1 [?] Aristeides Quintilianus περὶ μουσικῆς 2, 6

p. 63,10–18 Winnington-Ingram; p. 45,29 ff. Jahn = Zwicker 96[1396]:

πάλιν δὲ οἷς εἰς τὸ παρὰ φύσιν διεστράφη τὰ τῆς μουσικῆς, ἐς φαυλότητα καὶ κακομουσίαν, τούτων οἱ μὲν τὸ ἐπιθυμητικὸν θεραπεύοντες τάς τε ψύχας εἰσι λίαν ἀνειμένοι καὶ τὰ σώματα οὐ δέον ὡραΐζοντες, ὡς οἵ τε περὶ τὴν Φοινίκην καὶ οἱ τούτων κατὰ τὴν Λιβύην ἔκγονοι, οἱ δὲ τῷ θυμικῷ πειθαρχοῦντες τὴν δὲ διάνοιάν εἰσιν ἄτακτοι, μέθυσοί τε ὄντες καὶ πέρα τοῦ

Dagegen sind von denjenigen, bei denen die Dinge der Musik ins Naturwidrige, zu Wertlosigkeit und schlechter Musik, verkehrt wurden, die einen, welche die sinnlichen Begierden pflegen, hinsichtlich der Leidenschaften allzu verweichlicht und putzen ihre Körper mehr als notwendig heraus, wie die Bewohner von Phoinikien und deren Abkömmlinge in Libyen. Die anderen aber, welche dem

[1393] Zu Autor und Werk vgl. Karl von Jan, Aristeides (25.), RE II.1 (1895) 894–896, Konrat Ziegler, Aristeides (7.), KlP I (1979) 560 f., Frieder Zaminer, Aristeides [7], DNP I (1996) 1101 f. und ausführlicher die Monographien von Rudolf Schäfke, Aristeides Quintilianus. Von der Musik, eingeleitet, übersetzt und erläutert, Berlin 1937 und François Duysinx, Aristide Quintilien, La Musique. Traduction et commentaire (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCLXXVI), Genf 1999.

[1394] Vgl. dazu mit weiterer Literatur Schäfke, a.a.O. 47–58 und Duysinx, a.a.O. 5–7.

[1395] So kommt etwa Duysinx, a.a.O. 7 zu dem Ergebnis: „... nous devrons nous contenter de cette formulation vague : Aristide Qintilien a vécu entre le Ier siècle de notre ère et la fin de l'Antiquité, peut-être pas avant le IIIe siècle."

[1396] Mein Text folgt der jüngsten Edition von Reginald Pepys Winnington-Ingram, Aristidis Quintiliani de musica libri tres, Leipzig 1963, während Zwicker noch auf demjenigen der alten und heute überholten Ausgabe von Albert Jahn, Aristidis Quintiliani de musica libri III, Berlin 1882 beruht. Um den Kontext zu verdeutlichen, zitiere ich etwas mehr als Zwicker, dessen Text erst mit ὡς οἵ τε περὶ τὴν Φοινίκην einsetzt.

καιροῦ φιλορχησταὶ τὰ ἐνόπλια, τήν τε ὀργὴν περιττοί, ἀρειμάνιοι, ὡς οἵ τε περὶ Θρᾴκην καὶ τὸ Κελτικὸν ἅπαν ἔθνος.

ungestümen Gemüt gehorchen, sind im Denkvermögen ungeordnet, lieben, wenn sie berauscht sind, über das rechte Maß hinaus Waffentänze, sind maßlos im Zorn und kriegswütig, wie die Bewohner von Thrakien und das ganze keltische Volk.

Diese Nachricht aus dem zweiten Buch entstammt einem Kapitel, in dem sich Aristeides Quintilianus mit der sittlich-erzieherischen Bedeutung und Funktion von Musik bei diversen Völkern beschäftigt. Anhand von insgesamt acht Beispielen (Opiker, Lukaner, Garamanten, Iberer, Phoiniker, Thraker, Kelten und Griechen) versucht er aufzuzeigen, in welch engem Verhältnis der Charakter eines Volkes und dessen musikalische Kultur stehen.[1397] Dabei unterscheidet er zwischen ἀμουσία, also dem völligen Fehlen einer musikalischen Kultur, und schlechter Musik (κακομουσία). Letztere praktizieren in seinen Augen die Phoiniker und die von diesen abstammenden Karthager, die entsprechend antiker Topik als verweichlicht und luxussüchtig abqualifiziert werden.[1398] Auch die Thraker und Kelten, obgleich sie in ihrer Wesensart das glatte Gegenteil der Punier sind, fallen in diese Kategorie. Wie kaum anders zu erwarten, wird im folgenden dargelegt, daß lediglich bei den Griechen das richtige Verständnis von Musik anzutreffen sei. Die ethnozentrische Perspektive des Aristeides ist mehr als durchsichtig.

Ganz auf dieser Linie liegt auch die Charakterisierung der Bewohner Thrakiens und des ganzen Volks der Kelten (τὸ Κελτικὸν ἅπαν ἔθνος!). Sie werden als vom θυμός (‚Leidenschaft', ‚Wut') beherrschte unverständige Menschen beschrieben, die sich entsprechend ihrer kriegswütigen Natur im Rauschzustand über jedes vernünftige Maß hinaus an Waffentänzen erfreuen. Das sehr traditionelle Bild, das Aristeides hier entwirft, entspricht natürlich nicht den Zuständen seiner eigenen Zeit, sondern einer weit zurückliegenden Vergangenheit. Die genannten Eigenschaften und Praktiken der Thraker und Kelten finden sich bereits in frühen Quellen belegt und gehören bald zum ethnographischen Standardrepertoire der Antike.[1399] Für die keltische Religionsgeschichte ist die Nachricht des Aristeides allerdings von keinem erkennbaren Wert, weswegen mir auch nicht ganz klar ist, warum sie Johannes Zwicker in seine Sammlung aufgenommen hat. Möglicherweise hat ihn die Bezeichnung der Kelten als ἀρειμάνιοι ‚kriegswütig', wörtlich ‚von Ares besessen', dazu veranlaßt.[1400] Oder hat er den unter Alkoholeinfluß praktizierten Waffentänzen[1401] eine rituelle Bedeutung beigemessen? Für diese Annahme gibt es tatsächliche gute Gründe und erst jüngst hat Matthieu Poux in einer detaillierten Studie den Nachweis zu erbringen versucht, daß die Kelten „rites de boisson collectifs effectués en préambule au combat"[1402] kannten. Freilich geben weder die Nachricht des Aristeides noch die anderen einschlägigen Zeugnisse aus der antiken Literatur zu erkennen, daß es sich hierbei um eine religiös motivierte Kriegersitte handelt.

[1397] S. dazu Duysinx, a.a.O. 127 A. 5.

[1398] Vgl. Duysinx, a.a.O. 130 A. 2 mit Angabe zahlreicher Parallelstellen.

[1399] S. dazu das umfangreiche Stellenverzeichnis bei Duysinx, a.a.O. 131 A. 1 (Thraker) und 131 f. A. 2 (Kelten).

[1400] Hat er doch auch Kall. hymn. 4,171–175 [**11 T 1**] und Anth. Pal. 7, 492 [**38 T 1**] berücksichtigt, zwei Dichterzeugnisse, in denen vom ‚keltischen Ares' (Κελτὸν Ἄρηα respektive Κελτῶν Ἄρης) die Rede ist, freilich beide Male in der metaphorischen Bedeutung ‚keltischer Krieg'. Allerdings findet sich die Nachricht des Aristeides nicht im Index (S. 320, s. v. Ἄρης Κελτός) verzeichnet.

[1401] Zu Waffentänzen bei den Kelten vgl. auch die Kommentare zu Liv. 38, 17,3 f. [**36 T 14**] und Sil. Ital. Pun. 3,346–349 [**53 T 1**].

[1402] Matthieu Poux, Festins sacrés, ivresse collective et cultes guerriers en Gaule celtique. Traces littéraires, perspectives archéologiques, in: Verger (2000) 305–335, spez. 319, wo auch nachdrücklich auf das vorliegende Zeugnis des Aristeides verwiesen wird (vgl. auch S. 316).

96. Postumius Rufius Festus Avien(i)us

Die Biographie des lateinischen Dichters Postumius Rufius Festus Avienus[1403] (oder richtiger Avienius[1404]) läßt sich nur in den Grundzügen rekonstruieren. Geboren ist er zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt Anfang des 4. Jh.s n. Chr. im etruskischen *Volsinii*. Einer vom Dichter errichteten Weihinschrift für die Göttin *Nortia* (CIL VI 537 = ILS 2944) ist zu entnehmen, daß er sich einer Abstammung vom stoischen Philosophen Musonius Rufus rühmte. Avienus war jedenfalls vornehmer Herkunft und bekleidete, passend zu seinem familiären Hintergrund, zweimal den Prokonsulat, und zwar zunächst in der Provinz *Africa*, dann in *Achaea*.[1405] Als deklarierter Heide war er ein typischer Vertreter jener paganen stadtrömischen Aristokratie, die sich für die Bewahrung des alten Götterglaubens einsetzte. Auch seine erhaltenen Werke, die allesamt Bearbeitungen älterer griechischer Literaturdenkmäler sind, entsprechen dieser restaurativen Tendenz. Eines seiner Gedichte, die *ora maritima*, haben wir bereits ausführlich kennengelernt (s. dazu die Einführung zu [Rufii Festi Avieni] Periplus Massiliensis [**1**]). Das vermutlich jüngste seiner Werke ist eine freie Übertragung ins Lateinische von Aratos' Φαινόμενα, einem Lehrgedicht aus frühhellenistischer Zeit. Ferner verfaßte Avienus die *descriptio orbis terrae*, eine lateinische Nachdichtung der οἰκουμένης περιήγησις des unter Hadrian schreibenden Dionysios Periegetes (zu ihm s. [**61**]). Diese Bearbeitung, aus der auch das folgende Zeugnis stammt, ist sicher vor der *ora maritima*, vermutlich in den späten 340er Jahren entstanden.[1406] Avienus hat auch in diesem Fall seine Vorlage recht frei in lateinische Hexameter übersetzt und geringfügig erweitert (1393 Verse gegenüber 1186 bei Dionysios).

[1403] Zu seinem Leben und Werk s. Friedrich Marx, Avienus (3.), RE II.2 (1896) 2386–2391, Duval (1971) 593–596, Manfred Fuhrmann, Avienus, KlP I (1979) 788 f., Joachim Gruber, Avienus, LMA I (1980) 1300 f., Jean Soubiran, Aviénus. Les Phénomènes d'Aratos, Paris 1981, 7–39, Kurt Smolak, Postumius Rufius Festus Avienus, in: HLL 5 (1989) § 557, 320–327, Alan Cameron, Avienus or Avienius, ZPE 108 (1995) 252–262, Jochen Küppers, Avienus, DNP II (1997) 370 f.

[1404] Nach den überzeugenden Ausführungen von Cameron, a.a.O. 252–262 ist, wie ich bereits vermerkt habe (Bd. I 16 A. 24), Avienius als die richtige Namensform anzusehen. Freilich ist die Form Avienus in der Forschung so geläufig, daß hier an ihr festgehalten wird.

[1405] Zu den zwei Prokonsulaten vgl die Diskussion bei Soubiran, a.a.O. 14–16.

[1406] Für die relative und absolute Chronologie von Avienus' Werken vgl. die Überlegungen bei Soubiran, a.a.O. 29–34, 39. – Zur *descriptio* s. (neben den Literaturangaben in A. 1403) auch Georg Knaack, Dionysios (Nr. 94), RE V.1 (1903) 915–924, spez. 922 f., Kai Brodersen, Dionysios von Alexandria, Das Lied der Welt, Hildesheim-Zürich-New York 1994, 20.

96 T 1 Avien(i)us *descriptio orbis terrae* 750–757

p. 49 van de Woestijne; vgl. Holder = GGM II 183 f. = Zwicker 102:

750 hic spumosus item ponti liquor explicat aestum,
et brevis e pelago vertex subit. hic chorus ingens
feminei coetus pulchri colit orgia Bacchi:
producit noctem ludus sacer, aera pulsant
vocibus, et crebris late sola calcibus urgent.
755 non sic Absynthi prope flumina Thraces et almae
Bistonides; non, qua celeri ruit agmine Ganges,
Indorum populi stata curant festa Lyaeo.

Auch hier entfaltet das schäumende Meer seine Wogen, und eine kleine Anhöhe erhebt sich aus dem Meer. Hier kommt ein großer Reigen von Frauen zusammen und feiert die Mysterien des vortrefflichen Bacchus: Das heilige Schauspiel zieht sich bis in die Nacht, die Luft vibriert von den Rufen, und der Erdboden bebt weithin von den zahlreichen Tritten. Nicht feiern so nahe den Fluten des Absynthos Thrakerinnen und wohltätige Bistonidinnen, nicht feiern so indische Völker, an denen der Ganges schnell vorbeiströmt, die Feste für Lyaeus [= Bacchus].

Zu dieser Stelle wurde das wesentliche bereits im Kommentar zu Dionysios Periegetes (orbis descriptio 570–579 [**61 T 1**]), der Vorlage des Avienus, gesagt. Für die religionshistorische Auswertung ist der Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**20 T 7**]) zu konsultieren. Man vergleiche ferner die andere lateinische Nachdichtung der οἰκουμένης περιήγησις durch den Grammatiker Priscianus (periegesis 585–587 [**136 T 1**]), den Kommentar des Eustathios zu Dionysios Periegetes (in Dionysium Periegeten 566 [**164 T 4**]) und die unter dem Namen des Nikephoros Blemmydes publizierte griechische Prosaparaphrase (γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619 [**171 T 1**]). Kurz besprochen sei hier nur ein kleines textkritisches Problem. Der V. 755 lautet in der handschriftlichen Überlieferung *non sic Absynthi prope flumina Thraces et almae*. Da im griechischen Original οὐχ οὕτω Θρήϊκος ἐπ᾽ ἠόσιν Ἀψύνθοιο (V. 575) steht, hat man *Thraces et almae* zu *Thracis* [*et*] *al*⟨*u*⟩*m*⟨*n*⟩*ae* emendiert.[1407] Diese an sich naheliegende Konjektur ist jedoch abzulehnen, wie Paul van de Woestijne in seiner jüngeren Edition der *descriptio orbis terrae* deutlich gemacht hat.[1408] Einige der Handschriften des Dionysios haben nämlich anstelle von Θρήϊκος die Lesart Θρήικες. Letztere Form dürfte auch Avienus in seiner Vorlage gelesen und dementsprechend übersetzt haben, weswegen am überlieferten lateinischen Text festzuhalten ist.

[1407] So etwa Alfred Holder, Rufi Festi Avieni carmina, Innsbruck 1887, 115, der hier einem alten Vorschlag von Johannes Schrader folgt. Diese Textverbesserung haben auch Carl Müller, GGM II 184 und Zwicker 102 übernommen.

[1408] Paul van de Woestijne, La *descriptio orbis terrae* d'Avienus. Édition critique, Brugge 1961, 85.

97. Sextus Aurelius Victor

Sextus Aurelius Victor[1409], geboren um 320 n. Chr. vermutlich in der *provincia Africa* und gestorben um 390 n. Chr., verfaßte zwischen 358 und 360 die *Caesares* (oder *de Caesaribus*). Diese Geschichte der römischen Kaiser von Augustus bis Constantius II. gehört dem im 4. Jh. sehr beliebten Genre der Breviarienliteratur an. In diesen kurz gefaßten Darstellungen wurde das allernötigste Geschichtswissen vermittelt, wie es unter anderem für bestimmte Posten in der Reichsverwaltung notwendig war. Aurelius Victor ist der erste Vertreter dieser Gattung, ihm folgen dann etwa zehn Jahre später die Abrisse von Eutropius und Festus [**103**].

97 T 1 Sextus Aurelius Victor *lib. de Caes.* 4,2

p. 81,19–21 Pichlmayr = Zwicker 100:

denique bonis auctoribus compressa per eum vitia ac per Galliam Drysadarum[1410] famosae superstitiones.

Schließlich wurden, dank seiner guten Berater, Übel von ihm unterdrückt, wie die berüchtigten abergläubischen Bräuche der *Drysadae* (= Druiden) in Gallien.

Vorliegende Stelle entstammt der Biographie des Kaisers Claudius, von welchem Aurelius Victor ein relativ negatives Bild zeichnet. Allerdings wurden dennoch unter seiner Regierung viele positive Veränderungen vorgenommen, da er den Empfehlungen seiner Berater Folge leistete. Als Erfolg wird die Bekämpfung von Lastern (*compressa ... vitia*) verbucht, womit auf eine Reihe von Maßnahmen angespielt wird, wie z. B. gegen Ausschreitungen im Theater, Wucherei bei den Anwälten oder unsittliche Verhältnisse zwischen Frauen und Sklaven.[1411] Speziell hervorgehoben wird das Vorgehen gegen die „berüchtigten abergläubischen Bräuche der Druiden in Gallien" (*per Galliam Drysadarum famosae superstitiones*). Diese Stelle bestätigt damit das Zeugnis von Suetonius, wonach Claudius den Kult der Druiden bei den Galliern mit seiner schrecklichen Unmenschlichkeit, der unter Augustus nur den römischen Bürgern verboten war, völlig abschaffte.[1412] Von einer Beseitigung der Druiden unter dem Prinzipat des Kaisers Tiberius weiß hingegen Plinius (nat. hist. 30, 13 [**48 T 20**]: *Tiberii Caesaris principatus sustulit druidas*) zu berichten. In der Forschung wurde gelegentlich

[1409] Für ausführlichere Information s. Duval (1971) 581–583, Manfred Fuhrmann, Victor (7.), KlP V (1979) 1259–1262, Harold W. Bird, Liber de Caesaribus of Sextus Aurelius Victor translated with a introdruction and commentary by, Liverpool 1994, Peter Lebrecht Schmidt, Sex. Aurelius Victor, in: HLL 5 (1989) § 537, 198–201, Kirsten Gross-Albenhausen – Manfred Fuhrmann, Sextus Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser (*liber de Caesaribus*), Darmstadt 1997, spez. 151–172 und 299–303 (Literaturhinweise).

[1410] So die Form in einem Teil der Hss. (neben *Drysudarum*), die in den jüngeren Texteditionen zu Recht beibehalten wurde. Auch Amm. Marc. 15, 9,4–8 [**111 T 1**] spricht von *drysidae*.

[1411] S. dazu die Erläuterungen von Kirsten Gross-Albenhausen – Manfred Fuhrmann, Sextus Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser (*liber de Caesaribus*), Darmstadt 1997, 183.

[1412] Suet. Claud. 25,5 [**58 T 5**]: *druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit*; ...

vermutet, daß eine der beiden Angaben unzutreffend sei. Wie ich im Kommentar zu den zwei besagten Stellen bereits ausgeführt habe, halte ich es hingegen für wahrscheinlich, daß sowohl unter Tiberius als auch unter Claudius Schritte gegen das Druidentum unternommen wurden. Aber auch wenn man in dieser Meinung eine andere Position einnimmt und nur die von Suetonius bezeugte Verfolgung unter Claudius gelten läßt, sollte man dem vorliegenden Testimonium keinen eigenen zusätzlichen Zeugniswert beimessen. Es gilt nämlich als erwiesen, daß Aurelius Victor für seine Darstellung des 1. Jh.s n. Chr. letztendlich auf Suetonius beruht, wenngleich ihm dessen Kaiserbiographien wahrscheinlich nicht direkt, sondern nur über eine Mittelquelle (die sog. Enmannsche Kaisergeschichte?) bekannt gewesen sind.[1413] Folglich dürfte die vorliegende Information auf Suetonius' Claudiusvita zurückgehen.

[1413] Zur Quellenfrage s. ausführlicher Harold W. Bird, The Sources of *De Caesaribus*, CQ 31 (1981) 457–463 und Kirsten Gross-Albenhausen, in: Gross-Albenhausen – Fuhrmann, a.a.O. 157–159.

98. Liber de viris illustribus urbis Romae

Seit der editio princeps aus dem Jahr 1579 sind mit dem Namen des Sextus Aurelius Victor [**97**] vier kleinere historische Schriften verknüpft. Die sogenannte *origo gentis Romanae*, *de viris illustribus urbis Romae*, die *historiae abbreviatae* oder *Caesares* und schließlich die sogenannte *epitome de Caesaribus*. Von diesen stammen aber nur die *Caesares* von Aurelius Victor, die anderen drei Schriften haben anonyme Verfasser. Der *liber de viris illustribus urbis Romae* ist eine Sammlung von 86 kurzen Biographien römischer Könige und historischer Persönlichkeiten der republikanischen Zeit (darunter auch Frauen und Nichtrömer). Genau genommen handelt es sich hierbei jedoch nicht um ein biographisches Werk, sondern um einen nach Personen geordneten Abriß der römischen Geschichte bis auf Augustus. Auf die mit dem *liber* verbundenen und umstrittenen Fragen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur soviel gesagt, daß eine zeitliche Einordnung in die zweite Hälfte des 4. Jh.s oder an den Beginn des 5. Jh.s. sehr viel Wahrscheinlichkeit besitzt.[1414] Beim *liber de viris illustribus* dürfte es sich wohl um die Epitome eines unbekannten Werkes handeln, welches auch vorlivianische Überlieferung enthielt.

98 T 1 liber de viris illustribus urbis Romae 23,8

p. 40,4–7 Pichlmayr = Zwicker 98 f.:

victores Galli urbem intraverunt, ubi nobilissimos senum in curulibus et honorum insignibus primo ut deos venerati, deinde ut homines despicati interfecere.

Die siegreichen Gallier betraten die Stadt, wo sie die Vornehmsten der Senatoren in den kurulischen Sesseln mit den Standesabzeichen zuerst wie Götter verehrten und dann wie verachtete Menschen töteten.

Diese Stelle stammt aus der Biographie des Camillus und findet seine nächste Parallele im Bericht des Florus (1, 7 = 1, 13,14 [**64 T 2**]), auf den hier verwiesen sei.[1415]

[1414] So Michael M. Sage, The *de viris illustribus*: authorship and date, Hermes 108 (1980) 83–100 gegen Lorenzo Braccesi, Introduzione al *De viris illustribus*, Bologna 1973, s. auch die Einführungen von Jean-Claude Richard, Pseudo-Aurélius Victor, Les origines du peuple romain (Les Belles Lettres), Paris 1983, 7–71 und Kirsten Gross-Albenhausen, in: Sextus Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser (liber de Caesaribus), Darmstadt 1997, 151–172, ferner Duval (1971) 584 f. und Manfred Fuhrmann, Victor (7.), KlP V (1979) 1259–1262.

[1415] Florus wiederum wird wortwörtlich von Iordan. Romana 135 [**141 T 3**]) zitiert. Weitere Belege für dieses Ereignis bei Livius (5, 41,8–10 [**36 T 3**]), Ovid. fast. 6,363 f., Val. Max. 3, 2,7 [**39 T 5**], Plut. Cam. 22,5–7 [**59 T 10**].

98 T 2 liber de viris illustribus urbis Romae 55,2

p. 55,24–27 Pichlmayr:

his facile victis inter captivos uxor regis Orgiagontis centurioni cuidam in custodiam data; a quo vi stuprata de iniuria tacuit et post impetrata redemptione marito adulterum interficiendum tradidit.

Nach einem leichten Sieg über diese [= Galater] war unter den Gefangenen auch die Frau des Königs Orgiagon einem Zenturio zur Überwachung übergeben worden. Als sie von diesem gewaltsam geschändet wurde, schwieg sie über das Unrecht, und nachdem sie ihren Freikauf erreicht hatte, übergab sie den Ehebrecher ihrem Mann, daß er jenen töte.

Diese Stelle ist ein weiterer Beleg für die berühmte Geschichte von Chiomara, der Frau des galatischen Tetrarchen Ortiagon, wie sie uns erstmals von Polybios (21, 38,1–6 = Plut. Mul. virt. 22 [**16 T 12**]) berichtet wird. Von diesem hängt wiederum Livius (38, 24 [**36 T 16**]) ab, in dessen Tradition auch der Verfasser von *de viris illustribus* steht[1416], was aus der verderbten Namensform *Orgiagontis* (statt richtig *Ortiagontis*) und der fehlenden Benennung von dessen Gattin Chiomara zu schließen ist.[1417] In der vorliegenden, stark gekürzten Version wird der Zenturio nur getötet, es fehlt also das für unsere Fragestellung entscheidende Element des Kopfabhackens.

98 T 3 [?] liber de viris illustribus urbis Romae 59,2

p. 57,31 – 58,3 Pichlmayr:

eo die Numantinis forte sollemni nuptum filias locabant; et unam speciosam duobus competentibus pater puellae condicionem tulit, ut ei illa nuberet, qui hostis dexteram attulisset.

Zufällig an diesem Tag verheirateten sie bei den Numantinern die Töchter feierlich. Weil sich zwei Männer um eine sehr hübsche bewarben, machte es der Vater des Mädchens zur Bedingung, daß er sie demjenigen zur Frau geben werde, der die rechte Hand eines Feindes herbeibringen würde.

Diese Anekdote steht in der Biographie des C. Hostilius Mancinus, der als Konsul im Jahre 137 n. Chr. die Provinz *Hispania citerior* und den Krieg gegen *Numantia* übernahm.[1418] Das Unternehmen endete bekanntlich mit einer für Rom höchst schmachvollen Kapitulation und dem Abschluß eines (später verworfenen) Friedensvertrages, demzufolge die Römer ihre Waffen abliefern und die numantinische Unabhängigkeit anerkennen mußten.[1419] Bevor es jedoch dazu kam, soll sich nach Ausweis der sonstigen Überlieferung folgendes zugetragen haben: Hostilius ließ – aufgrund des falschen Gerüchts, die *Cantabri* und die *Vaccaei* würden zum Entsatz von *Numantia* heranrücken – seine Truppen nächtens heimlich aus dem römischen Lager vor der Stadt abrücken. Den Feinden blieb der Abzug jedoch nicht verborgen, sie setzten zur Verfolgung an und brachten den Römern empfindliche Verluste bei. In Zusammenhang mit diesem Ereignis bringt der *auctor* des *liber de viris illustribus* die vorliegende, nur bei ihm bezeugte Nachricht. Im unmittelbaren Anschluß daran heißt es nämlich von den zwei numantinischen Brautwerbern, daß sie beim Verlassen der Stadt den in fluchtähnlicher Eile erfolgenden Abzug der Römer bemerkten und den Ihren meldeten.[1420] In der althistorischen Forschung hat man diese Begebenheit als Anekdote ohne Anspruch auf historische

[1416] Wie auch Val. Max. 6, 1, ext. 2 [**39 T 6**] und Flor. 1, 27 = 2, 11,6 [**64 T 4**].

[1417] S. dazu Stadter (1965) 108 f.

[1418] Der Verfasser des *liber de viris illustribus* 59,1 legt C. Hostilius Mancinus fälschlicherweise das *praenomen* Aulus bei und bezeichnet ihn unzutrefffend als *praetor*.

[1419] Ausführlich zu den historischen Ereignissen Friedrich Münzer, Hostilius (18.), RE VIII.2 (1913) 2508–2511, Simon (1962) 145–149.

[1420] de vir. ill. 59,3: *profecti iuvenes abscessum Romanorum in modum fugae properantium cognoscunt*, *rem ad suos referunt*.

Glaubwürdigkeit betrachtet.[1421] Positiver fiel dagegen das Urteil in der religionshistorischen Sekundärliteratur aus. So wurde die Stelle als Zeugnis für das – literarisch und archäologisch auch sonst für Iberien belegte – Kriegerritual des Handabhackens gewertet.[1422] Ferner hat Gabriel Sopeña Genzor vorsichtig die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß der Erwerb der Feindeshand Bestandteil eines Initiationsritus war.[1423] Noch weiter ging schließlich Manuel Salinas de Frías, der das hier beschriebene Hochzeitsfest in den Sommer datierte und mit dem rund um den 1. August gefeierten irischen *Lugnasad* in Beziehung setzte, da bei diesem inselkeltischen Jahreskreisfest die Väter ihre Töchter zu verloben pflegten.[1424] Für den spanischen Forscher „podemos con cierta verosimilitud pensar que el hecho novelesco narrado por nuestra fuente acerca de las bodas numantinas acaecía hacia el verano y que, probablemente, constituye la única referencia de que disponemos acerca de una fiesta del calendario céltico estrechamente vinculada al culto de Lug cuya constancia tengamos en la Península Ibérica."[1425] Angesichts der durchaus berechtigten Zweifel an der Historizität der Anekdote stehen m. E. derartige Überlegungen auf recht tönernen Füßen.

[1421] So etwa Heinrich Nissen, Der Caudinische Friede, RhM 25 (1870) 1–65, spez. 57, der die Erzählung als „von historischer Wahrheit wohl [...] weit entfernt" erachtet. Zustimmend Simon (1962) 146 A. 9. – Auch für Münzer, a.a.O. 2509 ist der Bericht in *de viris illustribus* „romanhaft ausgeschmückt".

[1422] Erstmals bezeugt bei Diod. 13, 57,3 [**29 T 3**] (s. dort ausführlicher auch zur archäologischen Evidenz), vgl. ferner Strab. Geogr. 3, 3,6 [**37 T 1**] und Flor. 1, 34 = 2, 18,3 f. [**64 T 7**]. Auf die vorliegende Stelle aus *de viris illustribus* verweisen García Quintela (1992) 350 + A. 62, Sopeña Genzor (1995) 94 + A. 3, Marco Simón (1998) 116 f. + A. 33.

[1423] Sopeña Genzor (1995) 113: „„... la referencia de Sexto Aurelio Victor acerca de la presentación de la mano diestra de un enemigo como condición para verificar el matrimonio (*De uiris illustribus Vrbis Romae*, LIX) parecería quizá permitir sospechar, si bien con las reservas debidas, acerca de una iniciación cumplida." Vgl. auch Sopeña Genzor [2005] 370 f. – Nicht uninteressant sind in diesem Kontext die Bemerkungen bei Rind (1996) 40: „Kopfjagden werden häufig vor Heiraten veranstaltet, weil der Mann, der nun Kinder zeugen will, vorher getötet haben muß. Sehr oft sind solche rituellen Tötungen mit Initiationsriten, d.h. ritueller Einführung der Jugendlichen in den Kreis der Männer bzw. Frauen, verbunden."

[1424] Salinas de Frías (1984/85) 94 f.

[1425] Salinas de Frías (1984/85) 95. – Zustimmung gefunden hat diese Deutung bei Sopeña Genzor (1995) 56 f., 71, Sopeña Genzor [2005] 371.

99. Oreibasios

Oreibasios[1426], geboren in Pergamon um 325, gestorben um 400 n. Chr., war Leibarzt des Caesar und späteren Augustus Iulianus. Auf dessen Wunsch erstellte er ein 70 Bücher umfassendes Kompendium der gesamten Heilkunde (ἰατρικαὶ συναγωγαί), für das er neben Galenos auch zahlreiche nicht mehr erhaltene griechische Ärzte epitomierte. Hiervon ist ungefähr ein Drittel überliefert. Außerdem verfaßte Oreibasios einen Abriß dieses Hauptwerkes in Handbuchformat für seinen Sohn Eustathios in neun Büchern (σύνοψις πρὸς Εὐστάθιον τὸν υἱόν) sowie eine vier Bücher umfassende Sammlung von leicht beschaffbaren Heilmitteln (πρὸς Εὐνάπιον, die zur Gattung der εὐπόριστα gehört).

99 T 1 [F ?] Oreibasios ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10

II p. 39,1 ff. Bussemaker – Daremberg = Corpus Medicorum Graecorum VI 1,2 p. 50,15 f. Raeder = Zwicker 100:

τὰ γοῦν νήπια τοῖς μὲν βαρβάροις ἔθος ἐστίν, ὡς πυνθάνομαι, καὶ καθιέναι συνεχῶς εἰς τὸ ψυχρόν, ...

Es ist Sitte bei den Barbaren, wie ich höre, die Kinder unablässig der Kälte auszusetzen.

Vorliegende Stelle aus dem Hauptwerk des Arztes, welches er zumindest teilweise in Gallien verfaßte,[1427] ist ein weiteres Testimonium für die Sitte der Barbaren, ihre Kinder der Kälte auszusetzen. Oreibasios könnte aus eigener Erfahrung berichten oder auf Galenos (de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]) basieren, der ebenfalls darüber schreibt. Bei beiden Autoren erfährt der Brauch eine medizinische Auslegung als Methode zur Abhärtung von frühester Kindheit an. Bei Galenos allerdings wird die Sitte den Germanen zugeschrieben und konkreter vom Eintauchen ins kalte Wasser (βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ) gesprochen, während hier nur allgemein von Barbaren und vom Aussetzen in die Kälte (καθιέναι ... εἰς τὸ ψυχρόν) die Rede ist. Ähnliches berichtet bereits Aristoteles (pol. 7, 15,2 p. 1336a [**5 T 3**]), der darin auch nur eine Maßnahme zur Abhärtung der Kinder sieht. An allen drei Stellen fehlt der sonst mit dieser Wassertaufe verbundene Gedanke der Erprobung der Abkunft,[1428] fehlt auch die Nennung des Rheins und damit auch der mögliche religiöse Bezug.[1429]

[1426] Zu Oreibasios' Leben und Werk s. Heinrich Otto Schröder, Oreibasios, RE S VII (1940) 797–812, Lesky (1971) 999, Duval (1971) 577–579, Fridolf Kudlien, Or(e)ibasios, KlP IV (1979) 334 f., José Miguel Alonso-Núñez – Klaus-Dietrich Fischer, Oreibasios, LMA VI (1993) 1445 f., Alain Touwaide, Oreibasios, DNP IX (2000) 15 f.

[1427] So Duval (1971) 576; Zwicker 100 datiert die Abfassung: „ca. 361 scripsit"

[1428] S. dazu Opelt (1984/85) 69.

[1429] S. dazu ausführlich den Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**].

100. Flavius Claudius Iulianus

Es ist hier nicht der Platz, das für antike Verhältnisse sehr gut dokumentierte Leben des Kaisers Iulianus ausführlich darzustellen.[1430] Einige wesentliche Eckdaten mögen genügen: Geboren ist Iulianus wahrscheinlich im Mai/Juni 331 in Konstantinopel als Sohn des Iulius Constantius, eines Halbbruders von Kaiser Constantinus I., und der Basilina, die wenige Monate nach seiner Geburt verstarb. Er und sein älterer Halbbruder Gallus entgingen dem Blutbad der Soldaten, dem ein halbes Jahr nach Constantinus' Tod (337) sein Vater und mehrere Verwandte zum Opfer fielen. Zunächst nahm der arianische Bischof Eusebios von Nikomedeia sich des Waisen an, dann bekam er in Konstantinopel den hochgebildeten gotischen Eunuchen Mardonios zum Erzieher, der ihn mit der griechischen Sprache und Literatur vertraut machte. Um 345 (oder bereits 342)[1431] mußte Iulianus gemeinsam mit Gallus auf Geheiß seines Cousins, des Kaisers Constantius II., in die kaiserliche Domäne Macellum in Kappadokien übersiedeln, wo er eine christliche Erziehung erhielt und auch als Lektor im Gottesdienst fungierte. Als Gallus 351 von Constantius zum Caesar ernannt wurde, verließ Iulianus das Macellum und verbrachte die nächsten Jahre mit Studien in Konstantinopel, Pergamon, Ephesos (dort lernte er den Neuplatoniker Maximos kennen) und Nikomedeia. Nach der Hinrichtung des Gallus (Ende 354) wurde Iulianus von Constantius nach Mailand befohlen, wo er bis Juli 355 blieb, dann aber in Athen seine philosophische Ausbildung fortsetzen konnte. Am 6. November 355 erfolgte die Erhebung zum Caesar durch Constantius, der ihm auch seine jüngste Schwester Helena vermählte. Iulianus war in den nächsten Jahren (356–360) damit beschäftigt, im von Germaneneinfällen schwer heimgesuchten Gallien die Ordnung wiederherzustellen. Dank seines rastlosen Einsatzes erledigte er diese Aufgabe mit Erfolg und konnte über die Franken wie die Alamannen entscheidende Siege erringen. Als Constantius für seinen Perserkrieg Truppenkontingente aus Gallien abziehen wollte, meuterten diese Einheiten und proklamierten Iulianus in Paris zum Augustus (Februar/März 360). Zum bereits angebahnten Kampf zwischen den Cousins kam es nicht, da Constantius am 3. November 361 verstarb. Als Alleinherrscher gab sich Iulianus nun auch in der Öffentlichkeit als Anhänger der alten Religion zu erkennen, die er im Laufe seiner kurzen Regierung durch zahlreiche Edikte zu fördern trachtete und grundlegend erneuern wollte. Andere Maßnahmen waren direkt gegen die Christen gerichtet, wie das Rhetorenedikt (362), das diese vom höheren Lehramt ausschloß. Iulianus' Restitutionspolitik war freilich kein Erfolg beschieden, sie führte zu heftigen religiösen Spannungen und brachte ihm die unversöhnliche Feindschaft der Christen ein, die ihn bald nach seinem frühen Tod mit dem stehenden Beinamen Apostata (‚der Abtrünnige') bedachten. Der Kaiser starb auf seinem Feldzug gegen die Sasaniden am 26. Juni 363 an den Folgen einer Speerwunde, die er sich bei einem Gefecht bei Maranga am Tigris zugezogen hatte. Auch als Literat war Iulianus ausgesprochen produktiv, wo-

[1430] S. dazu die Lexikonartikel von Emil von Borries, Iulianos (26.), RE X.1 (1918) 26–91, Rudolf Hanslik, Iulianus (5.), KlP II (1979) 1515–1518, Richard Klein, Julianus (1.) Apostata, LMA V (1991) 801 f., Klaus Rosen, Iulianus [11], DNP VI (1999) 11–14. – Von den zahlreichen monographischen Darstellungen seien nur einige wenige genannt: Joseph Bidez, Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt, Hamburg 1956, Glen Warren Bowersock, Julian the Apostate, Cambridge/Mass. 1978, Richard Klein (Hg.), Julian der Abtrünnige (= WdF 509), Darmstadt 1978, Klaus Bringmann, Kaiser Julian (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2004, Klaus Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006.

[1431] Die Chronologie der Jugendjahre ist in der Forschung umstritten, s. dazu die kontroversen Positionen bei Bringmann, a.a.O. 25, 206 A. 28 und Rosen, a.a.O. 83, 470 A. 24.

von eine Vielzahl nur zum Teil erhaltener Schriften in griechischer Sprache zeugen. Er verfaßte Reden panegyrischen, philosophischen und theologischen Inhalts, eine drei Bücher umfassende Invektive gegen die Christen, Satiren und zahlreiche Briefe. Hierauf braucht nicht näher eingegangen zu werden, lediglich die für unsere Fragestellung relevanten Werke werden in jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt.

100 T 1 [?] **Iulianus** *orat.* 2, 25, 81 d – 82 a

I.1 p. 156 Bidez; vgl. I p. 104,23–105,3 Hertlein = Zwicker 102:

ὑπάρχειν δέ φασι καὶ Κελτοῖς ποταμὸν ἀδέκαστον κριτὴν τῶν ἐγγόνων, καὶ οὐ πείθουσιν αὐτὸν οὔτε αἱ μητέρες ὀδυρόμεναι συγκαλύπτειν αὐτὰ καὶ ἀποκρύπτειν τὴν ἁμαρτάδα οὔτε οἱ πατέρες ὑπὲρ τῶν γαμετῶν καὶ τῶν ἐγγόνων ἐπὶ τῇ κρίσει δειμαίνοντες, ἀτρεκὴς δέ ἐστι καὶ ἀψευδὴς κριτής.

Es soll bei den Kelten einen Fluß geben, der ein unbestechlicher Richter der Nachkommen ist: Diesen erweichen weder die klagenden Mütter, bei ihnen das Vergehen zu verhüllen und zu verbergen, noch die Väter, die wegen des Urteils um Gattinnen und Nachkommen bangen, denn er ist ein zuverlässiger und untrüglicher Richter.

Diese Stelle stammt aus Iulianus' zweitem Panegyricus auf Kaiser Constantius II., der den Titel *Über die Taten des Herrschers oder Über die Königsherrschaft* (περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας) trägt.[1432] In dieser Lobrede auf seinen Cousin entwirft der Caesar Iulianus eine Art Fürstenspiegel des idealen Herrschers im Sinne Platons. Die geforderten Regierungsgrundsätze widersprechen freilich deutlich dem Bild, welches die zeitgenössischen Quellen von Constantius entworfen haben, sodaß nicht unberechtigte Zweifel daran bestehen, ob diese für den Kaiser wenig schmeichelhafte Rede ihrem Adressaten je überreicht worden ist.[1433] Hinsichtlich der Datierung des Werkes besteht kein Konsens in der Forschung. Die chronologischen Einordnungen bewegen sich zwischen den Extrempolen Ende 356 und Ende 359, wobei mir der Ansatz in das Winterhalbjahr 358/359 am plausibelsten erscheint.[1434] Jedenfalls besitzen wir mit der vorliegenden Nachricht das erste (zumindest einigermaßen genau) datierbare Zeugnis, das den Kelten explizit den Brauch zuschreibt, die Echtbürtigkeit der neugeborenen Kinder in einem Fluß zu testen. Von diesem Wasserordal berichten noch zahlreiche andere spätgriechische und byzantinische Autoren, deren Zeugnisse als eigene Testimonia in meine Sammlung aufgenommen und in den jeweiligen Kommentaren noch ausführlicher besprochen sind. Hier möchte ich lediglich die Parallelevidenz zusammenfassend und in aller Kürze vorstellen, bevor ich mich den modernen Deutungen dieser in mehrfacher Hinsicht problematischen Überlieferung zuwende.

Betont sei vorweg, daß wir über Zeugnisse für diesen Legitimitätstest verfügen, deren chronologische Einordnung umstritten, wenn nicht gar unmöglich ist. Besonders problematisch ist in dieser Hinsicht ein Epigramm aus der Anthologia Palatina (9, 125 [**101 T 1**]), das mit seinen elf Hexametern die umfangreichste und rührseligste Schilderung des keltischen Brauches liefert. Zu Unrecht wird es immer wieder in die Zeit um 200 v. Chr. datiert und folglich als ältester Beleg für diese Usance zitiert. Freilich kann dieses Gedicht – das vielleicht kein Epigramm im eigentlichen Sinn, sondern ein Fragment aus einem heute verlorenen Versepos ist – aus sprachlichen und metrischen Gründen frühestens im 4. Jh. n. Chr. entstanden sein. Ob es noch vor oder erst nach Iulianus' zweitem Panegyricus auf Constantius verfaßt wurde, läßt sich m. E. nicht ent-

[1432] Zu dieser Rede s. Emil von Borries, Iulianos (26.), RE X.1 (1918), 26–91, spez. 68, Joseph Bidez, Kaiser Julian. Der Untergang der heidnischen Welt, Hamburg 1956, 115, Klaus Bringmann, Kaiser Julian (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2004, 49–51, Klaus Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart 2006, 168–170.

[1433] So mit guten Argumenten Bringmann, a.a.O. 50 f.

[1434] So Joseph Bidez, L'empereur Julien. Œuvres complètes, I.1. Discours de Julien César (Les Belles Lettres), Paris 1932, 108 (vgl. Bidez, Kaiser Julian a.a.O. 115), Glen Warren Bowersock, Julian the Apostate, London 1978, 43 + A. 10, Opelt (1984/85) 64 + A. 3, Bringmann, a.a.O. 49, 210 A. 29. – Anders noch von Borries, a.a.O. 68 (Winter 356/357 oder Frühling 357), Duval (1971) 574 (357). – Nicht zu überzeugen vermag mich Florin Cruta, Atticism, Homer, Neoplatonism, and *Fürstenspiegel*: Julian's Second Panegyric on Constantius, GRBS 36 (1995) 177–211, spez. 196, 210 und Florin Cruta, Kaiserliche Lobrede und Politisches Programm: Die Dritte Rede des Julianus Caesars [sic!], Eranos 95 (1997) 39–56, spez. 53, der die Entstehung der Rede in die Zeit zwischen Mitte März 359 und Oktober 359 setzen möchte.

scheiden.[1435] Völlig unsicher ist die Datierung der Nachricht beim sog. Paradoxographus Vaticanus (nr. 17 = p. 336 Giannini [**77 T 1**]), der im übrigen den Vaterschaftstest im Rhein den Γερμανοί und nicht wie sonst üblich den Κελτοί zuschreibt – zu dieser Divergenz gleich später. Paradoxographus Vaticanus ist die heute übliche Bezeichnung eines anonymen Kompilators einer Mirabiliensammlung, der zwar von einigen Forschern ins 2. Jh. n. Chr. gesetzt wird, sich aber zeitlich kaum so zuversichtlich fixieren läßt und durchaus auch erst in byzantinischer Zeit geschrieben haben kann.[1436] Keinerlei Datierungsprobleme bereitet der lateinische Dichter Lucanus, in dessen *Pharsalia* Ilona Opelt eine Anspielung auf das Wasserordal im Rhein entdeckt zu haben glaubte. Wie ich bereits dargelegt habe, entbehrt diese Deutung jeglicher Grundlage, weswegen die Verse des Lucanus als Beleg auszuscheiden haben.[1437]

Wenn wir von den in ihrer Datierung unsicheren Zeugnissen in der Anthologia und beim Paradoxographus absehen, dann ist Iulianus der erste Autor, der ausdrücklich von einer Erprobung der Vaterschaft in einem Fluß (bei den Kelten) spricht. Zwar berichtet bereits sieben Jahrhunderte vor ihm Aristoteles (pol. 7, 15,2 p. 1336a [**5 T 3**]) über die Eigenart einiger Barbaren wie der Kelten, ihre Neugeborenen in einen kalten Fluß zu tauchen, allerdings sieht der Philosoph darin nur eine Methode zur Abhärtung der Kinder.[1438] Diese Deutung findet sich dann auch bei Medizinern der mittleren und hohen Kaiserzeit. So erwähnt der Arzt Soranos (1. Hälfte 2. Jh. n. Chr.), daß die meisten der Barbaren, wie die Germanen und Skythen, sowie auch einige von den Griechen das Kind gleich nach der Geburt zwecks Abhärtung in kaltes Wasser tauchen, damit dasjenige, welches die Abkühlung nicht verträgt, sondern blaß wird oder in Krämpfe verfällt, als der Aufzucht nicht wert zugrundegeht.[1439] Ganz ähnlich vermerkt wenig Jahrzehnte später Galenos in seiner Schrift *Über Gesundheit*: „Denn wer von den bei uns lebenden Menschen würde es über sich bringen, das Kind gleich nach der Geburt noch warm zum strömenden Fluß zu tragen und dort, wie es von den Germanen heißt, gleich die Probe auf seine Naturanlage zu machen sowie den Körper zu stärken, indem man es wie glühendes Eisen ins kalte Wasser taucht?“[1440] Annähernd zeitgleich mit Iulianus berichtet noch dessen Leibarzt Oreibasios von der Sitte der Barbaren, die Kinder fortwährend der Kälte auszusetzen, ohne allerdings ein konkretes Volk oder das Eintauchen in Flußwasser zu nennen.[1441] Bei all diesen Autoren ist lediglich von einer medizinisch-therapeutischen Maßnahme die Rede, hingegen fehlt der Gedanke, daß mit dem Eintauchen in das Flußwasser die rechtmäßige Herkunft des Kindes erprobt werden soll.

Diese Vorstellung ist, wie schon mehrfach betont, erstmals bei Iulianus bezeugt. Sie muß freilich damals als solche bereits bekannt gewesen sein, andernfalls wäre die knappe Andeutung im Panegyricus wohl nicht verstanden worden.[1442] Genauer ist die Beschreibung in einem Iulianus zugewiesenen, aber wahrscheinlich pseudoepigraphischen Brief: „Der Rhein tut den Kelten keineswegs Unrecht, der mit seinen Wirbeln die Bastarde unter Wasser schickt, als gebührender Rächer einer ehebrüchigen Gattin. Diejenigen

[1435] S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 1**].

[1436] Zur problematischen zeitlichen Einordnung vgl. auch die einführenden Worte zum Paradoxographus Vaticanus [**77**].

[1437] Lucan. 4,694–699 [**45 T 4**]: *hac igitur regis trepidat iam Curio fama/ et quod Caesareis numquam devota iuventus/ illa nimis castris nec Rheni miles in undis/ exploratus erat, Corfini captus in arce,/ infidusque novis ducibus dubiusque priori/ fas utrumque putat*. S. den Kommentar zu dieser Stelle, wo die Deutung der Worte *nec Rheni miles in undis exploratus erat* durch Opelt (1984/85) 71–73 referiert und zurückgewiesen wird. Ablehnend äußert sich jetzt auch Lentano [2006] 110 A. 5.

[1438] Arist. pol. 7, 15,2 p. 1336a [**5 T 3**]: συμφέρει δ᾽ εὐθὺς καὶ πρὸς τὰ ψύχη συνεθίζειν ἐκ μικρῶν παίδων· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς πράξεις εὐχρηστότατον. διὸ παρὰ πολλοῖς ἐστι τῶν βαρβάρων ἔθος τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γιγνόμενα ψυχρόν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς. – Die jüngst zu dieser Stelle von Lajoye [2008] 50 vorgetragene Deutung ist völlig verfehlt, wie ich in meiner Besprechung des Buches bereits dargelegt habe: Andreas Hofeneder, Keltische Forschungen 4 (2009) 265.

[1439] Soran. gynaec. 2, 12: μετὰ δὲ τὴν ὀμφαλοτομίαν οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ὡς οἱ Γερμανοὶ καὶ Σκύθαι, τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἰς ψυχρὸν ὕδωρ καθιᾶσαι τὸ βρέφος στερεοποιήσεως χάριν καὶ ⟨τοῦ⟩ τὸ μὴ φέρον τὴν ψύξιν, ἀλλὰ πελιούμενον ἢ σπώμενον ὡς οὐκ ἄξιον ἐκτροφῆς ὂν ἀπολέσθαι. – Zu dieser Nachricht s. den Kommentar zu Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**].

[1440] Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]: τὶς γὰρ ἂν ὑπομείνειε τῶν παρ᾽ ἡμῶν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεννῆσθαι τὸ βρέφος ἔτι θερμὸν ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα, κᾀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανούς, ἅμα τε πεῖραν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τῆς φύσεως ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον; – Eine Anspielung auf diesen Brauch bei den Germanen findet sich möglicherweise bei Clemens von Alexandreia (paed. 3, 3,24,2 f. [**83 T 1**]), soferne die handschriftliche Überlieferung der betreffenden Stelle zu halten ist (s. dazu den Kommentar).

[1441] Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10 [**99 T 1**]: τὰ γοῦν νήπια τοῖς μὲν βαρβάροις ἔθος ἐστίν, ὡς πυνθάνομαι, καὶ καθιέναι συνεχῶς εἰς τὸ ψυχρόν.

[1442] So ganz richtig Opelt (1984/85) 64.

aber, die er als von reiner Abstammung beurteilt, trägt er auf dem Wasser und gibt sie in die Hände der zitternden Mutter zurück, gleichsam als ein untrügliches Zeugnis ihrer reinen und tadellosen Ehe gibt er als Gegenleistung die Rettung des Kindes."[1443] In dieser vermutlich noch im 4. Jh. n. Chr. geschriebenen pseudoiulianischen Epistel wird ausdrücklich der Rhein genannt, während im iulianischen Panegyricus noch unbestimmt von einem Fluß bei den Kelten die Rede ist. Der ausführlichsten Darstellung des Ordals in dem Gedicht aus der Anthologia Palatina (9, 125 [**101 T 1**]) ist zu entnehmen, daß der Vater das Neugeborene, ehe er es als rechtmäßig anerkannte, auf einen Schild legte (V. 6: ἐπ᾽ ἀσπίδι θῆκεν[1444]) und diesen im Rhein treiben ließ.[1445] Die zahlreichen weiteren Zeugnisse für diesen Vaterschaftstest im Rhein bieten zwar keine darüber hinausgehenden Informationen, illustrieren aber sehr schön, wie beliebt und vielseitig einsetzbar dieses Motiv in der griechischen Literatur vom 4. bis zum 15. Jh. n. Chr. war. Als nächster nach Iulianus kommt der Rhetor Libanios in einer am 1. Jänner 363 in Antiocheia anläßlich von Iulianus' viertem Konsulat gehaltenen Rede ganz beiläufig auf diese Sitte zu sprechen.[1446] Etwas ausführlicher ist dann wieder eine Stelle aus den unter dem Namen des Libanios überlieferten προγυμνάσματα, die allerdings nachweislich nicht von Libanios, sondern einem uns unbekannten Autor des ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jh. stammt. Die περὶ Ῥήνου betitelte Erzählung lautet: „Der barbarische Fluß Rhein fließt als Schiedsrichter über die Sittsamkeit bei den Kelten vorbei. Denn sobald ihnen ein Kind geboren ist, nehmen sie es und setzen es im Strom aus. Dieser aber gibt nach Übernahme eines Kindes die ehelichen seinen Eltern zurück, tötet hingegen die unehelichen, indem er sie bei sich behält. Über die Sittsamkeit wird streng geurteilt, entweder mit dem Leben oder mit dem Tod."[1447] Kurz erwähnt wird der keltische Vaterschaftstest im Rhein von Gregorios von Nazianzos in zwei Gedichten aus den 380er Jahren.[1448] Knappe, im wesentlichen den Inhalt dieser Verse paraphrasierende Erläuterungen bietet auch Kosmas von Jerusalem (Anfang 8. Jh.) in seinem Kommentar zu den Gedichten des kappadokischen Kirchenvaters.[1449] Nur wenige Jahre nach Gregorios findet dieser Brauch erneut Erwähnung bei Claudianus im zweiten Buch der Invektive *in Rufinum* (publiziert 397).[1450] Unter allen erhaltenen Bezeugungen für dieses Ordal ist dies die einzige in lateinischer Sprache. Das ist freilich nicht weiter auffällig, wenn man bedenkt, daß der in Alexandreia geborene Dichter als gebürtiger Grieche hierfür aller Wahrscheinlichkeit nach einer griechischen Vorlage verpflichtet gewesen sein dürfte. Etwa ein halbes Jahrhundert nach Claudianus dichtet der gleichfalls aus Ägypten stammende Nonnos, der an zwei Stellen seines

[1443] [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**]: πάντως οὐδὲ ὁ Ῥῆνος ἀδικεῖ τοὺς Κελτούς, ὃς τὰ μὲν νόθα τῶν βρεφῶν ὑποβρύχια ταῖς δίναις πέμπει, καθάπερ ἀκολάστου λέχους τιμωρὸς πρέπων· ὅσα δ᾽ ἂν ἐπιγνῷ καθαροῦ σπέρματος, ὑπεράνω τοῦ ὕδατος αἰωρεῖ καὶ τῇ μητρὶ τρεμούσῃ πάλιν εἰς χεῖρας δίδωσιν, ὥσπερ ἀδέκαστόν τινα μαρτυρίαν αὐτῇ καθαρῶν καὶ ἀμέμπτων γάμων τὴν τοῦ παιδὸς σωτηρίαν ἀντιδωρούμενος.

[1444] Nach Albert Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 164 handelt es sich um „eine Angabe, die an keiner anderen Stelle steht". Das ist nicht ganz richtig, denn den Schild erwähnt auch David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125 Busse [**144 T 1**]: … ἐμβάλλοντες γὰρ εἰς ἀσπίδα τὰ βρέφη ἀφιᾶσιν ἐν τοῖς ὕδασιν …

[1445] Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 1**]: θαρσαλέοι Κελτοὶ ποταμῷ ζηλήμονι Ῥήνῳ/ τέκνα ταλαντεύουσι καὶ οὐ πάρος εἰσὶ τοκῆες,/ πρὶν πάϊν ἀθρήσωσι λελουμένον ὕδατι σεμνῷ./ αἶψα γὰρ ἡνίκα μητρὸς ὀλισθήσας διὰ κόλπων/ νηπίαχος πρῶτον προχέει δάκρυ, τὸν μὲν ἀείρας/ αὐτὸς ἐπ᾽ ἀσπίδι θῆκεν ἑὸν πάϊν οὐδ᾽ ἀλεγίζει./ οὔπω γὰρ γενέταο φέρει νόον, πρίν γ᾽ ἐσαθρήσῃ/ κεκριμένον λουτροῖσιν ἐλεγξιγάμου ποταμοῖο./ ἡ δὲ μετ᾽ Εἰλήθυιαν ἐπ᾽ ἄλγεσιν ἄλγος ἔχουσα/ μήτηρ, εἰ καὶ παιδὸς ἀληθέα οἶδε τοκῆα,/ ἐκδέχεται τρομέουσα, τί μήσεται ἄστατον ὕδωρ. – Zu diesem Epigramm ist auch ein vom Redaktor der Anthologia Palatina (um 930/940 n. Chr.) verfaßtes Lemma erhalten (ad Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 2**]: ὅτι οἱ Κελτοὶ παρὰ τῷ ποταμῷ Ῥήνῳ δοκιμάζουσι τὰ ἑαυτῶν τέκνα γεννώμενα· ἂν γὰρ ἀποπτύσῃ ταῦτα ὕδωρ, ὡς νόθα ταῦτα καὶ οὐ γνήσια ἀποπέμπουσι), in dem der Sinn des Ordals ganz offensichtlich mißverstanden wurde.

[1446] Liban. orat. 12, 48 [**102 T 1**]: ..., καὶ διαβὰς Ῥῆνον ποταμόν, ὕδωρ ἐλέγχον ἐκ τῶν γεννωμένων ἀδικίαν μητέρων, ...

[1447] [Liban.] progymn., narrationes 37 = VIII p. 56,6–12 Förster [**102 T 2**]: περὶ Ῥήνου. Ῥῆνος ὁ βαρβαρικὸς ποταμὸς σωφροσύνης ὑπάρχων κριτὴς παραρρεῖ τοὺς Κελτούς. ἐπειδὰν γάρ τις αὐτοῖς ἄρτι γένηται παῖς, λαβόντες τῷ ῥείθρῳ παρατιθέασιν. ὁ δὲ παραλαβὼν ἀποδίδωσι μὲν τοῖς γονεῦσι τὰ γνήσια, κτείνει δὲ τὰ νόθα παρ᾽ αὐτῷ κατασχών. καὶ διαγινώσκεται τὸ σώφρον βίῳ τε καὶ θανάτῳ.

[1448] Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221 [**104 T 1**]: Κελτοὶ μὲν κρίνουσι γόνον Ῥήνοιο ῥεέθροις; carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**]: ... εἰ δὲ κακοῖσιν/ τερποίμην, παίδων με τεῶν ἄπο τηλόθι ῥῖψον/ ὡς νόθον, εὐγενέος Ῥήνου κριθέντα ῥεέθροις,/ ἢ καθαρῶν ἀετῶν ψευδῆ γόνον ἀκτίνεσσι.

[1449] Cosmas Hieropolitanus ad Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221 [**104 T 3**], ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 3**], ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 5**].

[1450] Claudian. in Ruf. 2,110–112 [**113 T 2**]: *inde truces flavo comitantur vertice Galli,/ quos Rhodanus velox, Araris quos tardior ambit/ et quos nascentes explorat gurgite Rhenus*.

monumentalen Epos *Dionysiaca* auf den Legitimitätstest im Rhein anspielt.[1451] Den zeitlich nächsten Beleg liefert Pamprepios, ein etwas jüngerer Landsmann des Nonnos, mit einem auf Papyrus und nur fragmentarisch erhaltenen Enkomion, das vermutlich zwischen 465/470 und 476 verfaßt worden ist.[1452] Dort wird der Brauch auffälligerweise den Germanen zugewiesen, wobei nicht auszuschließen ist, daß Γερμανοί lediglich aus metrischen Gründen anstatt des zu erwartenden Κελτοί geschrieben wurde. Dann erwähnt wieder David von Armenien (2. Hälfte 6. Jh.) im Vorwort seines Kommentars zu den *Kategorien* des Aristoteles das keltische Wasserordal, und zwar als ein Beispiel neben anderen Echtheits- und Eignungstests.[1453] In die erste Hälfte des 7. Jh.s gehören die nächsten zwei Zeugen, Theophylaktos Simokat(t)es und Georgios Pisides. Bei ersterem findet sich eine nur vage Anspielung auf die mittlerweile längst sprichwörtliche Eigenschaft des Rheins. Dort heißt es vom Gold, es überprüfe das Streben der Seele, indem es falsche Tugend und Schlechtigkeit zu entlarven vermag. Daher sei das Edelmetall ein dem keltischen Fluß ähnliches Prüfmittel.[1454] Als Metapher für einen unbestechlichen Richter erscheint der Rhein auch in Georgios Pisides' Preisgedicht auf den Perserkrieg des Herakleios. Der Kaiser wird aufgefordert, die Wahrhaftigkeit dieses Werkes zu beurteilen, wobei er sich als ein Richter erweisen soll, der noch besser als der keltische Rhein sei.[1455] In das beginnende 8. Jh. datieren die bereits genannten Erläuterungen des Kosmas zu Gregorios Nazianzos. Nach diesem Zeitpunkt schweigen unsere Quellen für einige Jahrhunderte, denn die nächsten Belege für das Wasserordal im Rhein stammen aus Texten der Komnenenzeit. Erwähnt wird es bei dem byzantinischen Gelehrten Tzetzes sowohl in dessen Kommentar zu Hesiods *Werken und Tagen* (knapp vor 1140) als auch in den sogenannten *Chiliades* (zwischen 1160 und 1166).[1456] Ferner hat ein Scholiast zu Tzetzes' Biographie der heiligen Lucia (1154) zur Erklärung des Keltennamens die Glosse angeführt, daß es einen Fluß Κέλτος [sic!] gebe, der die ehelichen Kinder rettet, die unehelichen aber ertränkt.[1457] Der Brauch erscheint dann auch bei Eustathios von Thessalonike in den Erläuterungen zu Dionysios Periegetes (nach 1161 und vor 1165).[1458] Eine knappe Anspielung enthält der Liebesroman des Eu-

[1451] Nonn. Dion. 23,89–97 [**130 T 1**]: Ἠριδανὸς πέλε σεῖο μακάρτερος, ὅττι ῥεέθροις/ ἀλλοδαπὸν Φαέθοντα καὶ οὐκ ἔκρυψε πολίτην·/ οὐ Γαλάτην ἐκάλυψε καὶ οὐ τάφος ἔπλετο Κελτῷ,/ ἀλλὰ φίλοις ναέτῃσι ῥυηφενέων ἀπὸ δένδρων/ Ἡλιάδων ἤλεκτρα φεραυγέα δῶρα κυλίνδει./ Ῥῆνος Ἴβηρ βρεφέεσσι κορύσσεται, ἀλλὰ δικάζων/ καὶ κρυφίην ὠδῖνα διασχίζων τοκετοῖο/ κτείνει ξεῖνα γένεθλα· σὺ δὲ φθιμένων ναετήρων/ κρύπτεις γνήσια τέκνα καὶ οὐ νόθον αἷμα καλύπτεις. Nonn. Dion. 46,54–60 [**130 T 3**]: βάρβαρα θεσμὰ φέρουσαν ἐπολβίζω χθόνα Κελτῶν,/ ἧχι νέων βρεφέων καθαρὴν ὠδῖνα διδάσκων/ Ῥῆνος ἀσημάντοιο θεμιστοπόλος τοκετοῖο/ αἵματος ἀγνώστοιο νόθον γένος οἶδεν ἐλέγξαι./ οὐ μὲν ἐγὼ Ῥήνοιο φατιζομένου ποταμοῖο/ χεύμασιν οὐτιδανοῖσι δικάζομαι, ἀλλὰ ῥεέθρων/ πιστότεροι κήρυκες ἐμοὶ γεγάασι κεραυνοί.

[1452] Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 Livrea [**131 T 1**]: α]ἰετὸς αἰγιόχοιο Δ[ι]ὸς βασιλήιος ὄρνις/ αἴ]θριον ἠελίοιο βολὴν χρυσάμπυκος αἴγλης/ ἢ]ς εὐηγενίης ἐπιμάρτυρον οἶδε καλέσσαι·/ Γερ]μανοὶ δ᾽ ἐφέπουσι θεμιστοπόλου ποταμοῖο/ μάρ]τ[υ]ν ἀμωμήτοιο δικασπόλον οἶδμα γε[νέθλης.

[1453] David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 Busse [**144 T 1**]: οὕτω γοῦν καὶ οἱ ἀετοὶ κρίνουσι τὴν γνησιότητα καὶ τὴν νοθείαν τῶν νεοττίων· ἱστῶντες γὰρ τὰ νεόττια ἀντικρὺ τοῦ ἡλίου, [...] (30) οὕτω καὶ οἱ Κελτοὶ τῷ Ῥήνῳ ποταμῷ κρίνουσι τὰ γνήσια τέκνα καὶ τὴν νοθείαν τῶν βρεφῶν. ἐμβάλλοντες γὰρ εἰς ἀσπίδα τὰ βρέφη ἀφιᾶσιν ἐν τοῖς ὕδασιν, καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν περισωθῶσιν ἐκ τοῦ ὕδατος, γνήσια νομίζοντες ἐκτρέφουσιν, ὅσα δὲ κατακλυσθῶσιν ἐκ τοῦ ῥεύματος τοῦ ποταμοῦ, ὡς νόθα ἡγοῦνται ἀπόλλυσθαι; p. 126,28 – 127,2 Busse [**144 T 2**]: πάλιν ὃ τοῖς ἀετοῖς ὁ ἥλιος καὶ τοῖς Κελτοῖς ὁ Ῥῆνος …

[1454] Theophylaktos Simokat(t)es epist. 10 [**147 T 1**]: εἰ δὲ καὶ ἀπόρρητον λόγον θέλεις μαθεῖν, ἀρετῆς καὶ κακίας ὁ χρυσὸς τὰς ἡνίας πεπίστευται, καὶ βασανίζεται ἔφεσις ψυχῆς δι᾽ αὐτοῦ, καὶ τῷ Κελτικῷ ποταμῷ ἐστιν ἐφάμιλλος· νόθου γὰρ ἀρετῆς καὶ κακίας ἔλεγχός ἐστιν ἀληθέστατος.

[1455] Georgios Pisides expeditio Persica 1,39–41 [**148 T 1**]: ὡς οὖν ἀληθὴς τῶν ἀληθῶν πραγμάτων/ κριτὴς φάνηθι· τῆσδε τῆς στρατηγίας/ γενοῦ δικαστὴς Κελτικοῦ Ῥήνου πλέον.

[1456] Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]: κρίνατε γοῦν ἀφιλέχθρως, καὶ τοῦ Κελτικοῦ Ῥήνου δικαστικώτεροι γίγνεσθε, καὶ τὰ βρέφη τῶν λόγων ἀκριβῶς δοκιμάσατε, ὁπότερον ἄρα μορφῆς πατρικῆς φέρει ἐμφέρειαν, καὶ ποῖον νόθον ἐστὶ τῆς Ἡσιόδου γονῆς, ἢ ἀτελεσφόρητον, καὶ ἀμβλωθρίδιον κύημα, ...; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**]: ὄφεις κεράσται κρίνουσι καὶ τέκνα τῶν Λιβύων,/ ἂν νόθου πέφυκε γονῆς ἢ καθαρῶν σπερμάτων./ ὥσπερ ὁ Ῥῆνος τὰ Κελτῶν, ἡ βάσανος χρυσόν δε,/ τοὺς νεοσσούς δε ἀετῶν ἀμαρυγαὶ ἡλίου.

[1457] scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**]: Κελτῶν] ἑρμ(ηνεία) περὶ Κέλτου. ἐστι τις πόταμος καλούμενος Κέλτος, τὰ γνήσια τέκνα σῴζων, τὰ δὲ νόθα πνίγων.

[1458] Eustath. in Dionysium Periegeten 294 [**164 T 3**]: οὗτός [sc. ὁ Κελτικὸς Ῥῆνος] ἐστιν ὁ λεγόμενος τὰ νόθα τῶν γνησίων διορίζειν γεννήματα, οἷα τὰ μὲν ὑπανέχων, τὰ γνήσια, τὰ δὲ μὴ τοιαῦτα διδοὺς βυθῷ λήθης καὶ ὕδατος.

stathios Makrembolites (um 1160/1180?).[1459] Das nächste Zeugnis aus bereits spätbyzantinischer Zeit liefert ein zwischen 1205 und 1207/1208 verfaßter Brief des Metropoliten Michael Choniates. Freilich wird dort nur gesagt, daß die Kelten ihre Neugeborenen zwecks Abhärtung in den Rhein tauchen, von einer Erprobung der Abkunft ist nicht die Rede. Wie aus dem weiteren Kontext des Briefes hervorgeht, hat Michael Choniates an dieser Stelle die oben zitierte Aussage aus Galenos' Schrift *Über Gesundheit* (de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]) vor Augen gehabt.[1460] Den Byzantinern war der Rhein zum Echtheitsprüfer schlechthin geworden. Daß er in dieser proverbialen Bedeutung allgemein bekannt war, illustriert sehr schön der jüngste mir bekannte Beleg für das Wasserordal, ein Eintrag in der Sprichwörtersammlung des Michael Apostoli(o)s (ca. 1420 bis 1480): „Der Rhein überführt den Bastard: Das geht auf die, welche geprüft werden, ob sie so sind, wie sie zu sein scheinen."[1461]

Soweit die relevante und erstaunlich umfangreiche literarische Evidenz für diesen Brauch. Ich bin mir bewußt, daß sich meiner Zusammenstellung an Zeugnissen noch weitere hinzufügen ließen.[1462] Vollständigkeit ist hier nicht angestrebt und angesichts der Beliebtheit dieses Motivs in der byzantinischen Literatur wohl auch kaum zu erreichen.[1463] Außerdem sind etwaige weitere Zeugnisse allenfalls von literatur- oder rezeptionsgeschichtlichem Interesse, für die religionshistorische Auswertung dieser Überlieferung, der ich mich nun zuwenden will, sind sie ohne Bedeutung.

Bei der Legitimitätsprüfung der Kinder im Rhein handelt es sich um ein Gottesurteil oder – wie es in der Volkskunde heißt – Ordal (von mittellat. *ordalium* oder *ordela*).[1464] Dies ist ein Mittel sakraler Rechtsfindung, welches auf der Vorstellung beruht, daß eine Gottheit in Fällen der Unergründbarkeit einer Rechtslage durch ein Zeichen Hinweis auf Schuld oder Unschuld gibt. Derartige Ordale sind aus vielen inner- und außereuropäischen Kulturen bekannt. Häufig kamen bei diesen Gottesurteilen die Elemente Feuer und Wasser als Hilfsmittel zum Einsatz. So sind Kaltwasserproben bereits für die Hethiter und Mesopotamier bezeugt; und im assyrischen Codex Hammurabi (18. Jh. v. Chr.) wurde festgelegt, die Unschuld respektive Schuld eines/einer Verdächtigen dadurch zu bestimmen, ob er/sie auf dem Wasser treibt oder untergeht.[1465] Für die Germanen sind in mittelalterlichen Quellen diverse Wasserproben belegt.[1466] Auch in irischen Rechtstexten werden Wasserordale genannt, die jedoch nicht wirklich vergleichbar sind, da der Beschuldigte hierbei seine Hand in kochendes Wasser halten oder speziell präparierte Getränke zu sich nehmen mußte.[1467]

Trotz dieser parallelen Evidenz und ungeachtet der extrem günstigen Beleglage wirft das Wasserordal im Rhein eine ganze Reihe von Fragen auf. Warum setzen die Nachrichten hierüber erst in der Mitte des 4. Jh.s n. Chr. ein und dann gleich in dieser Dichte?[1468] In welchem Verhält-

[1459] Eustath. Makrembolites de Hysmines et Hysminiae amoribus 8, 7,1 [**165 T 1**]: ... τόξον καὶ πηγὴν τῆς Ἀρτέμιδος, ἣν Ἀρτύκομις φέρει <θαῦμα, οἷόν φασι> Ῥῆνον ποταμὸν Κελτικόν.

[1460] Michael Choniates epist. 115,8 [**166 T 1**]: ..., τίς ἂν ἀλλοδαπὸς καὶ γέρων καταθαρρήσειε τῶν τοιούτων [sc. βαλανείων], εἰ μὴ θανατᾷ καὶ τἀπιτάφια ἐφίεται λούσασθαι ἢ ἐκ γενετῆς αὐτῆς τῷ ψυχρολουτεῖν ἐνεγυμνάσατο, ὥσπερ καὶ τὰ νεογνὰ τῶν Κελτῶν εἰς τὸ ῥεῦμα τοῦ Ῥήνου ἐμβάπτονται;

[1461] Michael Apostolis συναγωγὴ παροιμιῶν XIII 1 b [**169 T 1**]: ὁ Ῥῆνος ἐλέγχει τὸν νόθον· ἐπὶ τῶν δοκιμαζομένων εἰ τοιτοῦτοί εἰσιν, οἷοι φαίνονται εἶναι.

[1462] Etwa die von mir nicht als eigene Testimonia berücksichtigten drei Stellen bei anonymen Byzantinern, auf die Zwicker nur in einer Anmerkung verweist (S. 105 adn.) und die bei John Antony Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium, Bd. III und IV, Oxford 1836–1837 (ND Amsterdam 1963), III 158,20 (… ἢ τὸν βαρβαρικὸν ποταμὸν, τὰ νόθα τῷ ῥεύματι παρασύροντα …); III 223,29 f. (… καὶ τὸν νόθον ὁ Ῥῆνος …), IV 247,5 (*** Κελτοῖς ὁ ποταμὸς Ῥῆνος· …) publiziert sind. Aufgefallen ist mir ferner eine Stelle in einem Brief des Theodoros Hyrtakenos (epist. 37: γένοιό μοι τοῦ Κελτικοῦ Ῥήνου δικαστὴς ἀῤῥεπέστερος), die ich gleichfalls nicht als eigenes Zeugnis aufgenommen habe. – Ich vermute, daß darüber hinaus noch weitere byzantinische Autoren auf diese sprichwörtliche Eigenschaft des Rheins zu sprechen kamen. Auch in Scholien könnte noch so mancher Beleg zu entdecken sein (vgl. das oben zitierte scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**]).

[1463] Auch Mario Lentano muß in seinem verdienstvollen und gründlich recherchierten Artikel über dieses Ordal bekennen, keine vollständige Liste der einschlägigen Zeugnisse bieten zu können; Lentano [2006] 110 A. 5: „Quanto alle altre fonti greche e bizantine, eccone una lista, quasi certamente incompleta: …".

[1464] S. dazu Walther Müller-Bergström, Gottesurteil, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III (1931) 994–1064, Hans-Jürgen Becker, Gottesurteil, LMA IV (1989) 1594 f., Hans-Jürgen Becker, Ordal, LMA VI (1993) 1429, Günter Risse, Gottesurteil (I. Religionsgeschichtlich), LThK IV (1995) 941 f., Lentano [2006] 111 f. (mit weiteren Literaturangaben).

[1465] S. dazu Freeman (1994a) 95, Birkhan (1997) 691 A. 7, Lentano [2006] 111 + A. 9.

[1466] S. dazu Müller-Bergström, a.a.O. 1026–1034.

[1467] Fergus Kelly, A Guide to Early Irish Law (= Early Irish Law Series, vol. III), Dublin 1988, 209–211, Freeman (1994a) 95.

[1468] Opelt (1984/85) 64 vermutet wenig überzeugend: „Die plötzliche neue literarische Aktualität des keltischen Brauches im 4. Jahrhundert könnte vielleicht mit den Alamannenkriegen zusammenhängen ...".

nis steht diese Überlieferung zu den älteren Zeugnissen bei Aristoteles und den medizinischen Fachschriftstellern, die nur von einer Abhärtungsmaßnahme und noch nichts von einem Legitimitätstest zu berichten wissen? Wie ist die schwankende Zuweisung an die Κελτοί respektive Γερμανοί zu erklären? Handelt es sich um eine keltische, eine germanische oder eine beiden Völkern gemeinsame Einrichtung? Und schließlich, welchen Sitz im Leben hat dieser eigentümliche Brauch? Auf diese Fragen hat die moderne Forschung wiederholt versucht, Antworten zu liefern, ohne freilich zu allgemein akzeptierten Lösungen zu gelangen. Einige der gebotenen Erklärungen sind sicher verfehlt. Etwa die von Josef WEISWEILER, für den der Brauch Ausdruck des mangelnden Vertrauens der Gallier in die eheliche Treue ihrer Frauen sei.[1469] Ähnlich auch Alexander DEMANDT, der die notorische Freizügigkeit der keltischen Frauen und daraus resultierende Vaterschaftsprobleme für diese Sitte verantwortlich macht.[1470] Ohne Grundlage in den Quellen ist die Ansicht von Helmut BIRKHAN, demzufolge sich hinter dieser Praxis ein Abstammungsglaube der Kelten vom Rhein verberge, was erst sekundär als Legitimitätstest umgedeutet worden sei.[1471] Diese Interpretation beruht aber lediglich auf einer falschen Übersetzung des Lemma zum Gedicht aus der Anthologia Palatina.[1472]

Hinsichtlich der Frage, welchem Volk das Ordal zuzuordnen sei, gehen die Meinungen seit langem auseinander. Für die Germanen haben es naturgemäß vor allem Germanisten[1473], für die Kelten Keltologen in Anspruch genommen.[1474] Die ersteren argumentieren damit, daß die Griechen zwischen den beiden Völkern nie genau unterschieden haben und bei ihnen mit dem Namen Κελτοί häufig auch die Germanen bezeichnet wurden.[1475] Außerdem hielten nach Tacitus (Germ. 19) die Germanen Ehebruch für ein besonders schändliches und strafwürdiges Vergehen.[1476] Hinzu kommt ein weiterer Umstand, der erklären könnte, warum sich in der Vorstellung der Griechen die Germanen um die Echtbürtigkeit ihrer Kinder so ängstlich besorgt zeigten. Wie schon Karl MÜLLENHOFF angedeutet und jüngst Mario LENTANO ausführlicher dargelegt hat: „lo stesso nome *Germani*, del resto omofono del termine che in latino indica i figli dello stesso padre e della stessa madre, era interpretato – ad esempio da Strabone – nel significato di «puri», «genuini», e reso con il greco γνήσιοι, che designa anzitutto i figli legittimi.“[1477] Für die Zuweisung des Ordals an die Germanen wurde schließlich auch noch ins Treffen geführt, daß dieses in der Wassertaufe der heidnischen Nordgermanen wenigstens eine entfernte Parallele findet, während für die Kelten kein ähnlicher Brauch bekannt ist.[1478]

Diese Argumente sind durchaus gewichtig, aber nicht unanfechtbar. Es stellt sich nämlich die Frage, warum in den zahlreich erhaltenen Quellen zum Wasserordal mit nur zwei Ausnahmen (Pamprepios und Paradoxographus Vaticanus) von Kelten oder vom Rhein als keltischem Fluß die Rede ist. Es ist unbestritten richtig, daß die Griechen gelegentlich die Begriffe Κελτοί und Γερμανοί synonym gebrauchten. Aber das ist keineswegs immer so. Gerade unser erster sicher datierbarer Zeuge für diesen Brauch, Iulianus, hat in seinen übrigen Schriften zwischen Κελτοί und Γερμανοί genau zu unterscheiden gewußt.[1479] Auch in den Versen des Claudianus sind es unzweideutig *Galli* […] *quos nascentes explorat gurgite Rhenus*. Der lateinische Sprachgebrauch läßt hier keine Zweifel zu, wem der Dichter die Vaterschaftsprobe im Rhein zuschreibt. Wenn, wie behauptet, das Ordal den Germanen unter anderem aufgrund der pseudoetymologischen Ausdeutung ihres

1469 WEISWEILER (1940) 216.

1470 DEMANDT (1998) 51. Diese Deutung wurde von LENTANO [2006] 120 A. 34 zu Recht als ziemlich naiv zurückgewiesen.

1471 BIRKHAN (1970) 570 + A. 1793.

1472 S. dazu ausführlicher unten im Kommentar zum lemma ad Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 2**].

1473 An einschlägigen Arbeiten seien genannt: Karl MÜLLENHOFF, Anzeiger für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur N.F. 7 (1881) 404–409 [= Rez. von Konrad MAURER, Über die Wasserweihe des germanischen Heidenthumes (= Abh. der philosophisch-philologischen Klasse der kgl. bayer. Akad. d. Wiss. 15,3, München 1881, 173–253)], spez. 407 f., Hans HAAS, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 106 f., Ursula PERKOW, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen, Diss. Hamburg 1972, 14–16, Rudolf SIMEK, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 16 f., LENTANO [2006] 110 f. A. 7, 119 f.

1474 Vertreter dieser Ansicht sind etwa D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 314, MACCULLOCH (1911) 196, BIRKHAN (1970) 570 f., OPELT (1984/85) passim, FREEMAN (1994a) 94 f., BIRKHAN (1997) 691 f., MARCO SIMÓN [2000a] 126, LAJOYE [2008] 50–53.

1475 Vgl. etwa MÜLLENHOFF, a.a.O. 408, HAAS, a.a.O. 106 f., LENTANO [2006] 110 f. A. 7.

1476 LENTANO [2006] 119 f. + A. 34.

1477 LENTANO [2006] 119; vgl. MÜLLENHOFF, a.a.O. 408.

1478 So Wolfgang KRAUSE, Theologische Literaturzeitung 60 (1935) 44 [= Rez. von ZWICKER].

1479 Wie Harry L. LEVY, Claudian's in Rufinum: An exegetical commentary. With an appendix containing the author's 1935 edition of the text with introduction and textual commentary (= Philological Monographs of the American Philological Association 30), Princeton 1971, 148 mit Verweis auf Belegstellen betont.

Namens zugeschrieben wurde, dann bleibt erklärungsbedürftig, warum in der griechischen Überlieferung der Name Γερμανοί fast nicht präsent ist. Auch der Verweis auf die Wassertaufe oder Wasserweihe bei den heidnischen Germanen ist von sehr beschränkter Beweiskraft, da die Existenz dieser Einrichtung alles andere als unumstritten ist.[1480] Welche ethnische Vorstellung unsere Gewährsmänner mit dem Namen Κελτοί verbunden haben, wird sich im Einzelfall wohl nicht mehr sicher bestimmen lassen. Der Brauch wurde von den spätgriechischen Autoren primär ob seiner Kuriosität erwähnt und war zudem als literarisches Motiv vielseitig einsetzbar. Von wem er praktiziert wurde, war demgegenüber von untergeordneter Bedeutung.

Wirklich entscheidend für unsere Fragestellung ist jedoch etwas anderes. Wie nämlich bereits Claude Bourgeois[1481] vermutet und dann jüngst Mario Lentano[1482] ausführlich und m. E. überzeugend herausgearbeitet hat, ist dieses Ordal als eine literarische ‚Erfindung' zu betrachten und folglich ohne Wert für die Religionsgeschichte (sei es nun die der Kelten oder die der Germanen). Nach Lentano hat man sich die Genese dieser Überlieferung folgendermaßen vorzustellen: Am Anfang steht die Nachricht des Aristoteles, wonach die Barbaren (wie die Kelten) ihre Neugeborenen zwecks Abhärtung in einen kalten Fluß tauchen.[1483] In der Folgezeit läßt sich diese Tradition in zwei Entwicklungssträngen weiterverfolgen. Zum einen begegnet das Motiv in der lateinischen Literatur, wo es der positiven Charakterisierung von ‚primitiven' Völkern dient.[1484] Zum anderen erscheint es bei griechischen Ärzten der Kaiserzeit (Soranos, Galenos, Oreibasios), die diese barbarische Praxis negativ bewerten.[1485] Zu einem für uns nicht mehr näher bestimmbaren Zeitpunkt wurde dieser Brauch als Legitimitätsprobe mißverstanden oder uminterpretiert.[1486] Diese Umdeutung erfolgte nach einem der griechischen-römischen Kultur auch sonst vertrauten Schema. Eine instruktive Parallele liefern die Psylloi, ein an der Großen Syrte ansässiger libyscher Stamm. Diesen wurde nachgesagt, gegen Schlangenbisse immun zu sein, woraus später die Vorstellung entwickelt wurde, daß sie ihre neugeborenen Kinder den Schlangen auszusetzen pflegten, um deren Echtbürtigkeit zu überprüfen.[1487] Auch die Tierwelt liefert Vergleichbares. Der Seeadler soll nach Aristoteles (hist. anim. 9, 34 p. 620a) seine Jungen gleich nach der Geburt zwingen, in die Sonne zu schauen, wobei er diejenigen tötet, die dabei tränen. In der daraus geschöpften Notiz bei Plinius (nat. hist. 10, 10) erfährt dieses Verhalten eine Deutung als Legitimitätsprobe, wovon bei Aristoteles noch gar nicht die Rede war.[1488] Dieser Sonnenresistenztest der Adler erfreute sich in der antiken Literatur[1489] ähnlicher Beliebtheit wie das Wasserordal im

1480 S. dazu die Lexikoneinträge von Simek (1995) 475 f. und Anders Hultgård, Wasserweihe, RGA XXXIII (2006) 309–312.

1481 Bourgeois (1991/92) I 93: „*Les Celtes plongent leur nouveaux-nés dans le Rhin*. Ils le font pour éprouver leur légitimité, qui laisse supposer que le fleuve a une valeur surnaturelle. Mais le premier à rapporter le fait, Aristote (*Politique*, VII, 15, 2), au IVe siècle av. J.-C., dit que si certains Celtes trempent les nouveaux-nés dans un fleuve, d'autres les vêtent légèrement. Il ne s'agit donc pas, à l'origine, de contrôler la légitimité des enfants par un moyen surnaturel mais seulement de s'assurer de leur résistance: le renseignement donné par Aristote a donc été interprété."

1482 Lentano [2006] 109–131. Für alle Details sei mit Nachdruck auf diesen grundlegenden Artikel verwiesen.

1483 Anders Georg Wöhrle, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567, spez. 567, für den kein Zusammenhang zwischer dieser Tradition und dem Wasserordal besteht; s. dazu Lentano [2006] 114 A. 14.

1484 S. dazu Lentano [2006] 113–116 mit zahlreichen Beispielen.

1485 Lentano [2006] 116–118.

1486 Lentano [2006] 131 A. 70 vermutet, daß die ‚Erfindung' des Wasserordals neben anderen Gründen auch auf einem sprachlichen Mißverständnis beruhen könnte. In der oben zitierten Passage bei Galenos (de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]) dient das Eintauchen des Neugeborenen in das kalte Flußwasser der ‚Erprobung der Natur' (πεῖραν … τῆς φύσεως). Damit ist in diesem Kontext sicher die Überprüfung der Widerstandskraft und nicht ein Legitimitätstest gemeint. Es ist freilich möglich, „data anche la latitudine semantica di un termine come φύσις, un lettore di Galeno (o della sua fonte) abbia inteso l'espressione πεῖραν τῆς φύσεως nel senso di «mettere alla prova la nascita», e dunque la legittimità del bambino." Daß die Stelle tatsächlich so mißverstanden werden kann, zeigt Wilmer Cave Wright, The Works of the Emperor Julian, Bd. 3 (Loeb), London 1923, 211 A. 2, demzufolge Galenos zu entnehmen sei, „that the ordeal was to strengthen their bodies as well as to test their legitimacy ...".

1487 Zu dieser bei Lucan. 9,891–908, Plin. nat. hist. 7, 14 (aus Agatharchides von Knidos), Sil. Ital. Pun. 1,411–413, Aelian. de nat. animal. 1, 57, Solin. coll. 27,41 f. und anderen Autoren bezeugten Schlangenprobe der Psylloi s. die Ausführungen von Fridolf Kudlien, Wie erkannte der antike Ehemann einen Bankert?, RhM 132 (1989) 204–214, spez. 208 f. und Lentano [2006] 121–124.

1488 Plin. nat. hist. 10, 10: *haliaëtus tantum inplumes etiamnum pullos suos percutiens subinde cogit adversos intueri solis radios et, si coniventem umectantemque animadvertit, praecipitat e nido* *v e l u t a d u l t e r i n u m* *et degenerem*; *illum, cuius acies firma contra stetit, educat* (Sperrung von mir). S. dazu Lentano [2006] 129.

1489 S. das Verzeichnis der Belegstellen bei Lentano [2006] 128 A. 62.

Rhein, und es ist bezeichnend, daß beide Proben wiederholt gemeinsam genannt werden.[1490] Für LENTANO handelt es sich in all diesen Fällen um „uno schema narrativo ricorrente anche e soprattutto per il fatto di corrispondere ad una angoscia, quella per la legittimità e le sue possibili ‘falsificazioni’, che appare profondamente radicata nelle culture antiche e che si connette strettamente all’analoga e ben nota ossessione dell’adulterio femminile.“[1491]

Allem Anschein nach gehört das Wasserordal im Rhein ins Reich der Phantasie. Man sollte sich bei der Beurteilung dieser Überlieferung nicht von der Fülle an Belegen und den vermeintlichen Parallelen täuschen lassen. Es ist freilich bemerkenswert, daß gerade dieser fiktive Brauch bei den Byzantinern zu den wenigen die Κελτοί betreffenden Bildungsrequisiten gehörte. Ansonsten wußte man sich in spätbyzantinischer Zeit von diesem Volk nicht mehr viel zu erzählen.

100 T 2 Iulianus *epist.* 26 c

p. 31,11–13 BIDEZ – CUMONT; II p. 535,11–13 HERTLEIN = Epistolographi Graeci epist. 37,3 p. 360 HERCHER = WEIS Nr. 21 = ZWICKER 101:

ἐπεὶ δὲ περὶ τὸν Βισεντίωνα – πολίχνη δέ ἐστι νῦν ἀνειλημμένη [oder: ἀνειλημένη[1492]], πάλαι δὲ μεγάλη τε ἦν καὶ πολυτελέσιν ἱεροῖς ἐκεκόσμητο – ...

Dann [kam ich] an Vesontio vorbei – das ist jetzt eine kleine Stadt, die wieder aufgebaut worden ist [oder: in sich zusammengeschrumpft ist], früher aber war sie groß und mit prächtigen Tempeln geschmückt – …

Diese Nachricht steht in einem Brief des Iulianus an seinen ehemaligen Lehrer, den neuplatonischen Philosophen und Thaumaturgen Maximos von Ephesos. In diesem Schreiben, das vermutlich im Dezember 361 n. Chr. in Konstantinopel verfaßt wurde[1493], beruft der Kaiser den von ihm glühend verehrten Mann zu sich. Iulianus läßt in seiner Einladung aber auch die Erlebnisse der jüngeren Vergangenheit Revue passieren. So berichtet er davon, daß er im Anschluß an seine Erhebung zum Augustus (im Frühjahr 360 in Paris) zu einem dreimonatigen Krieg gegen die Barbaren jenseits des Rheins aufbrach. Damit sind die zwischen Lippe und Ruhr siedelnden fränkischen Att(h)uarier gemeint, die wiederholt plündernd in Gallien eingefallen waren und gegen die Iulianus im Sommer/Herbst 360 einen Abschreckungsfeldzug führte.[1494] Nach dem erfolgreichen Abschluß dieses Unternehmens ließ er die Grenzbefestigungen erneuern und begab sich, wie auch Ammianus Marcellinus bestätigt, über *Vesontio* (j. Besançon, dép. Doubs) nach *Vienna* (j. Vienne, dép. Isère) ins Winterquartier.[1495] Den Zwischenaufenthalt in *Vesontio* nimmt Iulianus zum Anlaß, die Stadt etwas näher zu beschreiben.[1496] Zunächst wird ihr gegenwärtiger Zustand mit den Worten πολίχνη δέ ἐστι νῦν ἀνειλημμένη charakterisiert. Aus dem Perfektpartizip ἀνειλημμένη (von ἀναλαμβάνειν ‚wieder aufrichten‘, ‚sich erholen‘) hat man geschlossen, *Vesontio* sei kürzlich zerstört worden, wobei man dieses

[1490] So von [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**], Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**], Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 LIVREA [**131 T 1**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 BUSSE [**144 T 1**]; p. 126,28 – 127,2 BUSSE [**144 T 2**], Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**].

[1491] LENTANO [2006] 130 f.

[1492] Zu dieser Textkonjektur s. unten den Kommentar.

[1493] Diese Datierung ist nicht ganz unumstritten, wird aber mit guten Argumenten von Bertold K. WEIS, Julian, Briefe, München 1973, 263 und Matilde CALTABIANO, L’epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice, Neapel 1991, 100–102, 153 vertreten. – Für eine Entstehung im November 361 (in *Naissus*) plädierten dagegen Joseph BIDEZ – Franz CUMONT, Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae leges poematia fragmenta varia collegerunt recensuerunt (Les Belles Lettres), Paris 1922, 30, Wilmer Cave WRIGHT, The Works of the Emperor Julian III (Loeb), London 1923 (ND 1961), 21 A. 2, Joseph BIDEZ, L’empereur Julien, Œuvres complètes I.2: Lettres et fragments (Les Belles Lettres), ²Paris 1960, 32, Lisette GOESSLER, Kaiser Julian der Abtrünnige, Die Briefe, Zürich-Stuttgart 1971, 55.

[1494] S. dazu Amm. Marc. 20, 10,1–3 und die Bemerkungen bei WRIGHT, a.a.O. 21 A. 3, BIDEZ, a.a.O. 52 f. A. 4, GOESSLER, a.a.O. 194 A. 2, WEIS, a.a.O. 263 A. 2, CALTABIANO, a.a.O. 242 A. 6, Klaus BRINGMANN, Kaiser Julian (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred CLAUSS), Darmstadt 2004, 75.

[1495] Amm. Marc. 20, 10,3: … *per Besantionem Viennam hiematurus abscessit*.

[1496] Man vgl. auch die ältere Beschreibung der Stadt bei Caes. bell. Gall. 1, 38,1–6.

Unglück mit den Germaneneinfällen des Jahres 355 in Verbindung brachte.[1497] Diese Interpretation läßt sich jedoch, wie Lucien Lerat überzeugend dargelegt hat, weder mit der literarischen noch mit der archäologischen Evidenz in Einklang bringen.[1498] Vielmehr ist der Rückgang der Stadt bereits an den Beginn des 3. Jh.s n. Chr. zu setzen. Lerat machte außerdem den interessanten Vorschlag, anstelle des handschriftlich überlieferten ἀνειλημμένη das Perfektpartizip ἀνειλημένη (von ἀνειλεῖν ‚sich zusammenziehen', ‚in sich zusammenschrumpfen') zu lesen.[1499] Die Stelle bei Iulianus wäre demnach so zu verstehen, daß damals nur mehr ein Teil des ursprünglich weit größeren städtischen Territoriums von Besançon besiedelt war. Derartige Reduzierungen des Stadtumfangs sind ein in den Wirren der Spätantike häufig zu beobachtendes Phänomen.

Für unsere Fragestellung sind jedoch die prächtigen Heiligtümer von Interesse, mit denen *Vesontio* früher geschmückt war. Welche πολυτελῆ ἱερά Iulianus vor Augen hatte und in welchem Erhaltungszustand diese damals waren, läßt sich freilich nicht mehr einwandfrei bestimmen. Hierüber können allenfalls Vermutungen, basierend auf der erhaltenen außerliterarischen Evidenz, angestellt werden: Wenig aussagekräftig sind die spärlichen archäologischen Überreste von Sakralbauten in Besançon, die keinen bestimmten Gottheiten zugewiesen werden können.[1500] Aufschlußreicher sind da schon die dort gefundenen Weihinschriften. Bezeugt sind etwa ein *templum* und eine *porticus* für *Mercurius Cissonius*[1501]; ferner eine [*Ge*(*nio*)] *Mar*(*tis*) *Veso*[*nti*(*i*)] errichtete *porticus*, falls die Ergänzung dieser heute verlorenen Inschrift zutreffend ist.[1502] Auch ein gemeinsames Heiligtum für *Mercurius* und *Apollo* läßt sich aus den Weihungen erschließen.[1503] Die Verehrung weiterer Gottheiten ist durch ikonographische Zeugnisse belegt. So sind unter den bildlichen Darstellungen, nebst römischen und orientalischen Göttern, auch Gestalten des indigenen Pantheon vertreten, etwa die *Matres*, *Sucellus*, eine Göttin mit Hirschgeweih, ein Gott mit Tierohr.[1504] Zusammenfassend läßt sich aber nur soviel sagen, daß Iulianus bei seinem Besuch in *Vesontio* vielleicht auch das eine oder andere Heiligtum einer galloрömischen Gottheit gesehen haben könnte.

100 T 3 [F] Iulianus *epist.* 84 a

p. 113,13 – 114,5; 18–20 Bidez – Cumont = II p. 553,8–20; 554,9–11 Hertlein = Epistolographi Graeci epist. 48 p. 368 Hercher = Weis Nr. 39 = Sozom. hist. eccl. 5, 16,6–8; 12 = Migne PG LXVII c. 1261–1264 = p. 217,24 – 218,7; 218,17–19 Bidez – Hansen; ex epistula Iuliani imp. ad Arsacium ἀρχιερέα Γαλατίας = Zwicker 101:

ὧν ἕκαστον οἴομαι χρῆναι παρ᾽ ἡμῶν ἀληθῶς ἐπιτηδεύεσθαι. (7) καὶ οὐκ ἀπόχρη τὸ σὲ μόνον εἶναι τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντας ἁπαξαπλῶς, οἳ περὶ τὴν Γαλατίαν εἰσὶν ἱερεῖς· οὓς ἢ δυσώπησον, ἢ πεῖσον εἶναι σπουδαίους, ἢ τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας ἀπόστησον, εἰ μὴ προσέρχοιντο μετὰ γυναικῶν καὶ παίδων καὶ θεραπόντων τοῖς θεοῖς, ἀλλ᾽ ἀνέχοιντο τῶν οἰκετῶν ἢ ⟨τῶν⟩ υἱέων ἢ τῶν Γαλιλαίων γαμετῶν, ἀσεβούντων μὲν

[An Arsakios, Oberpriester von Galatien]
All dies, so meine ich, müßte von uns wahrhaft betrieben werden. (7) Auch genügt es nicht, daß nur Du allein Dich so verhältst, sondern ausnahmslos alle, die in Galatien Priester sind. Bitte oder überzeuge sie, Ernst zu machen, oder enthebe sie ihres priesterlichen Amtes, wenn sie nicht mit ihren Frauen, Kindern und Dienern vor die Götter hintreten, sondern es dulden, daß ihre Sklaven oder ihre

[1497] So bereits Edward Gibbon, Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reichs im Westen, aus dem Englischen von Michael Walter, 6 Bde., ²München 2004, III 210 + A. 18, s. auch die Erläuterung von Weis, a.a.O. 263 A. 4.

[1498] So schon Lucien Lerat, Vesontio, RE VIII A 2 (1958) 1696–1705, spez. 1697 f. und dann profunder Lucien Lerat, Ammien Marcellin, Julien et Vesontio, in: Raymond Chevallier (Hg.), Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol, Paris 1966, 1037–1046.

[1499] Lerat, Ammien a.a.O. 1042.

[1500] Für die archäologische Evidenz s. Lerat, Vesontio, a.a.O. 1702 und Woolf (1998) 225 + A. 86.

[1501] CIL XIII 5373: *deo Mercurio Cisso/nio Dubitatia Castula/ natione Syria templum/ et porticus vetustate/ conlabsum denuo de suo/ restituit*; s. dazu Lerat, Vesontio, a.a.O. 1702, Marcel Le Glay, Vesontio, KlP V (1979) 1223 f., spez. 1224, van Andringa (2002) 47 Abb. 8 (mit einem Plan des Fundortes der Is.), 106, 109, 237.

[1502] CIL XIII 5368 (wo auch andere Lesungen verzeichnet sind); s. dazu Lerat, Vesontio, a.a.O. 1702, Le Glay, Vesontio, a.a.O. 1224, van Andringa (2002) 47 Abb. 8 (mit einem Plan des Fundortes der Is.), 106, 109, 237.

[1503] CIL XIII 5366, 5374; s. dazu Lerat, Vesontio, a.a.O. 1702, Le Glay, Vesontio, a.a.O. 1224.

[1504] S. dazu Lerat, Vesontio, a.a.O. 1702, Le Glay, Vesontio, a.a.O. 1224.

εἰς τοὺς θεούς, ἀθεότητα δὲ θεοσεβείας προτιμώντων. (8) ἔπειτα παραίνεσον ἱερέα, μήτε θεάτρῳ παραβάλλειν μήτε ἐν καπηλείῳ πίνειν ἢ τέχνης τινὸς καὶ ἐργασίας αἰσχρᾶς καὶ ἐπονειδίστου προΐστασθαι· καὶ τοὺς μὲν πειθομένους τίμα, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἐξώθει. [… (§§ 9–11) …] (12) δίδασκε δὲ καὶ συνεισφέρειν τοὺς Ἑλληνιστὰς εἰς τὰς τοιαύτας λειτουργίας, καὶ τὰς Ἑλληνικὰς κώμας ἀπάρχεσθαι τοῖς θεοῖς τῶν καρπῶν, ...

Söhne oder ihre galiläischen Gattinnen gegen die Götter sündigen und die Gottlosigkeit der Gottesfurcht vorziehen. (8) Ferner ermahne sie, daß ein Priester weder ins Theater gehen, noch in der Kneipe zechen, noch ein schändliches und schimpfliches Handwerk oder Gewerbe ausüben soll. Die Gehorsamen zeichne aus, die Ungehorsamen aber wirf hinaus. [… (§§ 9–11) …] Belehre die Hellenisten, daß sie zu derartigen Dienstleistungen beisteuern sollen, die hellenischen Dörfer, daß sie von den Feldfrüchten den Göttern die Erstlingsopfer darbringen sollen.

Diese Stelle ist ein Auszug aus einem längerem Schreiben, das Iulianus 362/363 n. Chr. an Arsakios[1505], den Oberpriester von Galatien, richtete.[1506] Der Brief ist nur indirekt, und zwar in der *Kirchengeschichte* des Sozomenos [**129**] überliefert. Er zählt zu einer Gruppe von Briefen des Kaisers, die von der Forschung nicht unpassend als Pastoralbriefe bezeichnet werden, da sie in Stil und Inhalt christlichen Hirtenbriefen vergleichbar sind. Im Rahmen der Restauration des Heidentums wollte Iulianus auch das pagane Priestertum grundlegend reformieren.[1507] Er konzipierte einen streng hierarchisch gegliederten Stand von Berufspriestern, die sich ausschließlich ihrer Aufgabe widmen und als Speerspitze seiner religiösen Erneuerung dienen sollten. Diesen Priestern wurde ein rigider Verhaltenscodex auferlegt. Sie mußten sich einer vorbildlichen Lebensführung befleißigen, wie etwa das Verbot, Theateraufführungen zu besuchen, zeigt. Ferner wurden sie zu karitativer Tätigkeit angehalten, um hierin den Christen in nichts nachzustehen, denn letztere erfreuten sich gerade aufgrund ihrer wohltätigen Praxis eines so regen Zulaufs. Iulianus' Konzept eines neuen heidnischen Priestertums orientierte sich also zweifellos an christlichen Leitfiguren, war aber darüber hinaus auch stark von neuplatonischen Vorstellungen geprägt.[1508] Die hochgesteckten Pläne des Kaisers waren freilich zum Scheitern verurteilt. Sie hätten eine tiefgreifende Umgestaltung der traditionellen Sozialstrukturen zur Folge gehabt, die auch seine eigenen Leute nicht zu tragen bereit waren, denn die „Vision Julians von der Konstituierung eines neuen und hierbei vorrangig religiös fundierten Ἑλληνισμός ist nicht zuletzt auch im Ausbleiben der tätigen Unterstützung jener intellektuellen Kreise zu sehen, denen sich der Kaiser so nahe und verpflichtet fühlte."[1509] Wie dem auch sei, für die Religionsgeschichte der Galater ist die vorliegende Stelle jedenfalls ohne Belang, sie tangiert vielmehr die spätrömische Religionsgeschichte. Dies räumt selbst Johannes Zwicker, obgleich er die Nachricht aufgenommen hat, im Vorwort zu seiner Sammlung ein.[1510]

[1505] Arsakios ist nur hier und in einem Brief des Libanios (epist. 386,9) belegt; zu ihm s. Otto Seeck, Arsakios (2.), RE II.1 (1895) 1270, PLRE I 110, Bertold K. Weis, Julian, Briefe, München 1973, 295, Szymon Olszaniec, Julian Apostata und seine Reform der heidnischen Priesterschaft, Eos 86 (1999) 217–241, spez. 236 (mit der ansprechenden Vermutung, daß Arsakios das Kybeleheiligtum in Pessinus unterstellt war).

[1506] Bezüglich der genauen zeitlichen Einordnung des Briefes gehen die modernen Meinungen auseinander: Wilmer Cave Wright, The Works of the Emperor Julian III (Loeb), London 1923 (ND 1961), 67 datiert ihn in den Juni 362; Joseph Bidez – Franz Cumont, Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae leges poematia fragmenta varia collegerunt recensuerunt (Les Belles Lettres), Paris 1922, 112 in die zweite Hälfte 362, Matilde Caltabiano, L'epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice, Neapel 1991, 126 in den Winter 362/363.

[1507] Es ist hier nicht Platz, auf Iulianus' Reformprogramm näher einzugehen. S. dazu ausführlicher die jüngeren Darstellungen von Olszaniec, a.a.O. 217–241, Klaus Bringmann, Kaiser Julian (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2004, 129–152 und Johannes Hahn, Kaiser Julians Konzept eines Philosophenpriestertums. Idee und Scheitern einer Vision, in: Johannes Hahn – Meinolf Vielberg (Hgg.), Formen und Funktionen von Leitbildern (= Altertumswissenschaftliches Kolloquium 17), Stuttgart 2007, 147–161.

[1508] S. dazu Hahn, a.a.O. 154 f.

[1509] Hahn, a.a.O. 160 f.

[1510] Zwicker III: „Quis denique est, qui pro certo affirmaverit Celtica, Celtiberica, Iberica, Ligurica, Gallo-Romana accurate discernere se posse? Veluti fortasse alii fontibus historiae religionis Romanae adscribant ea, quae exscripsi e vitis SS. Benigni […], nec non ea, quae debemus Juliano Apostatae (epist 84a) ...".

100 T 4 [?] [Iulianus] *epist.* 191

p. 260,11 – 261,2 Bidez – Cumont; vgl. II p. 495,11–18 Hertlein = epist. 16,3 p. 342 ex. Hercher; Zwicker 101 f.:

πάντως οὐδὲ ὁ Ῥῆνος ἀδικεῖ τοὺς Κελτούς, ὃς τὰ μὲν νόθα τῶν βρεφῶν ὑποβρύχια ταῖς δίναις πέμπει, καθάπερ ἀκολάστου λέχους τιμωρὸς πρέπων[1511]· ὅσα δ᾽ ἂν ἐπιγνῷ καθαροῦ σπέρματος, ὑπεράνω τοῦ ὕδατος αἰωρεῖ καὶ τῇ μητρὶ τρεμούσῃ πάλιν εἰς χεῖρας δίδωσιν, ὥσπερ ἀδέκαστόν τινα μαρτυρίαν αὐτῇ καθαρῶν καὶ ἀμέμπτων γάμων τὴν τοῦ παιδὸς σωτηρίαν ἀντιδωρούμενος.

Der Rhein tut den Kelten keineswegs Unrecht, der mit seinen Wirbeln die Bastarde unter Wasser schickt, als gebührender Rächer einer ehebrüchigen Gattin. Diejenigen aber, die er als von reiner Abstammung beurteilt, trägt er auf dem Wasser und gibt sie in die Hände der zitternden Mutter zurück, gleichsam als ein untrügliches Zeugnis ihrer reinen und tadellosen Ehe gibt er als Gegenleistung die Rettung des Kindes.

Diese Passage steht in einem an den Philosophen Maximos von Ephesos adressierten Brief und ist ein weiteres Zeugnis für das Wasserordal im Rhein. Die unter dem Namen Iulianus überlieferte Epistel ist in ihrer Echtheit umstritten; nach der mir wahrscheinlicheren Ansicht dürfte es sich um eine Fälschung handeln.[1512] Von wem und wann der Brief verfaßt wurde, läßt sich nicht sagen, vermutlich gehört er aber noch ins 4. Jh. n. Chr.[1513] In diesem Schreiben erklärt Iulianus (respektive sein Plagiator) Maximos zum Schiedsrichter über seine Reden. Dabei soll er so streng vorgehen wie die Adler, die ihre Jungen in die Sonne zu blicken zwingen, wobei deren Echtbürtigkeit erwiesen ist, wenn sie dies ohne zu tränen vermögen.[1514] Gleichermaßen sollen die λόγοι des Iulianus dem strengen Blick des Maximos unterworfen sein, bei ihm liege die Entscheidung, ob sie zu anderen Lesern fliegen dürfen. Mißbillige Maximos die Reden, soll er sie getrost wegwerfen und wie Bastarde in einem Fluß ertränken.[1515] Hierauf folgt der oben wiedergegebene Abschnitt über die Wasserprobe der keltischen Kinder im Rhein. Interessant ist, daß in dem pseudo-iulianischen Brief mit der Sonnenresistenz der Adler und dem Ordal im Rhein zwei Legitimitätstests angeführt sind, die auch in der späteren griechischen Literatur noch gelegentlich gemeinsam genannt werden, und zwar in einem Gedicht des Gregorios von Nazianz, in einem Enkomion des Pamprepios, im Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* des David von Armenien und von Tzetzes in seinen Erläuterungen zu Hesiods *Werken und Tagen* und den *Chiliades*.[1516] Von der Wasserprobe im Rhein ist bereits oben im Kommentar zu Iulianus' Panegyricus auf Constantius ausführlich die Rede gewesen (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**]; s. dort für alle weiteren Details). Vermerkt sei nur noch, daß sowohl im vermutlich pseudoepigraphischen Brief wie in der echt iulianischen Rede im Zusammenhang mit dem Rhein das Adjektiv ἀδέκαστος verwendet wird.[1517]

1511 Die Worte καθάπερ ἀκολάστου λέχους τιμωρὸς πρέπων wurden in dem von Andreas Lopadiotes im 14. Jh. erstellten sog. Lexicon Vindobonense (p. 151,19 Nauck) exzerpiert.

1512 Für unecht erachten den Brief Johannes Geffcken, Kaiser Julianus (= Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike, Heft VIII), Leipzig 1914, 144 f., Joseph Bidez – Franz Cumont, Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae leges poemata fragmenta varia collegerunt recensuerunt (Les Belles Lettres), Paris 1922, 256, Joseph Bidez, L'empereur Julien. Œuvres complètes, I.2. Lettres et fragments (Les Belles Lettres), ²Paris 1960, 245, Matilde Caltabiano, L'epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice, Neapel 1991, 220 A. *; vgl. auch Albert Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 163 f., Duval (1971) 576, Zecchini (1984a) 19 A. 29, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8, Lentano [2006] 110 A. 4. – Für Iulianus als Verfasser sind hingegen Wilhelm Schwarz, Julianstudien, Philologus 51 (1892) 623–653, spez. 630, Emil von Borries, Iulianos (26.), RE X.1 (1918) 26–91, spez. 81 f., Wilmer Cave Wright, The Works of the Emperor Julian (Loeb), London 1923, 209 A. 2; vgl. auch d'Arbois de Jubainville (1902) 314, Dottin (1915) 185 + A. 4, Ursula Perkow, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen, Diss. Hamburg 1972, 15, 98 A. 7, Freeman (1994a) 94 f. + A. 1, Lajoye [2008] 50 A. 187, 52. – Keine Entscheidung in dieser Frage trifft Opelt (1984/85) 64.

1513 So Wifstrand, a.a.O. 163 f.

1514 Die Sonnenresistenz des Adlerblicks ist ein seit Aristoteles in der antiken Literatur vielfach bezeugtes und sprichwörtliches Motiv. S. dazu die Quellenzusammenstellungen bei Eugen Oder, Adler, RE I.1 (1893) 371–375, spez. 371 und Lentano [2006] 127 f. + A. 62 (mit weiteren Literaturangaben).

1515 Zum Kontext der vorliegenden Stelle s. auch Opelt (1984/85) 64.

1516 Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**], Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 Livrea [**131 T 1**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 Busse [**144 T 1**]; p. 126,28 – 127,2 Busse [**144 T 2**], Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**].

1517 S. dazu Bidez, a.a.O. 247 A. 4, Opelt (1984/85) 64 f.

101. Anonymes Gedicht aus der Anthologia Palatina

Das folgende Zeugnis, ein Gedicht von elf Hexametern, ist in der Anthologia Palatina[1518] überliefert. Hierbei handelt es sich um eine aus fünfzehn Büchern bestehende Sammlung von rund 3 700 griechischen Epigrammen (mit insgesamt annähernd 23 000 Versen), die von Dichtern ganz unterschiedlicher Zeitstellung sind. Ihre moderne Bezeichnung verdankt sie der Bibliotheca Palatina in Heidelberg, wo Ende des 16. Jh.s die einzige Handschrift, der Codex Palatinus 23, entdeckt wurde. Von dieser Miszellanhandschrift, die eine sehr wechselvolle Geschichte erlebt hat, befindet sich heute nur mehr der erste Teil in Heidelberg, der zweite (die Bücher 14 und 15 enthaltende) Teil hingegen in der Pariser Bibliothèque Nationale (Parisinus graec. suppl. 384). Die Anthologia Palatina ist von einem uns unbekannten Verfasser um 930/940 zusammengestellt worden. Den Kern bildet eine heute verlorene, um 900 von Konstantinos Kephalas erstellte Sammlung von Epigrammen (= Anth. Pal. 4–7, 9–12), die der anonyme Kompilator überarbeitet und vor allem um christliche Texte erweitert hat. Das hier interessierende Gedicht stammt aus dem neunten Buch der Anthologia Palatina, war also bereits in Kephalas' Sammlung enthalten. Die Datierung des ohne Autorenangabe überlieferten Gedichts ist unsicher; es dürfte aber höchstwahrscheinlich nicht vor dem 4. Jh. n. Chr. entstanden sein (s. dazu ausführlicher den Kommentar).

101 T 1 [?] Anthologia Palatina 9, 125

III 1 p. 97 f. Stadtmüller = Zwicker 7 f.:

ἄδηλον.[1519]
θαρσαλέοι Κελτοὶ ποταμῷ ζηλήμονι Ῥήνῳ
τέκνα ταλαντεύουσι καὶ οὐ πάρος εἰσὶ τοκῆες,
πρὶν πάϊν ἀθρήσωσι λελουμένον ὕδατι σεμνῷ.
αἶψα γὰρ ἡνίκα μητρὸς ὀλισθήσας διὰ κόλπων
νηπίαχος πρῶτον προχέει δάκρυ, τὸν μὲν ἀείρας

Unklar.
Die mutigen Kelten prüfen ihre Kinder im eifersüchtigen Rheinstrom und betrachten sich erst dann als Väter, wenn sie das Kind im heiligen Wasser gebadet sehen. Denn sogleich nachdem es dem Schoß der Mutter entglitten ist und seine erste Träne vergießt, hebt der Vater sein eigenes Kind

[1518] Zu dieser Epigrammsammlung s. die Lexikonartikel von Karl Preisendanz, Anthologie, KlP I (1979) 375–377 und Enzo Degani, Anthologie [1], DNP I (1996) 734–737; vgl. auch Hans-Georg Beck, Die Überlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur, in: Herbert Hunger et al. (Hgg.), Die Textüberlieferung der antiken Literatur und Bibel, ²München 1988, 423–510, spez. 454–456. Ausführlicher informieren die Einführungen von Pierre Waltz, Anthologie grecque. Première partie: Anthologie Palatine, tome I (livres I–IV) (Les Belles Lettres), Paris 1928, III–LXXXVII, Hermann Beckby, Anthologia Graeca, Bd. 1 (Buch I–VI), ²München 1965, 8–100, Dietrich Ebener, Die griechische Anthologie, 3 Bde., Berlin-Weimar 1991, Bd. 1, V–LXXVIII sowie die Monographie von Alan Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes, Oxford 1993.

[1519] Mit diesem ἄδηλον ‚unklar' wird angezeigt, daß der Verfasser des Gedichts unbekannt ist. Diese den Autor betreffende Angabe stammt nicht vom Kompilator der Anthologia Palatina (um 930/940), sondern von einem wenig später (um 950) schreibenden Corrector (C); s. dazu Alan Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes, Oxford 1993, 102 f., 105–116.

αὐτὸς ἐπ᾽ ἀσπίδι θῆκεν ἑὸν πάϊν οὐδ᾽ ἀλεγίζει.
οὔπω γὰρ γενέταο φέρει νόον, πρίν γ᾽ ἐσαθρήσῃ
κεκριμένον λουτροῖσιν ἐλεγξιγάμου ποταμοῖο.
ἡ δὲ μετ᾽ Εἰλήθυιαν ἐπ᾽ ἄλγεσιν ἄλγος ἔχουσα
μήτηρ, εἰ καὶ παιδὸς ἀληθέα οἶδε τοκῆα,
ἐκδέχεται τρομέουσα, τί μήσεται ἄστατον ὕδωρ.

auf und legt es selbst in einen Schild, ohne sich daraus etwas zu machen. Denn er hegt noch kein Vatergefühl, bevor er es nicht beurteilt gesehen hat durch das Bad des eheprüfenden Flusses. Die Mutter aber erleidet nach den Schmerzen der Geburt neuen Schmerz: Selbst wenn sie weiß, daß dieser der wahre Vater des Kindes ist, erwartet sie dennoch zitternd, was das unstete Wasser beschließen wird.

Wie ich bereits im ersten Band vermerkt habe, wurde dieses Gedicht aus der Anthologia Palatina von Zwicker in die Zeit um 200 v. Chr. gesetzt. In einschlägigen Arbeiten ist man dieser Datierung wiederholt und bis in jüngste Zeit unkritisch gefolgt[1520], obwohl die Unhaltbarkeit dieses Frühansatzes schon seit langem feststeht. Bereits 1933 hat Albert Wifstrand die Meinung vertreten, daß diese Verse im 4. Jh. n. Chr. entstanden sein dürften, da Metrik und Stil deutlich spätgriechisch, zugleich aber auch deutlich vornonnisch sind.[1521] Außerdem handle es sich hierbei nicht um ein Epigramm im eigentlichen Sinn, sondern wahrscheinlich um ein Fragment aus einem heute verlorenen Epos.[1522] Dieser Ansicht schloß sich auch Alan Cameron vorbehaltlos an.[1523] Ohne Kenntnis dieser Vorarbeiten hat dann Ilona Opelt in einem der Wasserprobe im Rhein gewidmeten Artikel gleichfalls für eine Spätdatierung des Gedichtes optiert.[1524] Die den Kelten zugeschriebene Sitte, zwecks Überprüfung der Rechtbürtigkeit ihre Neugeborenen in den Rhein zu werfen, ist bei zahlreichen spätgriechischen und byzantinischen Autoren bezeugt. Den ersten einigermaßen sicher datierbaren Beleg für diese Usance liefert eine (vermutlich 358 oder 359 verfaßte) Rede des Caesar Iulianus.[1525] Von da an entwickelt sich der Hinweis auf diesen Brauch zu einem regelrechten Topos in der griechischen Literatur, so erwähnen ihn nach Iulianus noch Libanios, Gregorios von Nazianzos (und später dessen Kommentator Kosmas von Jerusalem), Claudianus (der obgleich lateinisch dichtend hierfür in einer griechischen Tradition steht), Nonnos, David von Armenien, Theophylaktos Simokat(t)es, Georgios Pisides, Tzetzes, Eustathios von Thessalonike, Eustathios Makrembolites, Michael Choniates und Apostolios.[1526] Von all den erhaltenen Zeugnissen zum keltischen Wasserordal ist jenes aus der Anthologia das umfangreichste und das rührseligste. Für eine zeitliche Einordnung in die ausgehende Antike spricht nach Opelt allein die besondere Beliebtheit dieses Motivs in der Literatur ab dem 4. Jh. n. Chr.[1527] In diese Zeit weise auch die Sprache des anonymen Gedichtes, außerdem zeige die Sentimentalität in der Darstellung Anklänge an Iulianus. All dies berechtigt ihrer Ansicht nach „bei aller gebotenen Vorsicht" zu einem „Ansatz des Adespoton zwischen dem 4. und 6. nachchristlichen Jahrhundert".[1528] Bis ins 6. Jh.

[1520] S. dazu Bd. I 73 + A. 348. – Zwicker 7: „carmen ca. 200 a. Chr. n. scriptum", Tierney (1959/60) 196: „A poem in the Greek Anthology of about 200 B.C.", Birkhan (1970) 569: „etwa um 200 v. Chr. verfaßtes Gedicht", Rudolf Simek, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 19: „einem Gedicht in der Anthologia Graeca, welches auf ungefähr 200 v. Chr. datiert wird", Freeman (1994a) 94: „*c*. 200 B.C.", Birkhan (1997) 691: „ein um 200 v. Chr. verfaßtes Gedicht", Marco Simón [2000a] 126: „un poema de la Antología Griega de hacia el 200 a.e.". – Unsicher hinsichtlich der chronologischen Einordnung sind Bayet (1930) 282 A. 16, Duval (1971) 219, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8.

[1521] Albert Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 164, nennt unter den Indizien für diese Einordnung: „lange Wörter, darunter ein Attribut wie ἐλεγξιγάμου, nur einmal zwei Spondeen nebeneinander, fast jeder Vers eine kleine Einheit für sich, andererseits aber zweimal spondeisches Wort vor der Penthemimeres …".

[1522] Wifstrand, a.a.O. 163.

[1523] Alan Cameron, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 394, Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 314. In den *Addenda* auf S. 492 zieht Cameron außerdem die Möglichlichkeit in Erwägung, daß dieses verlorene Epos den Dichter Claudianus nicht nur zu seinen Versen über die Wasserprobe im Rhein (in Ruf. 2,112 [**113 T 2**]), sondern auch zu der eigentümlichen Nachricht, die Odysseus' Abstieg in die Unterwelt an der nordwestgallischen Küste lokalisiert (in Ruf. 1,123–128 [**113 T 1**]), angeregt haben könnte. Das bleibt freilich unbeweisbare Spekulation.

[1524] Opelt (1984/85) 69–71.

[1525] Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**]. Im Kommentar zu dieser Stelle findet sich auch eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung.

[1526] Diese sowie weitere Zeugnisse sind im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**] aufgelistet.

[1527] Opelt (1984/85) 71. – Vgl. bereits Hans Haas, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 106 + AA. 141 f. und Harry L. Levy, Claudian's in Rufinum: An exegetical commentary. With an appendix containing the author's 1935 edition of the text with introduction and textual commentary (= Philological Monographs of the American Philological Association 30), Princeton 1971, 148.

[1528] Opelt (1984/85) 71.

wird man wohl nicht hinabgehen dürfen, vor allem wenn die Verse tatsächlich, wie WIFSTRAND meinte, vor Nonnos entstanden sein müssen. Am wahrscheinlichsten erscheint mir eine Datierung in das 4. Jh. n. Chr.[1529]; wobei m. E. offen bleiben muß, ob noch vor oder erst nach Iulianus.[1530] Wenn ich das Zeugnis der Anthologia Palatina hier nach Iulianus einfüge, so ist damit kein Urteil über das relativchronologische Verhältnis getroffen. Entscheidend ist jedenfalls, daß das Gedicht nicht mehr länger als früheste Belegstelle für diesen keltischen Brauch gehandelt wird. Verwiesen sei hier noch auf das folgende, vom Redaktor der Anthologia Palatina verfaßte Lemma (lemma ad Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 2**]), das die Aussage des Gedichts eigentümlich mißverstanden hat.

101 T 2 [?] lemma ad Anthologia Palatina 9, 125

III 1 p. 97 STADTMÜLLER = VII p. 50 app. crit. WALTZ; vgl. ZWICKER 7 adn.:

ὅτι οἱ Κελτοὶ παρὰ τῷ ποταμῷ Ῥήνῳ δοκιμάζουσι τὰ ἑαυτῶν τέκνα γεννώμενα· ἂν γὰρ ἀποπτύσῃ ταῦτα ὕδωρ, ὡς νόθα ταῦτα καὶ οὐ γνήσια ἀποπέμπουσι.

Weil die Kelten durch den Rheinstrom ihre neugeborenen Kinder prüfen: Wenn nämlich das Wasser diese ausspeit, verstoßen sie sie als Bastarde und uneheliche Kinder.

Hierbei handelt es sich um das Lemma zum oben behandelten Gedicht aus der Anthologia Palatina (9, 125 [**101 T 1**]). Sein Verfasser ist der um 930/940 n. Chr. schreibende Redaktor der Gedichtsammlung.[1531] Dessen Lemmata enthalten in den wenigsten Fällen zusätzliche, von den Gedichten unabhängige Informationen; oftmals bieten sie nicht mehr als eine Paraphrase des jeweiligen Epigramms, um den flüchtigen Leser über dessen Inhalt zu informieren.[1532] Im vorliegenden Fall hat der Redaktor den Sinn des Gedichts ganz offensichtlich falsch interpretiert.[1533] Denn nicht die Kinder, welche der Rhein wieder ausspeit, werden als Bastarde betrachtet, sondern gerade umgekehrt diejenigen, die in den Fluten untergehen. Das ist ja nicht nur logischer, sondern wird auch von anderen Nachrichten eindeutig bestätigt.[1534] In mehrfacher Hinsicht mißverstanden hat die Notiz des Lemmatisten Helmut BIRKHAN, wenn er hierüber folgendes schreibt: „Diese schon antiken Philologen unverständliche Stelle forderte ein Scholion, das wohl das Richtige zu treffen scheint, wenn es hinzufügt: ὅτι οἱ Κελτοὶ παρὰ τῷ ποταμῷ Ῥήνῳ δοκιμάζουσι τὰ ἑαυτῶν τέκνα γεννώμενα· ἂν γὰρ ἀποπτύσῃ ταῦτα ὕδωρ, ὡς νώθα (sic) ταῦτα καὶ οὐ γνήσια ἀποπέμπουσι. Ἄδηλον.[1535] Das dazugefügte ἄδηλον ‚unklar' deutet darauf hin, daß der Scholiast die Abstammungserklärung nicht selbst konstruiert hat, sondern eine Nachricht über Abstammungsglauben der Kelten vom Rhein wirklich vorlag, auf die er sich allerdings keinen Reim machen konnte."[1536] Zum ersten ist die Erklärung des Lemmatisten, wie bereits gesagt, unzutreffend; zum zweiten ist bei diesem von einer Abstammung vom Rhein gar nicht die Rede – diese beruht lediglich auf einer falschen Übersetzung des griechischen Textes (s. dazu A. 1535). Verfehlt ist zum dritten die Deutung des

[1529] Für einen chronologischen Ansatz in das 4. Jh. ist ebenfalls Hermann BECKBY, Anthologia Graeca, Bd. 3 (Buch IX–XI), ²München 1965, 774 – Günther Christian HANSEN, in: HERRMANN (1988–1991) IV 567: „Aus unbekannter Zeit, vielleicht einer epischen Dichtung des 4. oder 5. Jahrhunderts entnommen." – Auch DEMANDT (1998) 51 spricht von einem spätgriechischen Epigramm.

[1530] WIFSTRAND, a.a.O. 164 möchte den Anthologieversen die Priorität vor Iulianus einräumen.

[1531] Zu diesem Lemmatisten und Kompilator, für den in der Moderne die Sigle *J* oder *l* in Gebrauch ist, s. die Bemerkungen von Hermann BECKBY, Anthologia Graeca, Bd. 2 (Buch VII–VIII), ²München 1965, 81, Alan CAMERON, The Greek Anthology from Meleager to Planudes, Oxford 1993, 102 f., 105–116.

[1532] S. dazu CAMERON, a.a.O. 102.

[1533] Auf den Irrtum des Lemmatisten hat Rudolf SIMEK, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 21 f. hingewiesen.

[1534] Vgl. etwa [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**], [Liban.] progymn., narrationes 37 = VIII p. 56,6–12 FÖRSTER [**102 T 2**], Nonn. Dion. 23,94–97 [**130 T 1**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 BUSSE [**144 T 1**], Eustath. in Dionysium Periegeten 294 [**164 T 3**].

[1535] BIRKHAN (1970) 570 A. 1790a übersetzt: „Die Kelten glauben, daß ihre Kinder vom Flusse Rhein abstammen. Wenn das Wasser diese ausspeit, so legen sie diese als Bastarde und unrechtmäßige Nachkommen weg. Unklar." – Diese in ihrem ersten Teil falsche (und bei SIMEK, a.a.O. 21 f. wörtlich übernommene) Übersetzung hat bereits Antonio TOVAR, RSEL 3.2 (1973) 468 [= Rez. von BIRKHAN (1970)] kritisiert: „Nos ha sorprendido la traducción del texto griego en la nota 1790a: no se dice en él que «los hijos procedan del Rhin», solo que «en el Rhin comprueban los celtas sus hijos al nacer», si son legítimos o no."

[1536] BIRKHAN (1970) 570; vgl. auch BIRKHAN (1997) 691 + A. 7.

ἄδηλον. Birkhan wurde hier von der Textpräsentation bei Johannes Zwicker, dessen *Fontes Historiae Religionis Celticae* er den Wortlaut des Scholions entnommen hat, irregeführt.[1537] Bei dem ἄδηλον handelt es sich nämlich nicht um eine an das Lemma angefügte Erklärung des Kompilators der Anthologia Palatina. Vielmehr stammt diese von einem anderen Autor, dem wenig später (um 950 n. Chr.) schreibenden Corrector der Anthologia, der mit ἄδηλον ‚unklar' lediglich anzeigen wollte, daß der Verfasser des Gedichts unbekannt ist.[1538]

[1537] Zwicker 7 adn., wo nach der Edition von Friedrich Dübner, Epigrammatum Anthologia Palatina, vol. II, Paris 1872, 176 zitiert wird: ὅτι οἱ Κελτοὶ παρὰ τῷ ποταμῷ Ῥήνῳ δοκιμάζουσι τὰ ἑαυτῶν τέκνα γεννώμενα· ἂν γὰρ ἀποπτύσῃ ταῦτα ὕδωρ, ὡς νῶθα (sic) ταῦτα καὶ οὐ γνήσια ἀποπέμπουσι. Ἄδηλον."

[1538] S. dazu oben den Kommentar zu Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 1**], spez. die A. 1519.

102. Libanios

Im Vergleich zu anderen antiken Persönlichkeiten sind wir über Libanios, vor allem dank seiner eigenen Schriften, außergewöhnlich gut informiert. Für unsere Zwecke ist es allerdings nicht nötig, sein Leben im Detail zu schildern, weswegen ich mich auf einige Eckdaten beschränken kann[1539]: Geboren ist Libanios 314 n. Chr. im syrischen Antiocheia, aus einer angesehenen heidnischen Familie des Kurialenstandes stammend. Nach dem frühen Tod des Vaters wurde er zunächst von seiner Mutter erzogen, studierte dann in seiner Heimatstadt Rhetorik, wobei er sich bereits in jungen Jahren durch die Lektüre der griechischen Klassiker eine umfassende Bildung aneignete. Es folgte ein fünfjähriger Studienaufenthalt in Athen (336–340 n. Chr.), an dessen Ende ihm bereits eine Rhetorikprofessur angeboten wurde. Weitere Stationen seiner Lehrtätigkeit waren Konstantinopel, Nikaia, Nikomedeia und abermals Konstantinopel, bis er 354 n. Chr. nach Antiocheia zurückkehrte, wo er bis zu seinem Tod unterrichtete. Sein Ruf als glänzender Rhetor und Stilist brachte ihm ständigen Zulauf von Schülern, darunter auch später so berühmte Christen wie Ioannes Chrysostomos, Gregorios von Nazianzos und Basileios der Große. Ein besonderes Nahverhältnis hatte Libanios auch zum Kaiser Iulianus, dessen Restitutionsversuch er als Heide glühend begrüßte. Die gewaltige literarische Hinterlassenschaft des Rhetors zählt den umfangreichsten in griechischer Sprache überhaupt, obwohl bei weitem nicht alles erhalten ist. Das Werk umfaßt 64 umfangreichere Reden (λόγοι) und das gewaltige Corpus von 1544 Briefen, die wertvolle Zeitdokumente für das 4. Jh. darstellen. Überliefert sind ferner 51 Deklamationen (μελέται) und eine Sammlung von Vorübungen (προγυμνάσματα), beides für den Lehrbetrieb bestimmt, darunter freilich auch vieles, was nicht von Libanios stammt.[1540] Dieses gewaltige Œuvre ist erst postum in Sammlungen publiziert worden. Das genaue Todesdatum des Libanios ist nicht bekannt, er dürfte aber wahrscheinlich 393 n. Chr. oder wenig später verstorben sein.

102 T 1 [?] Libanios *orat.* 12, 48

p. 382 ex. Reiske = II p. 26,10–12 Förster; Zwicker 104:

..., καὶ διαβὰς Ῥῆνον ποταμόν, ὕδωρ ἐλέγχον ἐκ τῶν γεννωμένων ἀδικίαν μητέρων, ...	... und er [= Kaiser Iulianus] überschritt den Rheinfluß, ein Gewässer, das an den Kindern Fehltritte der Mütter erweist, ...

[1539] Zu Libanios' Leben und Werk vgl. Richard Förster – Karl Münscher, Libanius, RE XII.2 (1925) 2485–2551, Duval (1971) 597–600, Lesky (1971) 972 f., Hans Gärtner, Libanios, KlP III (1979) 612–615, Joachim Gruber, Libanios, LMA V (1991) 1936, Michael Weissenberger, Libanios, DNP VII (1999) 129–132, ferner die Einleitungen von Albert Francis Norman, Libanius. Selected Works I: The Julianic Orations (Loeb), London 1969, ix–lx, Reinhold Scholl, Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios (= Palingenesia 48), Stuttgart 1994, 1–10 und Georgios Fatouros – Tilman Krischer – Werner Portmann, Libanios, Kaiserreden. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 58), Stuttgart 2002, 1–16. – Die ausführlichste Biographie jüngeren Datums stammt von Jorit Wintjes, Das Leben des Libanius (= Historische Studien der Universität Würzburg, Bd. 2), Rahden/Westf. 2005.

[1540] So auch das Testimonium [Liban.] progymn., narrationes 37 = VIII p. 56,6–12 Förster [**102 T 2**], dessen Problematik im dortigen Kommentar behandelt wird.

Dieser Satz stammt aus der zwölften Rede (εἰς Ἰουλιανὸν αὐτοκράτορα ὕπατον) des Libanios, die er auf ausdrückliches Verlangen des Kaisers Iulianus verfaßt und anläßlich des Antritts von dessen viertem Konsulat am 1. Jänner 363 n. Chr. in Antiocheia öffentlich vorgetragen hat.[1541] In dieser Festrede preist er die bisherigen Taten des Kaisers, unter anderem auch dessen Sieg über die Alamannen bei Strasbourg (357 n. Chr.). [1542] Die nach dieser Schlacht erfolgte Überschreitung des Rheins nützt der Rhetor dazu, kurz auf das bekannte Wasserordal in diesem Fluß anzuspielen. Die proverbiale Eigenschaft des Rheins, die eheliche Herkunft der Neugeborenen zu erweisen, wird von Libanios hier gleichsam nur als Bildungsrequisit verwendet.[1543] Das ist keineswegs ungewöhnlich, da gerade seine iulianischen Reden mit vielen Sprichwörtern, Redensarten und Zitaten angereichert sind.[1544] Der Vaterschaftstest wird von Libanios keinem konkreten Volk zugeschrieben, es läßt sich also nicht sagen, ob er hiermit Kelten oder Germanen assoziierte. Jedenfalls bietet Libanios den nach Iulianus (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**][1545]) frühesten datierbaren Beleg für diese Sitte. Direkte Abhängigkeit des Libanios von Iulianus wäre möglich, ist jedoch nicht zwingend, da sich das Motiv damals einer gewissen literarischen Beliebtheit erfreut zu haben scheint, wie spätere Nachrichten noch zeigen werden. Das Wasserordal im Rhein ist übrigens noch ein zweites Mal und mit viel mehr Details im *corpus Libanianum* bezeugt, freilich in einer Schrift, die nachweislich nicht vom Rhetor stammt ([Liban.] progymnasmata, narrationes 37 [**102 T 2**]).

102 T 2 [?] [Libanios] *progymnasmata*, *narrationes* 37

(e codice Vaticano graeco 305, Nr. III 37) = IV p. 1110 Reiske = VIII p. 56,6–12 Förster = Zwicker 104 f.:

περὶ Ῥήνου.
Ῥῆνος ὁ βαρβαρικὸς ποταμὸς σωφροσύνης ὑπάρχων κριτὴς παραρρεῖ τοὺς Κελτούς. ἐπειδὰν γάρ τις αὐτοῖς ἄρτι γένηται παῖς, λαβόντες τῷ ῥείθρῳ παρατιθέασιν. ὁ δὲ παραλαβὼν ἀποδίδωσι μὲν τοῖς γονεῦσι τὰ γνήσια, κτεῖνει δὲ τὰ νόθα παρ᾽ αὑτῷ κατασχών. καὶ διαγινώσκεται τὸ σώφρον βίῳ τε καὶ θανάτῳ.

Über den Rhein:
Der barbarische Fluß Rhein fließt als Schiedsrichter über die Sittsamkeit bei den Kelten vorbei. Denn sobald ihnen ein Kind geboren ist, nehmen sie es und setzen es im Strom aus. Dieser aber gibt nach Übernahme eines Kindes die ehelichen seinen Eltern zurück, tötet hingegen die unehelichen, indem er sie bei sich behält. Über die Sittsamkeit wird streng geurteilt, entweder mit dem Leben oder mit dem Tod.

Unter den Werken des Libanios findet sich auch eine Sammlung von *Vorübungen* (προγυμνάσματα) überliefert. Hierbei handelt es sich um Musterstücke der diversen Redegattungen, die für den Anfänger bestimmt waren und im Rhetorikunterricht vor den eigentlichen Deklamationen geübt wurden. Von den insgesamt 144 Progymnasmata bilden 41 Stück die Untergruppe der sog. *Erzählungen* (διηγήματα oder *narrationes*); und eine davon ist die vorliegende *Über den Rhein* (περὶ Ῥήνου). Es gilt von philologischer Seite seit langem als erwiesen, daß von all diesen διηγήματα nur sehr wenige, nämlich die ersten drei in der Sammlung, mit Sicherheit von Libanios selbst stammen. Die restlichen *Erzählungen* müssen ihm wohl abgesprochen werden, und zwar nebst anderen Gründen aus rein sprachlichen Erwägungen.

[1541] Zu dieser Rede vgl. die Bemerkungen von Richard Förster – Karl Münscher, Libanius, RE XII.2 (1925) 2485–2551, spez. 2501, Reinhold Scholl, Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios (= Palingenesia 48), Stuttgart 1994, 3 f., Georgios Fatouros – Tilman Krischer – Werner Portmann, Libanios, Kaiserreden. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 58), Stuttgart 2002, 10.

[1542] Zum historischen Ereignis s. Emil von Borries, Iulianos (26.), RE X.1 (1918) 26–91, spez. 36 f.

[1543] So richtig Günther Christian Hansen, in: Herrmann (1988–1991) III 660.

[1544] Scholl, a.a.O. 4. – Unberücksichtigt blieb die Stelle in der einschlägigen Arbeit von Ernst Salzmann, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Libanios, Diss. Tübingen 1910.

[1545] S. den dortigen Kommentar für eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung. – In der modernen Literatur, die sich mit dem Wasserordal beschäftigt, wird die vorliegende Nachricht des Libanios nur selten angeführt, positive Ausnahmen sind etwa René Cirilli, Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie, Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris (sér. 6) 3 (1912) 80–88, spez. 81, Birkhan (1970) 570 A. 1792, Opelt (1984/85) 65 (die die Stelle jedoch merkwürdig mißversteht), Georg Wöhrle, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567, spez. A. 566 A. 3, Birkhan (1997) 691 A. 8, Lentano [2006] 110 + A. 2, Lajoye [2008] 51 A. 187, 53.

Bei einigen Texten läßt sich nämlich Berücksichtigung der Akzentklausel feststellen, eine Technik, die Libanios nachweislich nicht verwendet hat, weswegen er als Autor zweifelsfrei auszuscheiden hat. Umstritten ist, wem diese fraglichen Stücke zuzuschreiben sind. Man hat an Aphthonios[1546], einen Schüler des Libanios, oder den im 5. Jh. lebenden Rhetoriklehrer Nikolaos von Myra[1547] gedacht. Die jüngere Forschung hält keine der beiden Zuweisungen für gesichert und läßt die Frage nach dem Verfasser bewußt offen.[1548] Ich folge dieser zurückhaltenden Position, führe aber *faute de mieux* das vorliegende Testimonium weiter unter Libanios an. Da in religionswissenschaftlichen Arbeiten dieser Text immer wieder als von Libanios stammend zitiert wird[1549], sei hier nochmals mit Nachdruck betont, daß dem nicht so ist. Für die inhaltliche Auswertung des Zeugnisses siehe den Kommentar zu Iulianus (orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**]), der den ersten sicher datierbaren Beleg für den Vaterschaftstest im Rhein liefert.

[1546] So etwa Willy Stegemann, Nikolaos (21.), RE XVII.1 (1936) 424–457, spez. 457.

[1547] Diese Ansicht vertrat als erster Kurt Orinsky, De Nicolai Myrensis et Libanii quae feruntur progymnasmatis, unpubl. Diss. Breslau 1920 [non vidi!], vgl. auch Richard Förster – Karl Münscher, Libanius, RE XII.2 (1925) 2485–2551, spez. 2518 f.

[1548] So Wolfram Hörandner, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner (= Wiener Byzantinistische Studien, Bd. XVI), Wien 1981, 56–67, dem auch Ronald F. Hock – Edward N. O'Neil, The Chreia and Ancient Rhetorik: Classroom Exercises, Leiden-Boston-Köln 2002, 203 f. folgen, vgl. auch Jorit Wintjes, Das Leben des Libanius (= Historische Studien der Universität Würzburg, Bd. 2), Rahden/Westf. 2005, 22 A. 35.

[1549] So geschehen bei Birkhan (1970) 570 A. 1792, Duval (1971) 600, Rudolf Simek, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 20, Chevallier (1983) 326 A. 4, Opelt (1984/85) 65 A. 6, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8.

103. Rufius (oder Rufus ?) Festus

Festus[1550] ist Verfasser eines *breviarium* der römischen Geschichte (auch *de provinciis et victoriis populi Romani* genannt) in 30 kurzen Kapiteln. Dieser Abriß ist dem Kaiser Valens (364–378) gewidmet und entstand, wie dem letzten Kapitel zu entnehmen ist, nach dessen Gotenkrieg (369) und während der Kaiser noch im Feld gegen die Perser stand, also in der Zeit zwischen 369 und 373. Als Quellen für diese mehr als kurze Geschichte Roms von den Anfängen bis in seine Zeit verwendete Festus wohl Eutropius, eine Liviusepitome, eine anonyme Kaisergeschichte und Florus.

103 T 1 Festus *breviarium rerum gestarum populi Romani* 9,1

p. 5 Wagener = p. 52,12–16 Eadie = p. 14 Arnaud-Lindet = Zwicker 103:

saevissimi omnium gentium Thraces fuerunt. in Thraciae regionibus etiam Scordisci habitarunt, pariter crudeles et callidi. multa de saevitia praedictorum fabulosa memorantur, quod hostiis captivorum diis suis aliquando litaverint, quod humanum sanguinem in ossibus capitum potare sint soliti ...

Die wildesten von allen Stämmen waren die Thraker. Im Gebiet Thrakiens wohnten die Skordisker, gleichermaßen grausam und verschlagen. Man erzählt viel Fabelhaftes über die Grausamkeit der letztgenannten, daß sie manchmal ihren Göttern die Gefangenen opferten, daß sie Menschenblut aus Schädelknochen zu trinken pflegten ...

Der vorliegenden Stelle über die barbarischen Sitten der keltischen *Scordisci* dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach der Bericht des Florus (1, 39 = 3, 4,1–3 [**64 T 10**]; s. dort ausführlicher) zugrundeliegen,[1551] was die auffallenden Übereinstimmungen (z. B.: *litare dis sanguine humano*, *bibere in ossibus capitum*, die Betonung der *calliditas* ‚Verschlagenheit') nahelegen.

[1550] Zu Festus und seinem Werk s. v. a. John William Eadie, The *Breviarium* of Festus. A Critical Edition with Historical Commentary, London 1967 und Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Festus, Abrégé des hauts faits du peuple romain (Les Belles Lettres), Paris 1994, weiters Duval (1971) 587 f., Adolf Lippold, Festus (4.), KlP II (1979) 540 f., Peter Lebrecht Schmidt, Rufius Festus, in: HLL 5 (1989) § 539.1, 207–210, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 113 f.

[1551] S. dazu den Kommentar von John William Eadie, The *Breviarium* of Festus. A Critical Edition with Historical Commentary, London 1967, 117: „Festus obviously obtained his information concerning the Scordisci from Florus I. 39. 4 and 2: ..." Auch Amm. Marc. 27, 4,4 [**111 T 5**] „seems to follow either Florus or Festus or both." Über die Grausamkeiten der *Scordisci* berichtet außerdem noch Oros. 5, 23,18 [**121 T 6**] = Landolfus Sagax historia Romana 6, 3 [**159 T 2**].

104. Gregorios von Nazianzos

Über das Leben des bedeutenden Kirchenvaters Gregorios[1552] sind wir vergleichsweise gut unterrichtet, in erster Linie dank seiner eigenen Werke, unter denen sich auch eine in iambischen Senaren verfaßte Autobiographie (περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον, *carmen de vita sua* = carm. 2, 1,11) findet. Geboren ist Gregorios auf einem Landgut bei Arianzos in der Nähe der kappadokischen Stadt Nazianzos als ältester Sohn des Gregorios d. Ä. (seit 329 Bischof von Nazianzos) und der Nonna.[1553] Das Jahr seiner Geburt ist aufgrund widersprüchlicher Angaben unsicher, es wird zumeist entweder um 326 oder auf 329/330 angesetzt.[1554] Seine Familie gehörte der begüterten Oberschicht an und ermöglichte ihm eine überdurchschnittlich gute Ausbildung. Diese erhielt er zunächst in Nazianzos, an weiteren Stationen sind belegt das kappadokische sowie das palästinische Caesarea, Alexandreia, Antiocheia (bei Libanios) und schließlich Athen (bei Himerios und Prohairesios). Während seines mehrjährigen Studienaufenthaltes in der nach wie vor heidnisch dominierten Stadt pflegte er eine intensive Freundschaft mit seinem Glaubensbruder Basileios von Caesarea, machte aber auch Bekanntschaft mit dem späteren Kaiser Iulianus. Mit etwa dreißig Jahren ging Gregorios wieder in seine Heimat, wo er in kontemplativer Zurückgezogenheit lebte. Als er wider seinen Willen von seinem Vater zum Priester geweiht wurde (361 oder 362), entzog er sich durch Flucht diesem Amt, kehrte aber alsbald reumütig zurück. Das folgende Jahrzehnt stand er seinem Vater als Adjutant zur Seite. Um 372 wurde er von Basileios, damals Metropolit des kappadokischen Caesarea, aus rein kirchenpolitischen Erwägungen zum Suffraganbischof des Marktfleckens Sasima bestellt, eine Würde, die Gregorios jedoch niemals antrat. Stattdessen unterstützte er weiterhin seinen Vater in Nazianzos, verweigerte aber nach dessen Tod (374) den Antritt der Nachfolge und zog sich nach dem Tod der Mutter (375) ins Thekla-Kloster in Seleukeia in Isaurien zurück. Im Jahr 379 wird er mit der Leitung der kleinen nizänischen Gemeinde im überwiegend arianischen Konstantinopel betraut und vermochte dank seiner rhetorischen Begabung der Orthodoxie neue Anhänger zu gewinnen. Im November 380 ernannte ihn Kaiser Theodosius I. zum Bischof der Hauptstadt, wobei diese Investitur im Mai des folgenden Jahres auf dem Konzil von Konstantinopel offiziell bestätigt wurde. Freilich konnte sich Gregorios nur kurz in diesem Amt halten; er scheiterte als Konzilsvorsteher an der Lösung des Antiochenischen Schismas, bot seinen Rücktritt an und mußte die kränkende Erfahrung machen, daß ihn weder Kai-

[1552] Über Gregorios von Nazianzos informieren die Lexikonartikel von Adolf Jülicher, Gregorios (4.), RE VII.2 (1912) 1859–1863, Bernd Reiner Voss, Gregorios (3.), KlP II (1979) 874 f., Bernhard Wyss, Gregor II (Gregor von Nazianz), RAC XII (1983) 793–863, Justin Mossay, Gregor von Nazianz, TRE XIV (1985) 164–173, Karl Suso Frank, Gregor (30.) v. Nazianz, LMA IV (1989) 1684, Bernard Coulie, Gregor v. Nazianz d. J., LThK IV (1995) 1004–1007, Kyriakos Savvidis, Gregorios [3], DNP IV (1998) 1214 f., Christoph Hartmann, Gregor von Nazianz, LACL 295–299 sowie die Monographien von Jean Bernardi, Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330–390), Paris 1995, Francesco Trisoglio, Gregorio di Nazianzo il teologo (= Studia patristica Mediolanensia 20), Mailand 1996, Hartmut Leppin, Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen, ²München 2006, 37–47.

[1553] Gregorios hatte noch eine Schwester Gorgonia und einen Bruder Kaisarios, unter dessen Name Mitte des 6. Jh.s n. Chr. ein als *Erotapokriseis* bezeichneter Dialog publiziert wurde; s. dazu die Einleitung zu Pseudo-Kaisarios [**140**].

[1554] Gelegentlich wird seine Geburt sogar um 300 datiert, so etwa von Mossay, a.a.O. 164 f.

ser noch Konzil zu halten suchten. Tief enttäuscht zog sich Gregorios nach Nazianzos zurück, wo er noch bis 383 das verwaiste Bistum betreute. Die letzten Lebensjahre bis zu seinem Tod († um 390) verbrachte er literarisch sehr produktiv in der Abgeschiedenheit seines Landgutes bei Arianzos. Gregorios hat ein umfangreiches und wichtiges Œuvre hinterlassen: an die fünfzig Reden (denen er den Ehrennamen des Theologen [ὁ θεολόγος] verdankt), fast 250 Briefe und eine Sammlung von in klassischer Tradition stehenden Gedichten, die mit insgesamt etwa 17 000 Versen nicht nur vom Umfang her den bedeutendsten Beitrag zur griechisch-christlichen Poesie in vorbyzantinischer Zeit darstellen. Für unsere Belange sind hiervon nur zwei Gedichte, in denen jeweils ganz kurz auf das keltische Wasserordal im Rhein angespielt wird, von Interesse; sie werden in den entsprechenden Kommentaren näher vorgestellt.

104 T 1 [?] Gregorios von Nazianz *carm.* 1, 2,29,221

p. 30 Knecht = Migne PG XXXVII c. 900 = Zwicker 103:

Κελτοὶ μὲν κρίνουσι γόνον Ῥήνοιο ῥεέθροις. | Die Kelten prüfen die Abkunft in den Fluten des Rheins.

Diese Nachricht stammt aus einer umfangreicheren in Iamben gedichteten Elegie, in der sich Gregorios von Nazianzos gegen die Verschönerungskünste in der Damenmode wendet. Diese Verspredigt mit dem Titel *Gegen die putzsüchtigen Frauen* (κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων) läßt sich nicht genau datieren, dürfte jedoch in die letzten Lebensjahre des Kappadokiers (383–390 n. Chr.) gehören.[1555] Der oben zitierte Vers steht in einem Abschnitt, in dem konkret gegen das Schminken gewettert wird. Gregorios ermahnt die Frauen, sich ihre naturgegebene Schönheit zu bewahren und nicht anders erscheinen zu wollen, als sie sind. Gerade die Schmucklosigkeit beweise die Lauterkeit der Gesinnung, so wie auch die Kelten die eheliche Herkunft ihrer Kinder im Rhein überprüfen oder die Reinheit von Gold in Kohlenglut getestet wird. Im vorliegenden Kontext dient das Wasserordal im Rhein lediglich als Beispiel für eine Echtheitsprobe.[1556] Gregorios spielt nur ganz knapp darauf an, setzt also bei seinen Lesern diesen Brauch der Kelten als hinlänglich bekannt voraus. Er erwähnt ihn auch noch in einem anderen, annähernd zeitgleichen Gedicht als Exempel für einen Legitimitätstest (carm. 2, 2,4,143 [**104 T 2**]: ὡς νόθον, εὐγενέος Ῥήνου κριθέντα ῥεέθροις). An beiden Stellen findet das Ordal also eine geradezu sprichwörtliche Verwendung, wie es ähnlich schon bei Iulianus und Libanios der Fall war.[1557] Damit bezeugt Gregorios die Beliebtheit dieses Motivs, das in der griechischen Literatur noch mehrfach und bis in spätbyzantinische Zeit hinein immer wieder bemüht wurde. Sachlich erweitert Gregorios unsere Kenntnis dieser Sitte nicht[1558]; das gleiche gilt im übrigen auch für die Erläuterungen, die Kosmas von Jerusalem in seinem Kommentar zu Gregorios' Werken zu diesen Versen geschrieben hat.[1559]

[1555] Zu diesem Werk s. den ausführlichen Kommentar von Andreas Knecht, Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar, Heidelberg 1972, der sich jedoch zur Datierung nicht äußert; vgl. auch Francesco Trisoglio, Gregorio di Nazianzo il teologo (= Studia patristica Mediolanensia 20), Mailand 1996, spez. 177, 180.

[1556] S. dazu den Kommentar von Knecht, a.a.O. 106, 108. – Knappe Erwähnungen der vorliegenden Stelle finden sich bei Alan Cameron, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 394, Birkhan (1970) 570 A. 1792, Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 314 (mit falscher Stellenangabe in A. 7), Duval (1971) 629, Chevallier (1983) 326 A. 4, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8, Birkhan (1997) 691 A. 8, Lentano [2006] 110 + A. 3, Lajoye [2008] 51 A. 187, 53 (mit falscher Stellenangabe). – Keine Berücksichtigung fand sie interessanterweise bei Opelt (1984/85) 63–73, die auf S. 65 von Gregorios nur carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 2**] bespricht, obgleich sie dann auf S. 68 von Gregorios zutreffend sagt, daß er zweimal an diesen keltischen Brauch erinnert.

[1557] Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**], Liban. orat. 12, 48 [**102 T 1**], [Liban.] progymn., narrationes 37 = VIII p. 56,6–12 Förster [**102 T 2**].

[1558] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[1559] S. dazu unten Cosmas Hieropolitanus ad Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221 [**104 T 3**], ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 4**], ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 5**].

104 T 2 [?] Gregorios von Nazianz *carm.* 2, 2,4,141–144

MIGNE PG XXXVII c. 1516; ZWICKER 103:

... εἰ δὲ κακοῖσιν
τερποίμην, παίδων με τεῶν ἄπο τηλόθι ῥῖψον
ὡς νόθον, εὐγενέος Ῥήνου κριθέντα ῥεέθροις,
ἢ καθαρῶν ἀετῶν ψευδῆ γόνον ἀκτίνεσσι.

... wenn ich mich an üblen Dingen ergötzen sollte, dann verstoße mich weit von deinen Kindern, wie einen, der von den Fluten des edlen Rheins als Bastard oder von den Sonnenstrahlen als falsche Brut von echten Adlern beurteilt wurde.

So wie im unmittelbar vorangehenden Zeugnis (carm. 1, 2,29,221 [**104 T 1**]) ist hier abermals das bekannte (und bereits andernorts behandelte) Wasserordal im Rhein erwähnt.[1560] Die vorliegenden Verse stammen aus einem als Brief konzipierten Gedicht, dessen fiktiver Verfasser ein entfernter Verwandter des Gregorios namens Nikoboulos ist.[1561] Der mit παρὰ Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα übertitelte Brief ist an Nikoboulos' gleichnamigen Vater adressiert, unter dessen Namen Gregorios auch ein Antwortschreiben (carm. 2, 2,5: Νικοβούλου πρὸς τὸν υἱὸν) verfaßt hat. Das erste, unter Nikoboulos junior laufende Gedicht hat der Kirchenvater vermutlich 383 oder 384 n. Chr. geschrieben.[1562] In ihm erbittet der Sohn von seinem Vater die Erlaubnis, in der Ferne ein Hochschulstudium betreiben zu dürfen. Falls er sich dort an schlechten Dingen delektieren sollte, so das Argument an der oben zitierten Stelle, dann möge ihn der Vater aus der Schar seiner Kinder wie einen Bastard verstoßen. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens und zum Vergleich werden zwei sprichwörtliche Beispiele für unfehlbare Legitimitätsproben gebracht: das Wasserordal im Rhein und die Sonnenresistenz der Adlerjungen. Gemeinsam genannt werden diese beiden Tests auch in einem (vermutlich pseudoepigraphischen) Brief des Kaisers Iulianus, in einem Enkomion des Pamprepios, im Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* des David von Armenien und von Tzetzes in seinen Erläuterungen zu Hesiods *Werken und Tagen* und den *Chiliades*.[1563] Die oben zitierten Verse werden auch von Kosmas behandelt, und zwar in beiden Teilen seines zweigeteilten Kommentars.[1564] Unser Verständnis erweitern diese Erläuterungen freilich nicht, da sie sich im wesentlichen auf eine Prosaparaphrase von Gregorios' Versen beschränken.

Kosmas von Jerusalem, Kommentar zu Gregorios von Nazianzos

Unter dem Namen des Kosmas von Jerusalem (auch Kosmos Hagiopolites oder Kosmas der Melode genannt) ist ein Kommentar zu den Gedichten des Gregorios von Nazianzos überliefert.[1565] Kosmas (* zweite Hälfte des

[1560] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – Kurz erwähnt wird die vorliegende Stelle bei Alan CAMERON, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 394, BIRKHAN (1970) 570 A. 1792, DUVAL (1971) 629, CHEVALLIER (1983) 326 A. 4, Georg WÖHRLE, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567, spez. 567 f. A. 3, BOURGEOIS (1991/92) I 93 A. 8, BIRKHAN (1997) 691 A. 8, LENTANO [2006] 110 + A. 3, LAJOYE [2008] 51 A. 187, 53, etwas eingehender bespricht sie OPELT (1984/85) 65.

[1561] S. dazu jetzt die *Introduzione* von Maria Grazia MORONI, Gregorio Nazianzeno, Nicobolo *jr*. al padre [*carm*. II,2,4]. Nicobolo *sen*. al figlio [*carm*. II,2,5]. Una discussione in famiglia. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici (= Poeti Cristiani 6), Pisa 2006, 29–69.

[1562] Zur Datierung s. ausführlicher MORONI, a.a.O. 36 f., vgl. auch Francesco TRISOGLIO, Gregorio di Nazianzo il teologo (= Studia patristica Mediolanensia 20), Mailand 1996, 181. – OPELT (1984/85) 65 setzt das Gedicht gleichfalls in das Jahr 383, nennt aber irrtümlicherweise „den jungen Kritobulos" als fiktiven Verfasser.

[1563] [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**] (dort auch weitere Angaben zur Sonnenresistenz der Adler), Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 LIVREA [**131 T 1**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 BUSSE [**144 T 1**]; p. 126,28 – 127,2 BUSSE [**144 T 2**], Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**]; s. dazu OPELT (1984/85) 65, 67 und MORONI, a.a.O. 148 f.

[1564] Cosmas Hieropolitanus ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 4**], ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 5**].

[1565] Zu Kosmas s. die knappen Bemerkungen bei Hans-Georg BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 515 f., Kyriakos SAVVIDIS, Kosmas [3], DNP VI (1999) 766 f., Beate Regina SUCHLA – Bettina WINDAU, Cosmas der Sänger, LACL 166 f. – Speziell zu seinem Kommentar s. die *Introduzione* von Giuseppe LOZZA, Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico e note (= Storie e testi 12), Neapel 2000, 5–41 und Maria Grazia MORONI, Gregorio Nazianzeno, Nicobolo *jr*. al padre [*carm*. II,2,4]. Nicobolo *sen*. al figlio [*carm*. II,2,5]. Una discussione in famiglia. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici (= Poeti Cristiani 6), Pisa 2006, 281–304 (Appendice prima: Il «Commento» di Cosma di Gerusalemme).

7. Jh.s n. Chr., † um 750) war Mönch im Kloster Mar Saba bei Jerusalem und wurde um das Jahr 743 Bischof von Maiuma. Bekannt ist er vor allem als einer der bedeutendsten byzantinischen Hymnendichter. Den Kommentar zu Gregorios hat man ihm auch absprechen wollen, wenngleich die jüngere Forschung im allgemeinen dazu neigt, die traditionelle Zuweisung an Kosmas aufrechtzuerhalten.[1566] Demnach entstanden die Erläuterungen in der ersten Hälfte des 8. Jh.s, vermutlich eher zu Beginn dieses Zeitraums. Der Kommentar ist zweigeteilt, wobei der umfangreichere erste Teil den biblischen und mythologischen Aspekten, der zweite den naturkundlichen gewidmet ist.

104 T 3 [?] Cosmas ad Greg. Naz. *carm.* 1, 2,29,221

p. 206,2–6 Lozza = Migne PG XXXVIII c. 521 = Zwicker 103:

οἱ Κελτοὶ ἔθνος εἰσίν ...· ποταμὸς δὲ τῇ τούτων προσπαράκειται χώρᾳ Ῥῆνος καλούμενος. ἐν τοῖς ὕδασι τοῦ Ῥήνου τὴν γονὴν διακρίνουσι· καὶ γὰρ παρὰ τὸν ποταμὸν πορευόμενοι, εἰ γνήσιός ἐστιν ὁ παῖς ἢ ἀλλότριος, τόδε ὕδωρ σαφηνίζει τούτοις τὴν γονήν, καὶ εἰ μὲν νόθον ἐστὶ τὸ παιδίον ...

Die Kelten sind ein Volk ...: der Fluß aber, der an deren Land grenzt, wird Rhein genannt. In den Wassern des Rheins überprüfen sie die Nachkommenschaft: Denn sie begeben sich zu diesem Fluß, weil das Wasser ihnen die Abkunft offenbart, ob das Kind ehelich oder von einem Fremden ist; und wenn das Kind unehelich ist ...

Kosmas erläutert hier den bereits oben behandelten Vers aus der Elegie *Gegen die putzsüchtigen Frauen*, in welchem Gregorios die keltische Wasserprobe im Rhein nennt (carm. 1, 2,29,221 [**104 T 1**]: Κελτοὶ μὲν κρίνουσι γόνον Ῥήνοιο ῥεέθροις).[1567] Da der Kappadokier nur sehr knapp auf diese Sitte anspielt, erklärt sie der Kommentator etwas genauer. Der Text der Erklärung ist nicht vollständig erhalten, sinngemäß läßt sich aber ergänzen, daß der Rhein die unehelichen Kinder in seinen Fluten untergehen läßt, die ehelichen hingegen nicht.

104 T 4 [?] Cosmas ad Greg. Naz. *carm.* 2, 2,4,140–144

p. 287,18 f. Moroni = p. 170,23 f. Lozza = Migne PG XXXVIII c. 477 = Zwicker 103:

ἐνταῦθα μὲν τοῦ Ῥήνου ποταμοῦ διακρίνειν τοὺς εὐγενεῖς τῶν παίδων ἐκ τῶν νόθων τὰ ῥεύματα, φησὶν ὁ θεῖος Γρηγόριος ...

Hier sagt der göttliche Gregorios, daß die Fluten des Flusses Rhein die edelgeborenen von den unehelichen Kindern unterscheiden ...

Hier werden die bereits oben besprochenen Verse aus dem παρὰ Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα betitelten Gedicht (carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**]) erläutert, wobei sich Kosmas hinsichtlich des Wasserordals im Rhein[1568] auf eine Paraphrase von Gregorios beschränkt und diesem sachlich nichts hinzufügt. Im „physiologischen“ Teil seines Kommentars kommt Kosmas abermals auf diesen Legitimitätstest zu sprechen (ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 5**]), wobei die dort gegebene Erklärung genauso kurz gehalten ist.

[1566] S. dazu die Diskussion bei Lozza, a.a.O. 8–11.

[1567] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – Zur vorliegenden Stelle s. die kurzen Bemerkungen bei Opelt (1984/85) 68 f. und Giuseppe Lozza, Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico e note (= Storie e testi 12), Neapel 2000, 397 f. AA. 1126 f.

[1568] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – Zur vorliegenden Stelle s. die kurzen Bemerkungen bei Opelt (1984/85) 68 f., Giuseppe Lozza, Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico e note (= Storie e testi 12), Neapel 2000, 382 f. A. 689 und Maria Grazia Moroni, Gregorio Nazianzeno, Nicobolo *jr.* al padre [*carm.* II,2,4]. Nicobolo *sen.* al figlio [*carm.* II,2,5]. Una discussione in famiglia. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici (= Poeti Cristiani 6), Pisa 2006, 282.

104 T 5 [?] Cosmas ad Greg. Naz. *carm*. 2, 2,4,140–144

p. 302,11–14 Moroni = p. 334,15–18 Lozza = Migne PG XXXVIII c. 664 = Zwicker 103:

εἴρηται μὲν περὶ τοῦ Ῥήνου ποταμοῦ καὶ τῶν νόθων ἀετῶν ἐν τῷ βίβλῳ τῶν ἱστοριῶν· εἰρήσεται δὲ κἀνταῦθα· μᾶλλον γὰρ ἁρμόζει τῇ φυσιολογίᾳ. Ῥῆνος μὲν οὖν ποταμός ἐστιν τοὺς νόθους παῖδας τῶν εὐγενῶν τοῖς ἰδίοις ῥεύμασιν διακρίνων.

Über den Fluß Rhein und die unechten Adler wurde bereits im Buch über die Geschichten gesprochen. In diesem Fall wird gesagt werden, daß dies eher in die Naturlehre gehört. Der Rhein ist nämlich ein Fluß, der die unehelichen Kinder von den edelgeborenen in den eigenen Fluten unterscheidet.

Diese Erläuterungen beziehen sich auf die bereits oben behandelten Verse aus dem παρὰ Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα betitelten Gedicht des Gregorios von Nazianzos (carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**]). Kosmas weist zunächst darauf hin, daß er über die Wasserprobe im Rhein[1569] und die unechten Adler bereits im ersten Teil seines Kommentars gehandelt hat (ἐν τῷ βίβλῳ τῶν ἱστοριῶν = ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144 [**104 T 4**]). Da der potentielle Leser eine Behandlung dieser Dinge eher im „physiologischen“ Teil des Kommentars erwarten würde, geht er hier abermals darauf ein, bringt aber hinsichtlich des Ordals im Rhein keinerlei neue Informationen.

104 T 6 [F] Cosmas ad Greg. Naz. *carm*. 2, 2,7,267

p. 193,31 – 194,9 Lozza; Migne PG XXXVIII c. 506 f. = Zwicker 104:

τῆς δὲ τῆς Γαλλαίας ἐναλλαγῆς κραυγὴν ἀπὸ διηγήσεως παρελάβομεν ὅτι κατά τινα τόπον ἐπίσημον ἦν ἄγαλμα τοῦ Διός· τούτῳ δὲ τῷ ἀγάλματι θυσίας τινὰς προσέφερον, καὶ φωνῆς Γαλλαίας ὡς ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐρχομένης ἀντελαμβάνοντο. ὁ δὲ τούτῳ προσκαρτερῶν ἱερεύς, λυχναψίας τινὰς καὶ φωταυγίας κατά τινα λόχον ποιῶν, ὡς ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐρχομένας προσγινομένας ὑπέφθειρε γυναῖκας τοῦτον τὸν τρόπον· ἔλεγε, φησίν, αὐταῖς, ὅτι ὁ Ζεὺς ἐρασθεὶς βολεύταί σοι συγκαθευδῆσαι. τῆς δὲ προθύμως ἑπομένης τοιαύτας φωνὰς καὶ λαμπάδας ἐποίει, ὥστε δειματῶσαι τὴν παροῦσαν· αὐτὸς δὲ σχηματιζόμενος τὸν Δία τὴν τοιαύτην διὰ πάσης ὑποφθείρων νυκτὸς προὔπεμπεν ἔω. ὀψὲ δὲ γυναικὶ σώφρονι περιτυχὼν καὶ φιλάνδρῳ φωραθεὶς τῆς ἐσχάτης ἀπέλαυσεν αἰσχύνης.

Was das Geschrei der perversen Galloi (?) betrifft, haben wir aus einer Erzählung erfahren, daß an einem bestimmten Ort ein berühmtes Standbild des Zeus stand. Diesem brachten sie gewisse Opfer dar; und sie vernahmen eine Stimme in der Art der Galloi, wie sie aus dem Standbild kam. Der bei dieser Statue diensthabende Priester, der an einer versteckten Stelle Lichter und Beleuchtungen angebracht hatte, sodaß diese aus dem Standbild hervorzukommen schienen, verführte Frauen auf folgende Weise: Er soll zu ihnen (jeweils) gesagt haben, der verliebte Zeus wolle mit dir schlafen. Wenn sie bereitwillig war, schaltete er diese Stimmen und Lichter ein und versetzte damit die anwesende Frau in Schrecken. Er selbst verkleidete sich als Zeus, mißbrauchte diese Frau die ganze Nacht und schickte sie bei Tagesanbruch fort. Als er jedoch lange Zeit danach zufällig an eine vernünftige und ihren Gatten liebende Frau geriet, wurde er überführt und verfiel der äußersten Schande.

Kosmas kommentiert hier einen Vers aus einem Gedicht des Gregorios von Nazianz an den *praeses Cappadociae* Nemesios. Der Adressat war Heide und sollte durch dieses protreptische Gedicht für den Übertritt zum Christentum bewogen werden.[1570] Gregorios nennt bei dieser Gelegenheit auch einige außergriechische Götter (wie etwa *Isis*, *Osiris*,

[1569] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – Zur vorliegenden Stelle, die von Opelt (1984/85) 68 f. nicht berücksichtigt wurde, vgl. die kurzen Bemerkungen bei Giuseppe Lozza, Cosma di Gerusalemme, Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno. Introduzione, testo critico e note (= Storie e testi 12), Neapel 2000, 436 A. 1170 und Maria Grazia Moroni, Gregorio Nazianzeno, Nicobolo *jr*. al padre [*carm*. II,2,4]. Nicobolo *sen*. al figlio [*carm*. II,2,5]. Una discussione in famiglia. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici (= Poeti Cristiani 6), Pisa 2006, 282.

[1570] Zu Nemesios vgl. Marie-Madeleine Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz (= Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 13), Bonn 1960, 128.

Sarapis etc.), wobei die in deren Kult praktizierten Bräuche als roh und barbarisch kritisiert werden.[1571] Unter anderem ist dort von den Γαλλαίης Κυβέλης ὀλολύγματα die Rede, womit die zu Ehren der Göttin Kybele von ihren Priestern, den sogenannten Γάλλοι, ausgestoßenen orgiastischen Schreie gemeint sind. Die von Gregorios gewählten Worte finden sich übrigens in ganz ähnlicher Form bereits in einem in der Anthologia Palatina überlieferten Epigramm des Rhianos von Kreta (Mitte 3. Jh. v. Chr.), der von der Kybelepriesterin Achrylis sagt, γαλλαίῳ Κυβέλης ὀλολύγματι πολλάκι δοῦσα.[1572] Kosmas nimmt die Erwähnung der Γαλλαίης Κυβέλης ὀλολύγματα jedenfalls zum Anlaß, eine aus ungenannter Quelle stammende Erzählung zu referieren. Diese Geschichte von den betrügerischen Machenschaften eines Zeuspriesters trägt freilich nichts zum Verständnis des Gregoriostextes bei. Sie folgt einem weitverbreiteten Erzählschema, das in zahlreichen Variationen bezeugt ist: Ein Mann gibt sich als ein Wesen überirdischer Art aus, um in Liebe einer sterblichen Frau zu nahen. In der Antike ist dieses von der Literaturgeschichte als „Trug des Nektanebos" bezeichnete Novellenmotiv etwa im Alexanderroman (1, 1–14), in den Geschichten von Mundus und Paulina (Ios. ant. Iud. 18, 3,4), von Tyrannos als *Saturnus* in Alexandreia (Ruf. hist. eccl. 2, 26) und von Skamandros und Kallirhoe (Aischin. epist. 10) belegt; es begegnet aber auch noch in späterer Zeit, beispielsweise bei den italienischen Novellisten Giovanni Boccaccio und Girolamo Morlini.[1573] All dies braucht uns nicht näher zu beschäftigen, denn für unser Thema ist die von Kosmas überlieferte Anekdote völlig irrelevant. Allerdings hat sie Johannes Zwicker in seine Sammlung aufgenommen, freilich ohne diese Entscheidung in irgendeiner Weise zu begründen. Ich hege den Verdacht, daß er einem Mißverständnis aufgesessen ist. Die von ihm verwendete Edition des Kosmas in der Patrologia Graeca bietet nämlich eine lateinische Version des griechischen Kommentars, dessen Anfang folgendermaßen paraphrasiert wird: „Alia ex Galliis ad aures nostras religio pervenit. Ibi in edito quodam loco statua Jovis est, e qua, inter sacra, vox Gallica prodire audiebatur."[1574] Diese „Übersetzung" ist aber, um das mindeste zu sagen, irreführend. Im Originaltext ist weder von der Religion der Gallier (oder Galater) noch einer ‚gallischen Stimme' die Rede, vielmehr handelt es sich bei Γαλλαίας (Gen.) um ein vom Namen Γάλλοι, der Bezeichnung für die verschnittenen Diener der Kybele[1575], abgeleitetes Adjektiv. Mit den Γαλάται genannten Kelten Kleinasiens hat die Notiz des Kosmas jedenfalls nichts zu tun, weswegen sie ohne Bedenken als Falsum auszuscheiden ist.[1576]

[1571] Vgl. dazu Bernhard Wyss, Gregor II (Gregor von Nazianz), RAC XII (1983) 793–863, spez. 814 f.

[1572] Anth. Pal. 6, 173. – S. dazu Panayotis Pachis, "Γαλλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα" (*Anthol. Palat.* VI,173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle, in: Eugene N. Lane (Hg.), Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Leiden-New York-Köln 1996, 193–222.

[1573] Am gründlichsten behandelt ist dieses Thema nach wie vor in der materialreichen Studie von Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs, Leipzig 1911, dem freilich die Stelle bei Kosmas entgangen ist. – Vgl. auch Max Pieper, Nektanebos, RE XVI.2 (1935) 2234–2240, spez. 2238 f.

[1574] Migne PG XXXVIII c. 505 f.

[1575] Zu diesem Priesternamen vgl. die Literaturangaben in A. 1752.

[1576] In der einschlägigen Literatur nach Zwicker kommt, soweit ich sehe, lediglich nur noch Clemen (1941/42) 136 f. auf die vorliegende Stelle zu sprechen, zu der er bemerkt: „..., ja wenn sich die Notiz des Cosmas von Jerusalem zu einem Gedicht des Gregor von Nazianz […] auf Kelten bezöge, so würde bei ihnen einmal ein Priester des Zeus ein Bild dieses Gottes künstlich haben leuchten und eine Frau auffordern lassen, sich mit dem Gott ehelich zu verbinden, was in dessen Gestalt dann der Priester selbst getan hätte – ähnlich, wie nach Josephus zur Zeit des Tiberius einmal ein Römer mit einer vornehmen Dame, der er vorgeredet hatte, der ägyptische Anubis wolle ihr beiwohnen […]." – Anders als Clemen möchte ich einen Bezug zu den Kelten kategorisch ausschließen.

105. Pseudo-Apuleius auctus

Unter dem Namen des Romanschriftstellers und Philosophen Apuleius (vgl. [**71**]) ist ein Kräuterbuch (*herbarius*, *de herbarum virtutibus* [*medicaminibus*] oder ähnlich genannt) überliefert, das eine Sammlung von Rezepten aus diversen Medizinalpflanzen enthält.[1577] Die Zuweisung an den berühmten Platoniker ist nachweislich falsch, da das Werk sicher später als die sog. *medicina Plinii*, d. h. frühestens im 4. Jh. n. Chr. entstanden ist. Die ursprüngliche Version hat im Lauf der Zeit mannigfache und unterschiedliche Erweiterungen erfahren, weswegen die Form des Buches in den Handschriften keine feste ist. Etwa wurden den Pflanzennamen Listen von synonymen Bezeichnungen beigefügt, die entweder direkt aus den Namenskatalogen bei Pseudo-Dioskurides oder einer beiden gemeinsamen Quelle geschöpft sind.[1578] Da Marcellus Empiricus [**114**] in seinem Rezeptbuch den pseudo-apuleischen *herbarius* bereits in einer erweiterten Fassung verwendet hat, müssen die Interpolationen zum Teil noch vor 400 n. Chr. entstanden sein.[1579]

105 T 1 Pseudo-Apuleius [auctus] *de herbis* 4

Corpus Medicorum Latinorum IV p. 33,25 f. + app. crit. Howald – Sigerist = Zwicker 135 + adn.:

a Graecis dicitur iosciamum, Itali laterculum vocant, alii simfoniacam, alii caligularem. [Ps.-Apuleius auctus (*synonymis aliarum classium addidit* β):] Galli bellinoton (var. bellinotem). [Ps.-Apuleius auctus (*synonyma codd. interpol. ex Diosc.*):] Galli bellinuncium.

Von den Griechen wird es *iosciamum* (= *hyoscyamum*, *-us*, ὑοσκύαμος) genannt, die Italer nennen es *laterculus*, andere *simfoniaca* (= *symphoniaca*, συμφωνίακα), andere *caligularis*. [Ps.-Apuleius auctus (aus den in der Handschriftenklasse β eingefügten Synonymen):] die Gallier *bellinoton* (Variante: *bellinotem*). [Ps.-Apuleius auctus (aus den Synonymen in den aus Ps.-Dioskurides interpolierten Handschriften):] die Gallier *bellinuncium*.

[1577] S. dazu Ludwig von Schwabe, Appuleius (9.), RE II.1 (1895) 246–258, spez. 257, Max Wellmann, Dioskurides (12.), RE V.1 (1903) 1131–1142, spez. 1135, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, ³München 1922, 130 f., Duval (1971) 738, Irmgard Müller, Pseudo-Apuleius, LMA VII (1995) 306 und die einführenden Bemerkungen in der Ausgabe von Ernestus Howald – Henricus E. Sigerist, Antonii Musae de herba Vettonica liber, Pseudoapulei herbarius, Anonymi de taxone liber, Sexti Placiti liber medicinae ex animalibus etc. (= Corpus Medicorum Latinorum IV), Leipzig-Berlin 1927, XVIII–XXI.

[1578] Vgl. dazu die Ausführungen bei Howald – Sigerist, a.a.O. XX f. und den Kommentar zu Ps.-Diosc. mat. med. 4, 68 [**47 T 1**].

[1579] Zur Chronologie vgl. Howald – Sigerist, a.a.O. XIX f.

Von den hier angeführten Synonymen für das Bilsenkraut interessiert uns nur die gallische Bezeichnung, die schon seit langem mit dem GN *Belenus* in Verbindung gebracht wird. [1580] Sie ist lediglich in den interpolierten Handschriften überliefert, und zwar in mehreren Varianten. Die Form *bellinuncium* ist direkt aus Pseudo-Dioskurides entnommen (de materia medica 4, 68 [**47 T 1**]: ὑοσκύαμος· ... Γάλλοι βελενούντιαμ) und kann daher – im Unterschied zu *bellinoton* respektive *bellinotem* in der Klasse β – nicht als selbständige Lesart erachtet werden.[1581]

[1580] S. dazu ausführlich den Kommentar zu Ps.-Diosc. mat. med. 4, 68 [**47 T 1**] mit weiterführenden Literaturangaben.

[1581] Wie bereits Weisgerber (1931a) 194 (vgl. 160) ganz richtig bemerkt. – Bei Zwicker 135 adn. hingegen wird die Quellenabhängigkeit nicht deutlich, wenn er schreibt: „Ad hunc locum ex synonymis vocibus addunt codd.: ‘Galli bellinoton’ sive ‘bellinotum’ [sic!] sive ‘bellinuncium’ ...“ Bezeichnenderweise hat Zwicker nur die Stelle aus Ps.-Apuleius in seiner Sammlung aufgenommen, nicht jedoch die ältere Erwähnung der gallischen Bezeichnung des Bilsenkrauts bei Ps.-Diosc. mat. med. 4, 68 [**47 T 1**]. Letztere blieb auch bei Dottin (1915) 368 + A. 3, Dottin (1920) 232 und Maraspin (1967/68) 148 + A. 6 unberücksichtigt. – Zu vorliegender Stelle vgl. auch d’Arbois de Jubainville (1873) 200 f., Holder I 420 f., Hermann Stadler, Ὑοσκύαμος, RE IX.1 (1914) 192–195, spez. 195, Jacques André, Lexique des termes de botanique en latin, Paris 1956, 52, Porzio Gernia (1981) 104, André (1985) 183 f., Schrijver (1999) 23 + A. 11, Lajoye [2008] 180 + A. 806.

106. Filastrius

Von Filastrius[1582], dessen Name auch in den Formen *Philastrius* oder *Filaster* überliefert ist, wissen wir nur sehr wenig. Einige Informationen bietet die Gedächtnisrede, die Gaudentius, sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von *Brixia* (j. Brescia), am 18. Juli eines nicht näher bezeichneten Jahres anläßlich des 14. Todestages seines Vorgängers gehalten hat.[1583] Demnach führte Filastrius zunächst fern seiner (nicht lokalisierbaren) Heimat das Leben eines Asketen; nach der Ordination zum Priester durchzog er gegen diverse Häresien predigend fast den ganzen *orbis Romanus*. In Mailand bekämpfte er den arianischen Bischof Auxentius (355–374), ging dann für einige Zeit nach Rom, ehe er (vor 381) selbst Bischof von Brescia wurde. In dieser Funktion ist er jedenfalls als Teilnehmer des Konzils von Aquileia (381) bezeugt. Augustinus wiederum berichtet (epist. 222,2) von mehreren Begegnungen mit Filastrius bei Ambrosius in Mailand, die in die Zeit zwischen 383 und 387 zu datieren sind. In einem der folgenden Jahre, spätestens aber 396, muß Filastrius verstorben sein. Erhalten ist von ihm ein *diversarum hereseon liber* (oder *de heresibus*), dessen Entstehung sich nur approximativ in die 80er Jahre des 4. Jh.s datieren läßt. Die Schrift bietet eine katalogartige Zusammenstellung sämtlicher Häresien, wobei die ersten 28 Kapitel vorchristlichen, die restlichen 128 christlichen Irrlehren gewidmet sind. Als Vorlagen wurden unter anderem die älteren antihäretischen Schriften des Eirenaios von Lyon und des Epiphanios von Salamis benutzt. Filastrius selbst hat einen sehr diffusen Begriff von Häresie; bemängelt werden auch die unnötigen Wiederholungen und sein unbeholfener Stil. Für die Kirchen- und Dogmengeschichte ist der *diversarum hereseon liber* jedenfalls von recht geringem Wert.

106 T 1 [?] Filastrius *diversarum hereseon liber* 10,1 f.

p. 220 f. Heylen = p. 32 Banterle; vgl. CSEL XXXVIII p. 5,18–22 Marx; Zwicker 114:

alii autem sunt Heliognosti, qui et Deinvictiaci dicuntur, solem adorantes, atque dicentes solem scire omnia quae dei sunt, homines etiam non alium nisi solem inlumina-

Andere sind die Heliognosti, die auch Deinvictiaci genannt werden: Sie verehren die Sonne und behaupten, die Sonne wisse alles, was von Gott sei; ferner daß die Menschen

[1582] Zu seinem Leben und Werk s. die Einführungen in den Ausgaben von Fridericus Marx, Sancti Filastri episcopi Brixiensis diversarum hereseon liber (= CSEL XXXVIII), Prag-Wien-Leipzig 1898, III–XXXIX, F. Heylen, Filastrii episcopi Brixiensis diversarum hereseon liber (= Corpus Christianorum Series Latina IX), Turnhout 1957, 207–324, spez. 209–214 und Gabriele Banterle, San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie. – San Gaudenzio di Brescia, Trattati. Introduzione, traduzione, note e indici (= Scriptores circa Ambrosium 2), Mailand-Rom 1991, 9–13, ferner die kurzen Darstellungen von Martin Schanz, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.1: Die Litteratur des vierten Jahrhunderts, München 1914, 394–397, Hugo Koch, Philastrius, RE IX.2 (1938) 2125–2131, Duval (1971) 580, Otto Hiltbrunner, Philastrius, KlP IV (1979) 736, Josef Frickel, Filastrius, LThK III (1995) 1279, Martin Heimgartner, Philastrius, DNP IX (2000) 783, Bärbel Dümler, Filastrius, LACL 267, Angelo di Berardino – Gerard J. P. O'Daly, Filastrius Brixiensis, in: Augustinus-Lexikon III (2004–) 9 f.

[1583] Gaudent. serm. 21.

re, solemque eis praebere omnia nutrimenta, non cognoscentes quod in servitutem positus cursum suum peragrat a deo patre per Christum dominum in sancto spiritu statutum cottidie, de quo scriptum est: *qui dicit soli oriri*, *et oritur*, *et non oriri*, *et non oritur*. (2) quem Hermes ille vanus paganus Trismegistus docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare; qui cum ad Celtarum provinciam perrexisset, ipse eos dinoscitur docuisse, atque huic errori ut succumberent isdem suasisse.

einzig und allein von der Sonne erleuchtet würden und daß die Sonne ihnen sämtliche Nahrungsmittel liefere. Freilich wissen sie nicht, daß die Sonne versklavt und ihr täglicher Lauf festgesetzt ist von Gott Vater durch Christus unseren Herrn im Heiligen Geist, von dem geschrieben steht: „Er sagt zur Sonne, aufzugehen, und sie geht auf, und nicht aufzugehen, und sie geht nicht auf."[1584] (2) Jener eitle heidnische Hermes Trismegistos lehrte, daß nach dem allmächtigen Gott er selbst und die Menschen nichts anderes als die Sonne verehren dürfen. Man weiß, daß er selbst, nachdem er sich in die Provinz der Kelten begeben hatte, diese gelehrt und davon überzeugt habe, diesem Fehler zu verfallen.

Filastrius spricht hier von einer sonst nicht weiter bekannten[1585] Gruppe von Sonnenverehrern, die als *Heliognosti* (ἡλιογνώσται) oder *Deinvictiaci* bezeichnet wurden. Der lateinische Name leitet sich von *deus invictus*, einem in der Spätantike üblichen Synonym für *Sol invictus*, ab. Ferner läßt sich der Stelle entnehmen, daß diese *Heliognosti*/*Deinvictiaci* in Gallien (*provincia Celtarum*) auftraten und ihre Doktrin von *Hermes Trismegistos* empfangen haben wollen. Die Nennung des *Hermes Trismegistos* (= der ägyptische Gott *Thoth*) sowie der weitere Kontext bei Filastrius[1586] deuten darauf hin, daß es sich um eine gnostische Sekte ägyptischen Ursprungs handelt.[1587] Folglich ist die Nachricht für die gallische Religionsgeschichte nur am Rande von Interesse.[1588] Filastrius bezeugt freilich, daß im spätantiken Gallien, einem Schmelztiegel der Religionen, aus dem Orient stammende heliolatrische Vorstellungen Fuß fassen konnten, was angesichts des allgemeinen Synkretismus in dieser Zeit keineswegs ungewöhnlich ist.

[1584] Vgl. AT Iob 9,7.

[1585] Gabriele Banterle, San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie. – San Gaudenzio di Brescia, Trattati. Introduzione, traduzione, note e indici (= Scriptores circa Ambrosium 2), Mailand-Rom 1991, 33 A. 1 vermerkt zu den Heliognosti: „Ne sappiamo praticamente solo ciò che dice Filastrio."

[1586] Im Kapitel zuvor spricht er von den Essenern, im folgenden von Verehrern der Frösche, welche unter dem Pharao damals der Zorn Gottes über die Länder der Ägypter verbreitete (diversarum hereseon liber 11: *alii sunt qui ranas colunt quas sub Faraone ira dei tunc temporis Aegyptiorum terrae manavit*).

[1587] So schon Franz Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra avec une introduction critique, Bd. I: Introduction, Brüssel 1899, 49, 356, 359, vgl. auch Garth Fowden, The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind, Cambridge 1986, 210 f. + A. 87.

[1588] Dementsprechend fand die vorliegende Stelle auch in der Forschungsliteratur zur keltischen Religion keine Beachtung. Im Gefolge von Zwicker führt sie lediglich Clemen (1941/42) 118 + A. 1 an, und zwar unter den Belegen für eine Verehrung des Sonnengottes bei den gallischen Kelten. Ein Hinweis auf den ägyptischen Hintergrund fehlt dort bezeichnenderweise.

107. Decimius Magnus Ausonius

Decimius (so, und nicht Decimus, dürfte das *praenomen* gelautet haben) Magnus Ausonius[1589] wurde um 310 in *Burdigala* (j. Bordeaux) geboren. Sein Vater, Iulius Ausonius, war einfacher Herkunft und als Arzt tätig; seine Mutter, Aemilia Aeonia, entstammte einer zwar verarmten, aber alten aeduischen Adelsfamilie. Ausgebildet wurde Ausonius zunächst in seiner Heimatstadt, dann in *Tolosa* (j. Toulouse) von seinem mütterlichen Onkel Aemilius Magnus Arborius. Etwa 330 kehrte er nach Bordeaux zurück, wo er seine Rhetorikstudien abschloß und ab Mitte der 330er Jahre selbst als *grammaticus*, später als *rhetor* unterrichtete. Nachdem Ausonius diese Lehrtätigkeit drei Jahrzehnte lang ausgeübt hatte, wurde er von Kaiser Valentinianus I. zum Erzieher des jungen Prinzen Gratianus an den Hof nach Trier berufen (spätestens 368). Diese Stellung verschaffte ihm alsbald hohe Ämter; noch von Valentinianus wurde er zum *comes* und *quaestor sacri palatii* ernannt, unter der Herrschaft seines Zöglings Gratianus (375–383) folgten der wichtige Posten des *praefectus praetorio Galliarum* (378–379)[1590] und das eponyme Konsulat für 379. Überdies nutzte er seinen großen Einfluß, um Freunde wie Verwandte mit herausragenden Stellen in der Reichsverwaltung zu versorgen. Nach der Ermordung des Gratianus (383) zog sich Ausonius in seine Heimat zurück, wo er auf seinen zahlreichen Landgütern einen behaglichen, der literarischen Muße gewidmeten Lebensabend verbrachte; er starb hochbetagt, vermutlich im Jahr 394. Ausonius' Œuvre ist nicht vollständig und in arger Zersplitterung überliefert, es besteht zum überwiegenden Teil aus Gedichten geringen Umfangs, die sich den drei Rubriken Persönliches, Scholastisch-Historisches und Kunstdichtung zuordnen lassen. Bei seinen Dichtungen handelt es sich um sehr anspielungsreiche Gebilde von formalem Raffinement, die eine souveräne Beherrschung der poetischen Tradition verraten. Die drei für unser Thema relevanten Werke (*commemoratio professorum Burdigalensium*, *ordo urbium nobilium*, *technopaegnion*) werden in den jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt.

[1589] Zu Leben und Werk des Ausonius s. die Lexikonartikel von Friedrich Marx, Ausonius (3.), RE II.2 (1896) 2562–2580, Manfred Fuhrmann, Ausonius (2.), KlP I (1979) 774–776, Joachim Gruber, Ausonius, LMA I (1980) 1248 f., Wolf-Lüder Liebermann, Ausonius, DNP II (1997) 333–335, Matthias Skeb, Ausonius, LACL 101 und die ausführlichen Darstellungen von Robert Étienne, Bordeaux antique, Bordeaux 1962, 335–372, Wolf-Lüder Liebermann, Ausonius, in: HLL 5 (1989) § 554, 268–308, Roger P. H. Green, The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1991, Manfred Joachim Lossau (Hg.), Ausonius (= WdF 652), Darmstadt 1991, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 101–106, Hagith Sivan, Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy, London 1993, Altay Coşkun, Die *gens Ausoniana* an der Macht. Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie (= Prosopographica et Genealogica, vol. 8), Oxford 2002, Paul Dräger, D. Magnus Ausonius, Mosella, Bissula, Briefwechsel mit Paulinus Nolanus, Düsseldorf-Zürich 2002, 251–258.

[1590] Dieses Amt übte er gemeinsam mit seinem Sohn Hesperius aus, wobei ihnen später auch die Verwaltung der italischen Praefektur anvertraut wurde.

107 T 1 Ausonius *commemoratio professorum Burdigalensium* 4,7–14

p. 44 BAJONI = p. 52 PEIPER = 5,7–14 p. 58 SCHENKL = ZWICKER 105:

tu Baiocassi stirpe druidarum satus, si fama non fallit fidem; Beleni sacratum ducis e templo genus, 10 et inde vobis nomina: tibi Paterae; sic ministros nuncupant Apollinares mystici. fratri patrique nomen a Phoebo datum natoque de Delphis tuo.	Du entstammst einem baiocassischen Geschlecht von Druiden, wenn das Gerücht nicht täuscht, und führst dein geheiligtes Geschlecht vom Tempel des Belenus her, von daher auch eure Namen: Du heißt Patera, so nannten die Mysten die Diener des Apollon, dein Bruder und Vater sind nach Phoebus und dein Sohn nach Delphi benannt.

Dieses und das folgende Zeugnis (comm. prof. 10,22–30 [**107 T 2**])[1591] stammen aus Ausonius' *commemoratio professorum Burdigalensium*, einer kleinen Sammlung von 24 Gedichten auf verstorbene Grammatik- und Rhetorikprofessoren, die fast ausnahmslos in Bordeaux, der Heimatstadt des Dichters, lehrten. Verfaßt hat er das Werk in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des 4. Jh.s n. Chr.[1592] Für beide Testimonia, die ich hier zusammen kommentiere, gibt es in der Forschung im wesentlichen zwei diametral entgegengesetzte Interpretationen. Die eine Richtung, die von Theodor MOMMSEN inauguriert wurde, sieht in den Ausoniusversen nur eine gelehrte literarische Spielerei, die typisch für das 4. Jh. n. Chr. mit Archaismen arbeitet, die jeglicher historischen Realität entbehren. Die andere Gruppe von Forschern sieht dagegen in den hier vorgebrachten Anspielungen Reminiszenzen auf tatsächlich existierende Zustände. In der Tradition von MOMMSEN stehen auch Georg WISSOWA, Giovanni BRUSIN, Jan DE VRIES, Françoise LE ROUX und jüngst Bernhard MAIER.[1593] Für die andere Ansicht optieren unter anderem Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Maximilian IHM, Aristide CALDERINI, Édouard BACHELIER, Jack LINDSAY, Jean-Jacques HATT, Nora CHADWICK und Myles DILLON, Monique CLAVEL-LÉVÊQUE, David RANKIN, Claude STERCKX, Helmut BIRKHAN, Przemysław WOJCIECHOWSKI, Philip Mitchell FREEMAN und jüngst Chiara Ombretta TOMMASI MORESCHINI.[1594] Für beide Deutungen gibt es gewichtige Argumente, sodaß eine Entscheidung ausgesprochen schwer fällt, weswegen auch einige Forscher die Frage offen lassen.[1595] Es sind vor allem zwei Angaben des Ausonius, die kontrovers beurteilt werden.

[1591] Diesen beiden Testimonia hat jüngst TOMMASI MORESCHINI [2008] 329–357 einen eigenen Aufsatz gewidmet, in dem sämtliche Probleme ausführlich und sehr umsichtig diskutiert werden. Ich habe der Autorin die noch unpublizierte Version meines Kommentars zukommen lassen, den sie in ihre Überlegungen freundlicherweise miteinbezogen hat.

[1592] Die genaue Abfassungszeit ist umstritten, terminus post quem ist 385/86, wahrscheinliche Fertigstellung ca. 388 n. Chr., s. dazu Wolf-Lüder LIEBERMANN, Ausonius, in: HLL 5 (1989) § 554, 290, Maria Grazia BAJONI, D. Magno Ausonio, Professori a Bordeaux (Commemoratio Professorum Burdigalensium), Florenz 1996, 25 A. 35, Lucia DI SALVO, Decimo Magno Ausonio, Ordo urbium nobilium, Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento, Neapel 2000, 16, TOMMASI MORESCHINI [2008] 335 + A. 20.

[1593] CIL V 84: „Nam Ausonius sine dubio ut tum solebant docte magis quam perite in nomine lusit Belenum usurpans pro trita Apollinis Phoebive appellatione; ...". – Georg WISSOWA, Belenus, in: ROSCHER I.1 (1884–1886) 756, Georg WISSOWA, Religion und Kultus der Römer (= HbdAW V.4), München ²1912, 297 A. 6, WISSOWA (1916–1919) 10 A. 1, BRUSIN (1939) 8 f., DE VRIES (1961) 75: „Überraschend ist die Mitteilung des Ausonius, daß es in Bordeaux ein Heiligtum des Belenus gegeben habe, aber der gelehrte Rhetor wird hier wohl einen fremden, etwas exotisch klingenden Namen eingesetzt haben." – LE ROUX (1964) 458: „... ces deux textes sont littéraires, et rien que littéraires ...". – MAIER (1994) 41, MAIER (1997b) 282 A. 6, MAIER (2001a) 83: „Zwar erwähnt Ausonius ein Heiligtum des Belenus in Bordeaux, doch ist der keltische Name an dieser Stelle wohl nur eine gelehrte Umschreibung des Namens Apollo." In einer Anmerkung dazu übt MAIER (2001a) 198 A. 214 Kritik an der Ansicht von BIRKHAN (1970) 358 und (1997) 583.

[1594] D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1873) 198, D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1879) 377, D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1902) 187, IHM (1897b) 201, CALDERINI (1930) 107, BACHELIER (1959/60) 95 f., LINDSAY (1961) 742, HATT (1965) 85 f., CHADWICK – DILLON (1966) 255 f., CLAVEL-LÉVÊQUE (1985) 562, 594 f. AA. 12 f., RANKIN (1996) 233, STERCKX (1996) 92 + A. 14, BIRKHAN (1970) 358, BIRKHAN (1997) 583, CHADWICK (1997) 82 f., WOJCIECHOWSKI (2001) 23 A. 44 („Anscheinend verdienen die Informationen des Ausonius doch einige Aufmerksamkeit, auch wenn Mommsen und Wissowa ihre Brauchbarkeit bei der Analyse des Belenus-Kultes skeptisch betrachteten ...".), FREEMAN [2006] 150 f., 173, TOMMASI MORESCHINI [2008] 339–348.

[1595] So z. B. GOURVEST (1954) 262 + A. 25, Werner EISENHUT, Belenus, KlP I (1979) 852, Gérard COULON, Das Weiterleben des Druidentums in römischer Zeit, in: CAIN – RIECKHOFF (2002) 44.

Zum einen rühmt er den burdigalensischen Rhetorikprofessor Attius Patera[1596] als aus einem Druidengeschlecht bei den *Baiocasses* stammend (*Baiocassi stirpe druidarum satus*). Das heißt, seine Vorfahren sollen Druiden gewesen sein, und zwar bei dem mehrere hundert Kilometer nördlich gelegenen Stamm der *Baiocasses*.[1597] Die druidischen Vorfahren dieser Familie in der *Aremorica* nennt er auch im Gedicht auf Attius' Vater Phoebicius[1598] (comm. prof. 10,27 f. [**107 T 2**]: *stirpe satus druidum/ gentis Aremoricae*). Ausonius schreibt diese Gedichte im ausgehenden 4. Jh. n. Chr. über Personen, die in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts gewirkt hatten.[1599] Eine Nennung von Druiden in so später Zeit läßt einen von vornherein skeptisch werden. Zu beachten ist allerdings, daß Ausonius selbst diese Aussagen ins stark Subjektive rückt, was in diesem Testimonium mittels einer dreifachen Alliteration unterstrichen wird (*si fama non fallit fidem*) und im Gedicht auf Phoebicius durch *ut placitum* ‚wie man meint', ‚wie man glauben kann' zum Ausdruck kommt.[1600] Ausonius behauptet also gar nicht, daß es sich um eine unbestrittene Tatsache handle, sondern er beruft sich hier auf eine Familienüberlieferung, der man glauben mag oder nicht. Rühmen kann man sich ja bald einer Herkunft, und je klangvoller ihr Name und je weiter diese zurückliegt, umso besser.[1601] Aber es liegt in der Natur von solchen Traditionen, daß man sie schwer beweisen und noch schwerer widerlegen kann. Die Überlieferung ist jedenfalls real. Eine andere Frage ist, ob sie berechtigt ist. Wenn aber bereits Ausonius die Frage ganz bewußt offen und im Raum stehen läßt, sollten wir ihm hierin folgen. Völlig verfehlt erscheinen mir in jedem Fall die Versuche, in den beiden Stellen einen Beweis für das Fortleben des Druidentums bis in die Zeit des Dichters zu sehen.[1602] Denn weder Attius Patera noch sein Vater werden selbst als Druiden bezeichnet, sie (oder andere) behaupteten lediglich, daß es ihre Vorfahren waren, was ein reichlich unbestimmter Verweis in die Vergangenheit ist. Eine andere Sache ist, ob man in dem Faktum, daß beide Herren als Rhetoriklehrer fungierten, einen späten Reflex druidischer Lehrtätigkeit sehen will.[1603] Dies scheint mir jedoch wenig wahrscheinlich.

Zum anderen sagt der Dichter von Attius Patera, daß er sein geheiligtes Geschlecht vom Tempel des *Belenus* herführe (*Beleni sacratum ducis e templo genus*), was ja noch nicht besagt, daß er selbst ein Priester dieses Gottes gewesen ist[1604], sondern als ein Hinweis auf seinen Vater Phoebicius verstanden werden kann und muß. Dieser soll nämlich ein Tempelhüter des *Belenus* gewesen sein (comm. prof. 10,24 [**107 T 2**]: *Beleni aedituus*), woraus er auch

[1596] Zu ihm s. ausführlich Tommasi Moreschini [2008] 335–339; vgl. ferner Holder II 952, PLRE I 669 f., Konrat Ziegler, Patera (2.), RE XVIII.4 (1949) 2158 f., der übrigens – Ihm (1897b) 201 folgend – die hyperkritische Anzweiflung des Ausoniuszeugnisses durch Mommsen ablehnt.

[1597] So die späte Form des VN, die ältere Form ist *Bodiocasses*, s. dazu Holder I 458 f., Birkhan (1967) 130, Tommasi Moreschini [2008] 338 A. 32. Dieser Stamm siedelte in der heutigen Basse-Normandie im dép. Calvados, in einem Gebiet, das ebenfalls zur antiken *Aremorica* gehört. *Augustodurum*, der Hauptort des Stammes, trägt noch heute den Namen Bayeux.

[1598] Zu ihm s. PLRE I 700, Wilhelm Ensslin, Phoebicius, RE XX.1 (1941) 322.

[1599] S. dazu Bajoni, a.a.O. 90.

[1600] S. dazu Roger P. H. Green, The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1991, 336 und 346, Bajoni, a.a.O. 80 und 90. de La Ville de Mirmont (1902–07) I 127 meint dazu: „Ausone ne *loue* pas, il *constate*, non sans une certaine ironie de Gallo-Romain, l'origine druidique ...". – Anders sieht die Sache Tommasi Moreschini [2008] 341 A. 40, für die „l'impiego di queste formule vaghe rientra nel tradizionale uso della lingua poetica e non va, credo, inteso quindi come derogatorio."

[1601] S. dazu das treffende Urteil von d'Arbois de Jubainville (1879) 377: „Un Druide en tête d'une généalogie gauloise au quatrième siècle de notre ère faisait le même effet que de nous jours un croisé dans une généalogie française."

[1602] So etwa MacCulloch (1948) 72 und Bachelier (1959/60) 95 f., der zu Recht von Le Roux (1964) 457–459 heftig kritisiert wurde. Ebenso Hatt (1965) 86: „Les indications que nous donne ici Ausone sont d'un très grand prix. Elles nous enseignent qu'il existait encore, au IVe siècle, dans la haute société gallo-romaine, des druides se succédant de père en fils et attachés au culte de Belenus-Apollon-Phoebus." Vgl. auch Hatt (1970a) 311, Hatt (1985) 205 f., dessen Position von Green, a.a.O. 336 zu Recht abgelehnt wurde. Wenig überzeugend auch der Versuch von d'Arbois de Jubainville (1902) 187, die Nennung der Druiden mit einer Verwechslung des Ausonius mit den *gutuatri* zu erklären: „Ausone, *Professores*, V, et XI, parlant de deux prêtres, chacun attachés à un temple du dieu Belenus, les qualifie tous deux de druides, il confond les druides avec les *gutuatri*, c'était au quatrième siècle de notre ère et la tradition de la distinction s'était perdue."

[1603] In diese Richtung gehen die Deutungen von Chadwick – Dillon (1966) 255 f., Clavel-Lévêque (1985) 562 f., Cunliffe (1997) 261 und Birkhan (1997) 908, der aus den beiden Ausoniusstellen den Schluß zieht, „daß die Druiden nach der Unterdrückung der autochthonen keltischen Kulte und dem mit dem Aufkommen staatlicher Schulen verbundenen Niedergang ihrer Lehrtätigkeit als Priester in der galloromanischen Mischreligion, vielleicht auch in ärztlicher Tätigkeit an den Heilquellen mit ihrer Kultkontinuität, einen neuen Tätigkeitsbereich fanden und daß sie, wie noch im 4. Jahrhundert merkbar, einen wichtigen Teil der gallischen „Intelligenzija" stellten."

[1604] In diesem Sinn verstehen jedoch zahlreiche Forscher den Text, und auch jüngst wieder Wojciechowski (2001) 23 f.

keinen Nutzen ziehen konnte (V. 25: *nil opis inde tulit*), denn den Lehrstuhl in *Burdigala* erhielt der alte Mann nur durch Vermittlung seines Sohnes. Festzuhalten ist, daß diese Angaben über die *Belenus*-Priesterschaft im Unterschied zu jenen über die druidische Herkunft nicht mit Ausdrükken des Zweifels versehen werden. Das heißt aber auch, daß man nicht den m. E. falschen Analogieschluß ziehen sollte, wenn das eine nicht stimmt, muß auch das andere falsch sein. Aus den Versen des Ausonius geht nicht ganz klar hervor, ob man den Tempel des *Belenus*, in welchem Phoebicius als *aedituus* wirkte, bei den *Baiocasses* oder in *Burdigala* zu suchen habe. Bei der Entscheidung dieser nicht ganz unwesentlichen Frage wurden jedoch in der Forschung – und zwar unabhängig davon, welchen Wert sie dieser Überlieferung beimaß – diese Stellen häufig recht unreflektiert als Hinweis für ein *Belenus*-Heiligtum in Bordeaux herangezogen[1605], obwohl dafür in den Versen des Ausonius kein stichhaltiger Anhaltspunkt vorliegt. Meiner Ansicht nach war Phoebicius *aedituus Beleni* bei den *Baiocasses*[1606], denn von dort stammt er und den Lehrstuhl in *Burdigala* erhielt er, wie bereits gesagt, erst später. Wenn dem aber so ist, dann kann man die beiden Stellen, wenn überhaupt, nur als Beleg für einen *Belenus*-Tempel bei den *Baiocasses*[1607], nicht aber für einen in *Burdigala* heranziehen. Ich würde aber nicht so weit gehen, wie die Gruppe der Forscher im Gefolge von Mommsen, den Ausoniusversen jeglichen Zeugniswert abzusprechen. Sie belegen m. E. das Fortbestehen des *Belenus*-Kultes bis ins 4. Jh. n. Chr. Auch die Eigennamen dieser Familie (Phoebicius, Patera und Delphidius)[1608] lassen sich hierfür heranziehen. Sie bekräftigen nicht nur die Gleichung des *Belenus* mit *Apollo*,[1609] sondern zeigen auch den starken Synkretismus der gallo-römischen Mischreligion. Angesichts der poetischen Natur dieser Texte sollte man aber deren Aussagemöglichkeiten nicht überschätzen. Unbeweisbar erscheint mir aus diesem Grund auch die Annahme von Joseph Vendryes und Jack Lindsay, daß Phoebicius' Funktion als *aedituus* gleichzusetzen sei mit dem bei Livius (23, 24,12 [**36 T 11**]) für die Boier bezeugten *antistes templi* und dem epigraphisch und möglicherweise bei Caesar respektive Hirtius (bell. Gall. 7, 3,1 [**23 T 22**] und 8, 38,3–5 [**23 T 32**]) überlieferten keltischen Priestertitel *gutuater*.[1610]

107 T 2 Ausonius *commemoratio professorum Burdigalensium* 10,22–30

p. 54 Bajoni = p. 59 Peiper = p. 63 f. Schenkl (11,22–30) = Zwicker 106:

nec reticebo senem
nomine Phoebicium,
qui Beleni aedituus

Und nicht werde ich unerwähnt lassen den alten Mann Phoebicius, der, obwohl Tempelhüter des Belenus, daraus keinen Nutzen zog. Doch, wie man meint, entstammt er

[1605] So z. B. Ihm (1897b) 201, Calderini (1930) 107: „... premetto che mi pare un fatto incontrovertibile [...] che un altro tempio esistesse al medesimo dio a Burdigala secondo le attestazioni di Ausonio ...", de Vries (1961) 75, Pascal (1964) 124, Chadwick – Dillon (1966) 255 f., Werner Eisenhut, Belenus, KlP I (1979) 852, Green (1986a) 162, Green (1992a) 31, Chadwick (1997) 82, Adam (2000) 61 A. 34, Maier (2001a) 83, Wojciechowski (2001) 24. – Auch Birkhan (1970) 358 spricht von einem „*Belenus*-Heiligtum in Bordeaux", korrigiert sich aber später diesbezüglich: Birkhan (1997) 583 A. 6.

[1606] Auf die *Baiocasses* beziehen das Zeugnis auch de La Ville de Mirmont (1902–07) I 127, Gourvest (1954) 262 A. 25, Sterckx (1996) 92, Birkhan (1997) 583 A. 6 und, mir folgend, Tommasi Moreschini [2008] 341 f. A. 41.

[1607] S. dazu Zwicker 225 adn. zur Vita Sancti Vigoris 8 = ASS 1. November I p. 301 B, der vor 800 geschriebenen Vita eines Bischofs von Bayeux (6. Jh.), wo er auf eine mir leider nicht zugängliche Arbeit von Jacques-François Faucon, Essai historique sur le prieuré de Saint-Vigor-le-Grand, Bayeux 1861, 44 f. hinweist. Dieser behauptete – nach Zwicker – über den in der Vita genannten *mons Phanus*: „... montem Phanum seu Phaunum idem significare quod montem Fani, idque nomen accepisse a templo Beleni ibidem aedificato." Dazu meint Pascal (1964) 124 A. 5 richtig, daß die Ausoniusstelle „seems to be the only justification for Faucon's undocumented statement that there was a sanctuary to Belenus at Mont-Phaunus, near Bayeux ...". – S. dazu jetzt auch Tommasi Moreschini [2008] 346 A. 49.

[1608] Zu den PNN, v. a. dem nicht nicht ganz geklärten Patera, s. Holder II 952, Konrat Ziegler, Patera (2.), RE XVIII.4 (1949) 2158, Hatt (1965) 86, Green, a.a.O. 336 f., Bajoni, a.a.O. 80 f., Tommasi Moreschini [2008] 344 f. + A. 47. Aufgrund des iambischen Versmaßes ist Pătēră zu lesen, womit sich die von Hatt vorgenommene Gleichung mit *patera* mit kurzem *e* (eine Art Opferschale, Phiale) nicht vereinbaren läßt.

[1609] Die ja hinlänglich bekannt ist, s. dazu Herod. 8, 3,8 [**89 T 2**], für die inschriftlichen Belege s. A. 1148.

[1610] Vendryes (1997) 81 f., Lindsay (1961) 742, ähnlich auch schon MacCulloch (1911) 298 f., Hubert (1932) 276. – S. dazu auch Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 458. – Tommasi Moreschini [2008] 345 + A. 48 teilt meine Skepsis nicht und ist gleichfalls geneigt, in dem *Beleni aedituus* einen *gutuater* zu sehen.

25 nil opis inde tulit;
set tamen, ut placitum,
stirpe satus druidum
gentis Aremoricae,
Burdigalae cathedram
30 nati opera obtinuit.

dem Geschlecht der Druiden aus der Aremorica und erhielt den Lehrstuhl von Bordeaux durch die Hilfe seines Sohnes.

Für dieses Testimonium siehe den Kommentar zur vorangehenden Stelle (comm. prof. 4,7–14 [**107 T 1**]).

107 T 3 Ausonius *ordo urbium nobilium* 20,158–172

p. 154 Peiper = p. 103 Schenkl (19,148–162) = p. 142 di Salvo (20,148–162); Zwicker 106[1611]:

quid memorem Pario contectum marmore fontem
euripi fervere freto? quanta unda profundi!
160 quantus in amne tumor! quanto ruit agmine praeceps
marginis extenti bis sena per ostia cursus,
innumeros populi non umquam exhaustus ad usus!
hunc cuperes, rex Mede, tuis contingere castris,
flumina consumpto cum defecere meatu,
165 huius fontis aquas peregrinas ferre per urbes,
unum per cunctas solitus portare Choaspen.
salve, fons ignote ortu, sacer alme perennis
vitree glauce profunde sonore illimis opace.
salve, urbis genius, medico potabilis haustu
170 Divona Celtarum lingua, fons addite divis.
non Aponus potu, vitrea non luce Nemausus
purior, aequoreo non plenior amne Timavus.

Was soll ich die Quelle erwähnen, eingefaßt mit parischem Marmor, die aufwallt in der Enge des Kanals? Wie tief ihr Wasser ist! Welch Aufbrausen in der Strömung! Mit welchem Impetus sie durch zwölf Öffnungen kopfüber hinabstürzt aus der breiten Einfassung, ohne je zu versiegen für die unzähligen Bedürfnisse der Bevölkerung! Von dieser Quelle hättest du dir gewünscht, Mederkönig, daß sie in dein Lager gelange, als die ausgetrockneten Flüsse versagten. Das Wasser dieser Quelle hättest du durch fremde Städte geleitet, der du gewohnt warst, einzig den Choaspes herbeizubringen. Sei gegrüßt, Quelle unbekannten Ursprungs, heilige, nährende, ewige, kristallklare, blaue, tiefe, rauschende, reine, schattenspendende. Sei gegrüßt, Genius der Stadt, trinkbar wie ein Heiltrank, in der Sprache der Kelten Divona genannt, unter die Götter aufgenommene Quelle. Reiner ist weder der Aponus im Genuß, noch der Nemausus in seiner Klarheit und nicht ist der Timavus in seiner meeresgleichen Flut reicher.

Ausonius' Werk *ordo urbium nobilium*, eine Sammlung von Preisgedichten auf zwanzig berühmte Städte des Reiches, dürfte gegen Ende der 380er Jahre (389 n. Chr.?) verfaßt worden sein.[1612] Das vorliegende Testimonium stammt aus dem Preis auf seine Heimatstadt *Burdigala* (j. Bordeaux), von dessen einundvierzig Versen sich ganze fünfzehn allein auf die berühmte Quelle *Divona* beziehen, was ihre besondere Bedeutung für die Stadt unterstreicht.[1613] Laut Ausonius war sie mit parischem Marmor verkleidet, hatte zwölf Ausflüsse (*ostia*), besaß eine heilende Wirkung und genoß deswegen göttliche Verehrung. Archäologisch ist diese Quelle heute nicht mehr faßbar, ebenso fehlen aus

[1611] Ich habe den Text ausführlicher wiedergegeben als Zwicker, der nur die VV. 159 f. Schenkl anführt.

[1612] Zu diesem Werk s. Wolf-Lüder Liebermann, Ausonius, in: HLL 5 (1989) § 554, 268–308, spez. 289 f. und ausführlicher Irmgard Kirk, Ausonius: ordo urbium nobilium. Eine literarische Einführung und Kommentar, unpubl. DA Wien 1985 und die Ausgabe von Lucia di Salvo, Decimo Magno Ausonio, Ordo urbium nobilium, Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento, Neapel 2000.

[1613] Für alle weiteren Details zu diesem Gedicht s. die Kommentare von Kirk, a.a.O. 48–55 und di Salvo, a.a.O. 240–266.

Bordeaux sichere epigraphische Belege für einen Kult der *Divona*.[1614] Meines Wissens ist überhaupt nur ein mögliches Zeugnis aus der Nähe von Bagnols-sur-Cèze (dép. Gard) bekannt[1615], ein weiteres vermag vielleicht die Inschrift aus *Rauranum* (j. Rom, dép. Deux-Sèvres) zu erbringen. Diese beidseitig beschriebene Bleitafel, die 1887 gefunden wurde, gibt jedoch trotz zahlreicher Deutungsversuche nach wie vor große Rätsel auf. Nicht nur, daß ihr Inhalt unklar ist, auch über die Natur der verwendeten Sprache herrscht Uneinigkeit. Sie wurde abwechselnd als gallischer, lateinischer oder als ein mischsprachlicher Text (mit Elementen des Gallischen, Lateinischen und Griechischen) angesprochen.[1616] Dementsprechend stark divergieren auch die Lesungen und Interpretationen des Textes. Nach der jüngsten Deutung von Wolfgang Meid scheint in diesem Dokument ein Sklave die Göttin *Dibona* (= *Dīvona*) darum zu bitten, daß ihm ein geliebtes Mädchen nicht weggenommen werde.[1617] Abgesehen von der strittigen Lesung bleibt völlig unklar, wer hier mit *Divona* gemeint sei, da mit diesem Namen prinzipiell jede weibliche Gottheit angerufen werden konnte.

Daß Quellen als heilige Orte betrachtet wurden, ist ein Phänomen, das uns für den keltischen Bereich durch die Funde von ex-votos archäologisch, aber auch durch Inschriften bestens bezeugt ist, etwa im Fall der Quellen der als Göttin verehrten *Sequana* (Seine).[1618] Die Gewässer vermehren, wie Plinius der Ältere sagt (nat. hist. 31, 4 [**48 T 21**]), die Zahl der Götter, was durch die nicht wenigen theophoren FlNN im keltischen Sprachmaterial hinlänglich bestätigt wird. Die vorliegende Stelle ist in dieser Hinsicht besonders interessant, da hier expressis verbis gesagt wird, daß die Quelle einen keltischen Namen trägt und göttlich verehrt wird (V. 170: *Divona Celtarum lingua*, *fons addite divis*). Die von Ausonius gewählte Formulierung verrät unverkennbar das Vorbild Vergil, in dessen *Aeneis* (Aen. 8,301) *Hercules* mit folgenden Worten angesprochen wird: *salve*, *vera Iovis proles*, *decus addite divis*, … („Sei gegrüßt, wahrer Sohn Iuppiters, den Göttern als Schmuck beigegeben, …“).[1619] Zur Erklärung des lokalen Eigennamens bedient sich der Dichter des in der lateinischen Poesie (namentlich bei Vergil) beliebten Stilmittels der *figura etymologica*, wobei dem kelt. Wort *Divona* zu Versbeginn ganz bewußt das lat. *divis* am Versende gegenübergestellt wird.[1620] Ausonius kann sich hiermit als *poeta doctus* präsentieren. Aus seiner Notiz sollte man freilich nicht den vorschnellen Schluß ziehen, daß er das Keltische beherrschte oder gar, daß diese Sprache im Gallien des ausgehenden 4. Jh.s n. Chr. noch tatsächlich überall gesprochen wurde.[1621]

[1614] Zum Archäologischen s. Vaillat (1932) 28 f., Bourgeois (1991/92) I 23, demzufolge sich die Quelle in der Nähe der heutigen place Saint-Christoly befunden haben könnte. – Aus Bordeaux stammt die 1865 gefundene Weihinschrift CIL XII 586: [- - -]*onae M*(*arcus*) *Sulpicius Primulus*/ *Turiassone*(*n*)*sis seviral*(*is*) *d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *f*(*aciendum*) *c*(*uravit*)/ *Sulpicus Sacuro f*(*ilius*)/ *Sulpicia Censorina f*(*ilia*)/ *Sulpicia Phoebe l*(*iberta*). Den unvollständig erhaltenen Namen der Göttin hat Camille Jullian, Inscriptions romaines de Bordeaux, Bd. I, Bordeaux 1887, 82 Nr. 23 zu [*Div*]*onae* ergänzt, worin ihm u. a. Holder I 1276, Maximilian Ihm, Divona (1.), RE V.1 (1903) 1241 und jüngst noch Olmsted (1994) 360 gefolgt sind. Wie jedoch bereits im Kommentar zu CIL XII 586 und bei Bourgeois (1991/92) I 23 vollkommen zu Recht betont wurde, läßt sich der fragmentarische Anfang genausogut zu [*Bell*]*onae*, [*Ep*]*onae* oder [*Sir*]*onae* ergänzen; die Verehrung von *Sirona* ist übrigens in Bordeaux epigraphisch bezeugt (CIL XII 582). Zu bedenken ist ferner, daß es sich bei dem Dedikanten der Weihung CIL XII 586 um einen *sevir* aus *Turias*(*s*)*o* (j. Tarazona, prov. Zaragoza), einem *municipium* in der *Hispania Tarraconensis*, handelt, und nicht etwa um einen gebürtigen Burdigalenser. Vgl. dazu auch Lothar Wierschowski, Fremde in Gallien – „Gallier“ in der Fremde. Die epigraphisch bezeugte Mobilität in, von und nach Gallien vom 1. bis 3. Jh. n. Chr. (Texte – Übersetzungen – Kommentar(e)) [= Historia Einzelschriften 159], Stuttgart 2001, 269 f.

[1615] CIL XII 2768: *DiIona*; s. dazu Holder I 1283, Ihm, a.a.O. 1241, Bourgeois (1991/92) I 19 + A. 13, Jufer – Luginbühl (2001) 37.

[1616] Erstedition von Camille Jullian, Inscription gallo-romaine de Rom (Deux-Sèvres), RC 19 (1898) 168–176, der die Sprache als gallisch ansah, ebs. Dottin (1920) 43, 170–172, Haas (1943) 286 f., 290–295, Haas (1958/59) 206–220 und Garrett S. Olmsted, Gaulish, Celtiberian and Indo-European Verse, JIES 19 (1991) 259–307, spez. 283–286. Whatmough (1970) 391 f. und Julius Pokorny, Celtica 3 (1956) 306 hielten den Text für korruptes Vulgärlatein. Eine andere und heute überholte Interpretation bot Egger (1962), der den Text als eine Verwünschung in lateinischer Sprache ansah, die er im Schauspielermilieu ansiedelte.

[1617] Meid (1996d) 118–123, vgl. auch Meid (1998–2002) I 24 f. und Wolfgang Meid, Pseudogallische Inschriften, in: Lambert – Pinault [2007] 277–289, spez. 277–284, der in diesen Publikationen nur vorläufige Äußerungen trifft und eine ausführlichere Studie zu dieser Is. in Aussicht stellt.

[1618] Zum Heiligtum der *Sequana* s. Martin (1965), de Saint-Denis (1967), Deyts (1983), Maier (1994) 289, Deyts (1985), Vauthey – Vauthey (1985), Gury (1994), Müller (2002) 58–66.

[1619] Auf diese Stelle als Vorlage des Ausonius weisen etwa Holder I 1275, Kirk, a.a.O. 55, di Salvo, a.a.O. 262, 265, Tommasi Moreschini [2008] 348 A. 54.

[1620] S. dazu Roger P. H. Green, The Works of Ausonius. Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1991, 582, di Salvo, a.a.O. 265, Blom [2007] 169, 205, Blom [2009a] 11, 45.

[1621] S. dazu Sofer (1941) 113, Kirk, a.a.O. 55, Green, a.a.O. 582 f. und die luziden Bemerkungen von Blom [2007] 169 f., 205, Blom [2009a] 10 f., 44 f.

Beides ist eher unwahrscheinlich. Gleichwohl trifft seine Etymologie das Richtige. Der Name *Divona* läßt sich nämlich problemlos aus dem Keltischen erklären, Differenzen bestehen in der modernen Forschung nur in Details. Das gall. Namenselement *dēu̯o-* (aus idg. **dei̯u̯os* ‚Gott') begegnet in zahlreichen PNN, GNN, ONN und FlNN. Nicht minder selten bezeugt sind Namen mit der Variante *dīu̯o-*, wobei hier Uneinigkeit besteht, ob es sich um latinisierte Formen handelt oder ob das kelt. *-ē-* nicht sehr geschlossen gesprochen wurde und sich das *-ī-* daher auch ohne Analogie zum Lateinischen verstehen läßt.[1622] Was das zweite Namenselement *-ona* betrifft, wurden auch zwei unterschiedliche Erklärungen vorgebracht. Älteren Datums ist die heute überholte Ansicht, die darin die keltische Bezeichnung für ‚Quelle' sehen wollte.[1623] Von der jüngeren Forschung wird es gemeinhin als ein Suffix betrachtet, das gerade in der keltischen Theonomastik sehr produktiv war (man vgl. etwa die GNN *Damŏnā, Epŏnā, Mātrŏnā, Sīrŏnā* usw.). Demnach bedeutet *Dēvŏna* soviel wie ‚die Göttliche', ‚die Göttin'.[1624] Übrigens ist *Devona*/*Divona* auch noch andernorts als Toponym durch Ptolemaios bezeugt, der eine πόλις der Ταίζαλοι in Schottland (geogr. 2, 3,9 [**68 T 6**]), eine der *Cadurci* (geogr. 2, 7,9 [**68 T 18**]) und eine Stadt in Germanien (geogr. 2, 11,14 [**68 T 25**]) dieses Namens aufzählt. Auch die modernen FlNN *Divonne* (dép. Ain) und *Dionne* (dép. Côte-d'Or) lassen sich hiervon ableiten.[1625] Mit *Devona* verglichen hat man auch den kelt. FlN **Dēu̯ā*, der für mehrere keltische Gegenden antik belegt ist (Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**], 2, 3,4 [**68 T 4**], 2, 6,8 [**68 T 11**]) und in modernen FlNN wie *Dee* oder *Deve* weiterlebt.[1626] Gewöhnlich wurde dieses Hydronym gleichfalls als ‚die Göttin' oder ‚die Göttliche' interpretiert. Freilich hat jüngst Patrizia de Bernardo Stempel diese traditionelle Etymologie von **Dēu̯ā* in Zweifel gezogen und stattdessen die profane Bedeutung ‚die Leuchtende', ‚die Glänzende' vorgeschlagen.[1627]

107 T 4 [F ?] Ausonius *technopaegnion* 9,26

p. 137 Schenkl = p. 164 Peiper (10,26) = Zwicker 106:

nota Caledoniis nuribus, muliebre secus, strix.

Gut bekannt ist den jungen kaledonischen Müttern die (Zwergohr)Eule weiblichen Geschlechts.

Beim *technopaegnion* handelt es sich um eine kleine Sammlung von Gedichten, mit der Ausonius sein formales Können unter Beweis stellen will, indem er die Verse ausschließlich mit einem Monosyllabum enden läßt. Der Titel *technopaegnion*, ein Kompositum aus τέχνη ‚Kunst', ‚Kunstfertigkeit' und παίγνιον ‚Scherz', ‚Spiel', verrät bereits die künstlerischen Intentionen. Entstanden ist das Werk in den 80er Jahren des 4. Jh.s, jedenfalls vor 389, vielleicht sogar vor 383, hat aber 390 eine zweite Redaktion erfahren.[1628] Da Ausonius hier fast alle einsilbigen Wörter der lateinischen Sprache benutzt hat, fehlt natürlich auch die *strix* (Zwergohreule) nicht. Diese galt in der Antike, wie alle Eulenarten, als unheil- und todverkündend und als magischer Vogel. Weiters glaubte man von den weiblichen Vögeln dieser Spezies (*muliebre secus*), daß sie das Blut der Kleinkinder saugen oder diese vergiften, indem sie ihnen ihre Brust zum Saugen geben.[1629] Für diese Vorstellungen gibt es mehrere Hinweise in der antiken Literatur, daß jedoch die *strix* und

[1622] S. dazu mit Verweisen auf die divergierenden Forschungspositionen Evans (1967) 191.

[1623] S. dazu Bourgeois (1991/92) I 24. Diese Deutung stützt sich unter anderem auf Endlichers Glossar, wo kelt. *onno* mit lat. *flumen* glossiert wird. Es ist jedoch äußerst fraglich, ob ein kelt. Wort in dieser Bedeutung überhaupt je existiert hat; s. dazu Delamarre (2003) 242 und Lauran Toorians, Endlicher's Glossary, an attempt to write its history, in: García Alonso [2008] 153–184, spez. 175 f.

[1624] S. dazu etwa Bourgeois (1991/92) I 24 f., Olmsted (1994) 360, de Bernardo Stempel (2000) 408.

[1625] Holder I 1276, Delamarre (2003) 142.

[1626] Holder I 1273 f., Emil Hübner, Deva (1.-3.), RE V.1 (1903) 259 f., Evans (1967) 192, de Vries (1961) 115, Rivet – Smith (1979) 336 f., Delamarre (2001) 118 = (2003) 142, Maier (2001a) 81.

[1627] S. dazu Jesus Alberto Arenas Esteban – Patrizia de Bernardo Stempel, Die vier *aetates* der Göttin *Apadeva*, AAWW 140 (2005) 45–59, spez. 50 f. und den Kommentar zu Ptol. geogr. 2, 3,2 [**68 T 2**].

[1628] Zum Werk s. ausführlich Carlo di Giovine, Decimus Magnus Ausonius, Technopaegnion, Introduzione, testo critico e commento, Bologna 1996.

[1629] S. dazu Samuel Grant Oliphant, The Story of the Strix, TAPhA 44 (1913) 133–149 und TAPhA 45 (1914) 49–63, Hugh G. Evelyn White, Ausonius (Loeb), London 1919, I 301 A. 8, Fritz Boehm, Striges, RE IV A 1 (1931) 356–363, Will Richter, Eulen, KlP II (1979) 421–423, di Giovine, a.a.O. 179, Peter-Röcher (1998) 96 f. mit den einschlägigen Stellen in der antiken Literatur.

der mit ihr assoziierte Aberglaube speziell in *Caledonia* bekannt gewesen sein soll, wird nur an dieser Stelle berichtet. Es ist daher plausibel mit Carlo DI GIOVINE anzunehmen, daß Ausonius *Caledonia* hier nur als Synonym für ein weit entferntes und wildes Land, welches bekannt für seine *monstra* war, gewählt habe.[1630] Für die keltische Religionsgeschichte ist das Zeugnis meines Erachtens wertlos, da hier auf rein mediterrane Vorstellungen angespielt wird.

[1630] DI GIOVINE, a.a.O. 179. – Man vgl. Claudian. de laud. Stil. 2,247–249.

108. M. Iunianius Iustinus

Die Person des Iustinus, des Epitomators der verlorenen *historiae Philippicae* des Pompeius Trogus, ist für uns in ein fast vollständiges Dunkel gehüllt.[1631] Sein voller Name dürfte M. Iunianius Iustinus gelautet haben; jedenfalls ist das nur im Genitiv überlieferte *gentile* wahrscheinlicher so und nicht als Iunianus anzusetzen. Wir erfahren von ihm im Vorwort seines Auszugs, daß er diesen während eines Romaufenthaltes in den Mußestunden anfertigte, um damit den Kennern der griechischen Geschichte eine Gedächtnisauffrischung, den Unkundigen Belehrung zu liefern. Herkunft, sozialer Status und Beruf des Iustinus sind unbekannt, völlig unsicher ist auch die Bestimmung von dessen Lebenszeit. Die modernen Ansätze schwanken zwischen den Extrempolen Mitte des 2. Jh.s und Ende des 4. Jh.s n. Chr. Ich folge der Einordnung von Ronald Syme, der sich mit starken Argumenten für eine Entstehung des Werks um 390 n. Chr. ausgesprochen hat.[1632] Nicht verschwiegen seien freilich die Gegenstimmen, die der traditionellen Datierung um 200 n. Chr. weiterhin den Vorzug geben.[1633] Auch über das Leben des Pompeius Trogus sind wir nur sehr unzulänglich informiert. Der um die Mitte des 1. Jh.s v. Chr. geborene Historiker stammte aus dem südgallischen Volk der *Vocontii*. Bereits sein Großvater hatte im Krieg gegen Sertorius unter Cn. Pompeius gekämpft und von diesem das römische Bürgerrecht erhalten. Sein Vater wiederum bekleidete eine wichtige Vertrauensstellung im Dienst Caesars. Pompeius Trogus selbst tritt für uns nur als Schriftsteller in Erscheinung. Er verfaßte eine auf Aristoteles und Theophrast fußende zoologische Abhandlung *de animalibus* in mindestens zehn Büchern, von denen bis auf wenige (vorwiegend bei Plinius dem Älteren bewahrte) Fragmente nichts erhalten geblieben ist. Sein Hauptwerk ist das *historiae Philippicae* genannte Geschichtswerk in 44 Büchern, das vermutlich um die Zeitenwende publiziert wurde. Es handelt sich dabei um eine Universalgeschichte, in der die Zeit vom sagenhaften Assyrerkönig Ninus bis zur Eroberung Hispaniens durch Augustus dargestellt ist, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf der makedonischen

[1631] Zu Iustinus und Pompeius Trogus s. die Lexikonartikel von Wilhelm Kroll, Iunianus (4.), RE X.1 (1918) 956–958, Alfred Klotz, Pompeius Trogus, RE XXI.2 (1952) 2300–2313, Peter Lebrecht Schmidt, Iustinus (5.), KlP III (1979) 23, Peter Lebrecht Schmidt, Pompeius (B. 1), KlP IV (1979) 1031–1033, Peter Lebrecht Schmidt, Iustinus [5], DNP VI (1999) 106, Christian Müller, Pompeius [III 3], DNP X (2001) 115–117; für weitere Informationen vgl. Otto Seel, Eine römische Weltgeschichte. Studien zum Text der Epitome des Iustinus und zur Historik des Pompeius Trogus (= Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 39), Nürnberg 1972, Richter (1987), Ronald Syme, The Date of Justin and the Discovery of Trogus, Historia 37 (1988) 358–371, José María Alonso-Núñez, La Historia Universal de Pompeyo Trogo, Madrid 1992, Bernard R. van Wickevoort Crommelin, Die Universalgeschichte des Pompeius Trogus. *Herculea audacia orbem terrarum adgressus* (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 7), Hagen 1993, Robert Develin, introduction, in: John C. Yardley, Justin, *Epitome* of the *Philippic History* of Pompeius Trogus. With introduction and explanatory notes by Robert Develin, Atlanta 1994, 1–11, John C. Yardley – Waldemar Heckel, introduction, in: dies., Justin, *Epitome* of the *Philippic History* of Pompeius Trogus, vol. I (books 11–12: Alexander the Great), Oxford 1997, 1–41, Engels (1999) 242–260.

[1632] Syme, a.a.O. 358–371 begründet diese Datierung vor allem mit der Eigenart des Textes als Breviarium (einer im 4. Jh. sehr beliebten Literaturform), der abrupt um 400 einsetzenden Bezeugung des Werkes bei Kirchenvätern und sprachlichen Argumenten. Zustimmung gefunden hat dieser zeitliche Ansatz bei Peter Lebrecht Schmidt, Iustinus [5], DNP VI (1999) 106.

[1633] So etwa in jüngerer Zeit Develin, a.a.O. 4 und Yardley – Heckel, a.a.O. 8–13.

und hellenistischen Geschichte liegt. Gerade für die letztgenannte Epoche ist Trogus, obgleich nur im Auszug vorliegend, aber angesichts der mangelhaften sonstigen Überlieferung eine wichtige Quelle. Iustinus hat seine Vorlage beträchtlich gekürzt; realistische Schätzungen gehen davon aus, daß die Epitome nur ein gutes Zehntel des Originals enthält. Die Exzerpte sind sehr ungleichmäßig ausgefallen, einige Passagen wurden ersatzlos gestrichen, andere dagegen relativ ausführlich und wörtlich referiert. Alleine der höchst unterschiedliche Umfang der einzelnen Bücher verrät die Unregelmäßigkeit von Iustinus' Kürzungsweise. Die Struktur des Originalwerks respektive die Lücken in Iustinus' Anthologie lassen sich überdies anhand der sog. *prologi* feststellen. Das sind kurze Inhaltsangaben zu den einzelnen Büchern des Trogus, die von einem jüngeren Autor zu einem unbekannten Zeitpunkt angelegt wurden. Iustinus' Hauptinteresse galt augenscheinlich dem Anekdotischen und Exemplarischen, während konkrete Details (Chronologie, geographische Exkurse, Prosopographie) vielfach ausgelassen wurden. Für die Kelten und ihre Religion ist Trogus-Iustinus ein nicht zu vernachlässigender Informant.[1634] Gelegentlich hat man Trogus aufgrund seiner gallischen Herkunft sogar eine keltophile Tendenz und eine Art gallischen Patriotismus zuschreiben wollen. Diese Ansicht ist jedoch verfehlt, wie Ralf Urban zeigen konnte.[1635] Pompeius Trogus war Römer der dritten Generation und fühlte sich als *civis* dieser *patria* auch loyal verbunden. Von einem gallischen Nationalbewußtsein läßt sich in seinem Fall keineswegs sprechen. Den Kelten wird nicht mehr Interesse entgegengebracht als bei anderen Autoren, ja gerade die Kelten Galliens spielen eine untergeordnete Rolle. Außerdem variiert das von Trogus gezeichnete Keltenbild sehr stark, die jeweiligen Charakterisierungen (positive wie ausgesprochen negative) dürfte er von seinen griechischen – oftmals schwer bestimmbaren – Vorlagen übernommen haben.

108 T 1 Iustinus 24, 4,1–3

p. 195,8–15 Seel = Zwicker 94:

namque Galli abundante multitudine, cum eos non caperent terrae, quae genuerant, CCC milia hominum ad sedes novas quaerendas velut ver sacrum miserunt. (2) ex his portio in Italia consedit, quae et urbem Romanam captam incendit, (3) et portio Illyricos sinus ducibus avibus (nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent) per strages barbarorum penetravit et in Pannonia consedit; ...

Denn die Gallier, da ihre Herkunftsländer sie aufgrund von Überbevölkerung nicht aufnehmen konnten, sandten 300 000 Menschen zur Suche nach neuen Wohnsitzen wie ein *ver sacrum* aus. (2) Ein Teil von diesen ließ sich in Italien nieder, die auch Rom einnahmen und in Brand setzten, (3) und ein Teil durchdrang, von Vögeln geleitet (denn auf die Kunst der Vogelschau verstehen sich die Gallier besser als die anderen), die illyrischen Buchten unter Vernichtung der Barbaren und siedelte in Pannonien; …

Diese Nachricht steht am Beginn einer längeren Passage (Iust. 24, 4–8), in der Pompeius Trogus/Iustinus eine Gesamtdarstellung der Kelteneinfälle nach Italien und Griechenland liefert. Das auch von der Forschung zur keltischen Religion vielbeachtete Zeugnis wirft eine Reihe von Problemen auf. Besonders heftig umstritten ist schon seit langem die Quellenfrage. Die zahlreichen, mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen, die dazu im Laufe der Zeit geäußert wurden, brauchen hier nicht referiert zu werden, zumal man bis heute zu keiner allgemein akzep-

[1634] Zu den Keltennachrichten des Trogus-Iustinus s. d'Arbois de Jubainville (1902) 246–249, Duval (1971) 310–313, 453, Urban (1982) 1424–1433, José María Alonso-Núñez, Pompeius Trogus on Spain, Latomus 47 (1988) 117–130, Alonso-Núñez (1994b) 110–117, Williams (2001) 115–117, Tomaschitz (2002) 64–68, 99–109, 123–125, Alonso-Núñez [2004] 713–718, Kurt Tomaschitz, Die literarische Evidenz zu den Kelteneinfällen in frühhellenistischer Zeit, in: Birkhan [2007] 559–571, spez. 563 f., Kistler [2009] 258–268.

[1635] Urban (1982) 1424–1433, gefolgt von Williams (2001) 116, Tomaschitz, Evidenz a.a.O. 564 + A. 20. – Anders jüngst wieder Alonso-Núñez [2004] 713–718, der bei Trogus gallischen Patriotismus erkennen will, was mich wenig überzeugt.

tierten Lösung gelangt ist.[1636] Was den Ablauf der Wanderung betrifft, bietet Trogus/Iustinus jedenfalls eine höchst eigenwillige Version. Er läßt die Kelten in einem geschlossenen Zug über die Alpen[1637] nach Italien gelangen, wo sich ein Teil von ihnen niedergelassen habe, während der andere Teil ostwärts nach Pannonien weitergezogen sei. Diese Darstellung ist, wie Kurt Tomaschitz zu Recht betont hat, „sachlich natürlich völlig unzutreffend, es gibt keinerlei literarische oder archäologische Evidenz für einen solchen Zusammenhang zwischen Po- und Balkankelten. Hier liegt ein Konstrukt vor, dessen Autor, ob Trogus selbst oder eine Vorlage, bemüht war, die beiden großen Kelteneinbrüche in die Kulturwelt ursächlich miteinander zu verbinden, in völliger Unkenntnis des tatsächlichen Ablaufs der keltischen Ostbewegung, die sich ja weitestgehend außerhalb des Gesichtskreises der mediterranen Schriftkulturen abgespielt hat […]. Trogus steht hier, wie auch an anderen Stellen[1638], in einer novellistischen Tradition, die, von Gallien als keltischem Stammland ausgehend, keltische Wanderungen von dort ausgehen bzw. auch dorthin zurückkehren läßt“[1639]. Diese vernichtende, aber berechtigte Kritik[1640] an der historischen Zuverlässigkeit der vorliegenden Nachricht des Trogus/Iustinus muß selbstverständlich bei der Bewertung der religionshistorisch relevanten Angaben in Rechnung gestellt werden. Angesichts der evidenten Geschichtsklitterung sollte man m. E. auch in diese Informationen nicht allzu viel Vertrauen setzen.

Im ersten Paragraphen vergleicht Trogus/Iustinus die Auswanderung der Kelten mit einem *ver sacrum* („Heiliger Frühling“).[1641] Hierbei handelt es sich um einen archaischen, nur in außerordentlichen Notsituationen praktizierten Kultbrauch der Italiker, bei dem durch ein Gelübde alles, was im nächsten Frühling geboren wird, geweiht wurde. Die Tiere wurden geopfert, die Kinder dieses Jahrgangs mußten, sobald sie erwachsen waren, auswandern. Ob die Austreibung der Jünglinge nur ein Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer war oder nicht, ist in der Forschung umstritten.[1642] Unterschiedlich beurteilt wird auch, welcher Informationswert dem *velut ver sacrum* des Trogus beizumessen ist. So hat etwa Werner Eisenhut, der das *ver sacrum* als eine spezifisch italische Einrichtung betrachtet, mit Nachdruck betont, daß es sich „nur um einen Vergleich mit dem v[er] s[acrum] [handelt], man darf daher die Stelle auch nicht als Zeugnis dafür anführen, daß die Gallier die Weihung eines v[er] s[acrum] übten.“[1643] Zurückhaltend äußert sich auch Kurt Tomaschitz: „Zu weitreichende Schlüsse sollte man aber angesichts der Kürze des Ausdrucks, der außerdem das relativierende *velut* enthält, nicht wagen.“[1644] Andere Forscher sind dagegen geneigt, der Aussage des Trogus mehr Bedeutung einzuräumen.[1645] Man verweist in diesem Zusammenhang auf die bei Livius (5, 34,1–4 [**36 T 1**]) überlieferte Wandersage von Bellovesus und Segovesus. Diese (zumindest in ihrem Kern) keltische Tradition enthält nämlich religiöse Elemente, die einem *ver sacrum* durchaus vergleichbar seien. So urteilt etwa Angelo Maria Ardovino: „La doppia spedizione di Belloveso e Sigoveso, inviati dal re Ambigatus in terre lontane, rientra agevolmente nella categoria del *ver sacrum*, comune alla tradizione italica. Nella forma in cui

[1636] S. dazu den Forschungsüberblick bei Tomaschitz (2002) 66–68, 108 f. – Ich verweise nur auf einige Positionen: Hirschfeld (1894) 15 vermutete, daß sowohl Livius als auch Trogus ein geographisches Werk des Cornelius Nepos als Vorlage verwendet haben; s. dazu die Kritik bei Nachtergael (1975) 86 f. A. 284, Dobesch (1989c) 51. Für Hohmeyer (1960) 351 A. 35 hat Trogus direkt aus Livius geschöpft. Ogilvie (1970) 701 f. und Sordi (1979) 47 dachten an Timagenes' περὶ βασιλέων als die beiden Autoren gemeinsame Quelle; vgl. auch Wernicke (1991) 81. Richter (1987) 121 postulierte für Trogus den hellenistischen Historiographen Duris von Samos als Vorlage, eine Position, die von Tomaschitz (2002) 67 f. zu Recht als unhaltbar zurückgewiesen wurde. Dobesch (1989c) 51–53 konnte aufzeigen, daß zwischen den Berichten des Livius und Trogus, trotz unbestreitbarer Parallelen, die sachlichen Differenzen überwiegen, was entschieden gegen die Annahme einer beiden gemeinsamen Quelle spricht; vgl. auch Dobesch (1992) 168.

[1637] Das geht aus dem folgenden Paragraphen bei Iust. 24, 4,4 hervor: *gens aspera*, *audax*, *bellicosa*, *quae prima post Herculem*, *cui ea res virtutis admirationem et inmortalitatis fidem dedit*, *Alpium invicta iuga et frigora intractabilia loca transcendit*.

[1638] Vgl. dazu Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**].

[1639] Tomaschitz (2002) 66.

[1640] Ähnlich urteilen auch schon Dobesch (1989c) 52 f. und Venceslas Kruta, I Celti della prima espansione storica (IV secolo a.C.), in: Celti (1997) 206–224, spez. 213–216.

[1641] Für Hirschfeld (1894) 10 weist der Vergleich mit dem *ver sacrum*, „wenn es nicht ein eigener Zusatz des Trogus ist, eher auf eine lateinische Vorlage“. Nicht geteilt wird diese Einschätzung von Nachtergael (1975) 87 A. 284 und Richter (1987) 120 A. 8, die hierin eine Zutat des Trogus zu seiner griechischen Quelle sehen wollen.

[1642] Für weitere Informationen zu dieser Einrichtung s. Werner Eisenhut, ver sacrum, RE VIII A 1 (1955) 911–923, Werner Eisenhut, Ver sacrum, KlP V (1979) 1181–1183, Luciana Aigner-Foresti, La tradizione antica sul ‘ver sacrum’, in: Marta Sordi (Hg.), Coercizione e mobilità umana nel mondo antico (= Contributi dell’Istituto di storia antica 21), Mailand 1995, 141–147.

[1643] Eisenhut, ver sacrum, a.a.O. 921.

[1644] Tomaschitz (2002) 66; vgl. auch Dobesch (1989c) 51 A. 77.

[1645] Brunaux [2004] 18 f., Marco Simón [2000b] 354 f., 358 f., Marco Simón [2004] 83 f.

Livio ce l'ha tramandata pare più l'impresa di un capo dei Sabini o dei Sanniti, che quella di un Gallo …"[1646]. Auch für Jean-Louis Brunaux sind die keltischen Wanderungen „certainement programmées sur le calendrier religieux, elles tenaient plus du *ver sacrum* italique que de simples expéditions guerrières ou de piratage. La version très mythique des premières grandes invasions attribuées aux neveux du roi Ambigat, Bellovèse et Segovèse nous en convainc: les Celtes comme leurs populations sœurs italiques étaient accoutumés à ces départs réguliers de toute une partie de leur population, la jeune, qui ne pouvait continuer à vivre sur le sol de ses parents et devait conquérir de nouveaux territoires."[1647] Diese Beobachtungen haben zweifellos ihre Berechtigung. Dennoch habe ich meine Zweifel. Trogus' *velut ver sacrum* sollte man nämlich nicht unbedenklich mit der livianischen Wandersage in Verbindung bringen. Der Vocontier liefert eine von Livius abweichende Darstellung der Keltenwanderung, die in der Art der sogenannten Vulgata den Einfall nach Italien direkt mit der Eroberung Roms verknüpft und damit der niederen Chronologie folgt.[1648] Er scheint die nur bei Livius faßbare autochthone Tradition, wenn überhaupt, höchstens in schwachen Resten zu kennen.[1649] Ich halte es daher für wenig wahrscheinlich, daß der Vergleich mit der italischen Sitte des *ver sacrum* genuin keltische Vorstellungen reflektiert. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kelten dergleichen gar nicht kannten, sondern nur, daß Trogus als Zeuge hierfür problematisch ist. Einen Hinweis auf die Existenz dieses Kultbrauchs hat übrigens Ludwig Rübekeil im gallischen Ethnonym *Tectosages* erkennen wollen, das er als ‚Wanderung suchende', ‚Herumtreiber' (vgl. air. *techt* (zu *tíagu* ‚ich gehe') und air. *saigid* ‚suchen') interpretiert[1650] und das seiner Ansicht nach „aufgrund seiner Semantik wie auch aufgrund der Phänomenologie seiner historiographischen Überlieferung am ehesten die appellativische Bezeichnung einer Art keltischen *ver sacrum* [ist]."[1651]

Religionshistorisch relevante Angaben stehen auch im dritten Paragraphen. Dort heißt es in einer von Vergil geprägten Formulierung, daß ein Teil der Kelten von Vögeln geleitet die illyrischen Buchten durchdrang (24, 4,3: *et portio Illyricos sinus ducibus avibus* […] *penetravit*).[1652] Wenn Trogus/Iustinus diese Kelten *ducibus avibus* nach Illyrien gelangen läßt, ist das ein echter Sagenzug, und zwar einer, den er mit der livianischen Wandersage teilt.[1653] Bei Livius erklärt nämlich Ambigatus, er werde seine Schwestersöhne Bellovesus und Segovesus „in die Wohnsitze entsenden, welche ihnen die Götter durch Vorzeichen zuweisen würden" (Liv. 5, 34,3 [**36 T 1**]: *missurum se esse in quas di dedissent auguriis sedes ostendit*). Auch andere Quellen bestätigen, daß die Kelten Weissagung, namentlich aus der Beobachtung des Vogelfluges[1654], betrieben. Allerdings ist die Leitung durch göttliche Vorzeichen kein keltisches Spezifikum, sondern ein Allerweltsmotiv in Sagen und da-

[1646] Ardovino [1999] 39, der in A. 38 auf die vorliegende Iustinusstelle verweist.

[1647] Brunaux [2004] 18. – Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangte auch Marco Simón [2000b] 354 f.: „Si admitimos el carácter esencialmente autóctono del relato de Livio se explica mejor que la *Wandersage* se presente –explícitamente por Pompeyo Trogo– como *ver sacrum*. Es cierto que en la emigración céltica está ausente el primero de los dos rituales conocidos en la institución religiosa de los itálicos –la consagración de toda la producción, animal y humana, de la primavera siguiente–, siendo el segundo el de la expulsión de los jóvenes y su misión colonizadora. Pero, a diferencia de otras expediciones que tienen como origen la guerra o el hambre, destaca en el texto de Livio el componente religioso de una migración que es voluntaria, organizada, sumisa a los augures y auspicios divinos (*missurum se esse in quas dii dedissent auguriis sedes ostendit*). La migración de Beloveso y sus gentes se presenta con el cromatismo que caracteriza al difícil proceso iniciático hacia un allende extraordinario (*per iuncta caelo iuga in alium orbem terrarum transirent*), alcanzado tras satisfacer el escrúpulo religioso que los retenía (*religio etiam tenuit*) gracias a la ayuda prestada a los masilienses, para, tras derrotar a los etruscos, fundar *Mediolanum* en el lugar indicado por los dioses (*ibi omen sequentes loci condidere urbem*)." Vgl. auch Marco Simón [2004] 83 f.

[1648] S. dazu Dobesch (1989c) 51–53, Dobesch (1992) 164 f., Tomaschitz (2002) 67 und den Kommentar zu Liv. 5, 33,1–6; 34,1–9 [**36 T 1**].

[1649] So Dobesch (1989c) 53.

[1650] Rübekeil (2002) 95 + A. 354 (mit Nennung alternativer Etymologien).

[1651] Rübekeil (2002) 95. – Falsch ist die im Anschluß daran (S. 95 f.) gemachte Behauptung: „und es kann kaum erstaunen, daß Iustinus die *Tectosages* auf dem Balkan auch als *ver sacrum* bezeichnet." Iustinus spricht nur allgemein von *Galli*, nicht von *Tectosages*.

[1652] Trogus hat die Worte *Illyricos sinus ... penetravit* zweifellos aus der *Aeneis* entlehnt (Verg. Aen. 1,242–244: *Antenor potuit mediis elapsus Achivis/ Illyricos penetrare sinus atque intima tutus/ regna Liburnorum et fontem superare Timavi*, …). Auf diese Vergilreminiszenz weisen etwa Clemen (1941/42) 102 und Szabó (1989) 61.

[1653] Dobesch (1989c) 51 A. 78.

[1654] Vgl. etwa Artemid. F 34 Hagenow = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**19 T 2**], Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,3 [**20 T 13**], Cic. de div. 1, 40,89 – 1, 41,90 [**24 T 8**], Ps.-Plut. de fluv. 6,4 [**78 T 2**], Aelian. var. hist. 2, 31 [**86 T 2**].

her nur bedingt aussagekräftig.[1655] Interessanter ist da schon die in Parenthese gesetzte Bemerkung, die Gallier verstünden sich auf die Kunst der Vogelschau besser als alle anderen (*nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent*).[1656] Wie zutreffend diese allgemein gehaltene Aussage ist, muß freilich dahingestellt bleiben. Trogus/Iustinus (respektive seine Vorlage) könnte hier etwas dicker aufgetragen haben, was eine leichte und in diesem Kontext verzeihliche Übertreibung wäre.[1657] Auf die Goldwaage wird man seine Behauptung jedenfalls nicht legen. Das sei auch deswegen betont, weil man die vorliegende Stelle zur Absicherung einer anderen, sehr problematischen Überlieferung herangezogen hat. In der Historia Augusta werden nämlich sogenannte *Pannoniciani augures* erwähnt, deren Authentizität umstritten ist.[1658] Für die Existenz dieser pannonischen Weissager hat sich vor allem Géza Alföldy ausgesprochen, der die Nachricht bei Iustinus als „Beweis für die allgemeine Bekanntheit der Kenntnisse der pannonischen Eingeborenen in der Auguration"[1659] verwertet. Ich bin mir freilich nicht sicher, ob die Iustinusstelle wirklich geeignet ist, die Angabe des notorisch unzuverlässigen Kaiserbiographen zu verifizieren (s. dazu ausführlicher den Kommentar zu HA Sev. 10,7 [**112 T 2**]).

108 T 2 Iustinus 24, 5,5 f.

p. 196,13–17 Seel:

interiectis diebus proelium conseritur; victi Macedones caeduntur. (6) Ptolemeus multis vulneribus saucius capitur; caput eius amputatum et lancea fixum tota acie ad terrorem hostium circumfertur.

Nach einigen Tagen wird eine Schlacht geschlagen; die besiegten Makedonen werden niedergemacht. (6) Der durch viele Wunden verletzte Ptolemaios wird gefangengenommen: sein abgeschlagenes und auf eine Lanze gestecktes Haupt wird zum Schrecken der Feinde die ganze Schlachtreihe entlanggetragen.

Diese Nachricht vom Ende des Makedonenkönigs Ptolemaios Keraunos stammt aus Iustins Bericht über die Invasion der Kelten auf dem Balkan (Iust. 24, 4–8).[1660] Die von Belgios (oder Bolgios) angeführte Gruppe von Galatern war im Lauf des Jahres 280 v. Chr. in Makedonien eingefallen. Der junge Herrscher Ptolemaios, dem wegen seiner übergroßen Verwegenheit der Beiname Κεραυνός (‚Blitz') verliehen wurde, reagierte auf die Bedrohung völlig unzureichend. Eine Gesandtschaft der illyrischen Dardaner, die 20 000 Bewaffnete zur Unterstützung anboten, wies er zurück. Auch das Angebot der Galater, sich von einem Angriff freizukaufen, lehnte er entschieden ab. Stattdessen verlangte er von ihnen die Stellung von Geiseln und die Auslieferung ihrer Waffen. Diese Forderungen wurden von den Galatern natürlich nicht akzeptiert. Zu Beginn des Jahres 279 v. Chr., vermutlich im Februar[1661], kam es zum Kampf, in dem das Heer der Makedonier eine vernichtende Niederlage erlitt. Nach Iustinus geriet der bereits schwer verwundete König in die Hände der Galater,

[1655] Maier (2001a) 126: „Die Annahme, die Kelten hätten sich bei ihren Wanderzügen vom Flug der Vögel leiten lassen, war vielleicht literarisches Gemeingut, da sie ganz ähnlich bereits bei Livius im Zusammenhang mit der Einwanderung der Kelten in Oberitalien zur Zeit des Königs Tarquinius Priscus bezeugt ist." Vgl. auch die Anmerkungen von Dobesch (1989c) 44 A. 44, 51 A. 78.

[1656] Vgl. dazu Jullian (1903b) 6 + A. 6, Mitchell (1993) I 47 + A. 52, Birkhan (1997) 721, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 167.

[1657] Zu bedenken ist auch, daß die gesamte Passage Iust. 24, 4–8 im Hinblick auf ethnographische Details zu den Kelten sehr topisch und von bescheidenem Informationswert ist; s. dazu Tomaschitz (2002) 105.

[1658] HA Sev. 10,7 [**112 T 2**], Alex. Sev. 27,6 [**112 T 4**].

[1659] Alföldy (1960) 155. Dieser Ansicht folgt auch Marcel Meulder, De quelques présages qui concernent Septime Sévère, RBPh 77 (1999) 137–149, spez. 139 A. 17.

[1660] S. dazu auch oben den Kommentar zu Iust. 24, 4,1–3 [**108 T 1**]. – Über den historischen Kontext der vorliegenden Stelle unterrichten ausführlich Heinz Heinen, Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr. – Zur Geschichte der Zeit des Ptolemaios Keraunos und zum Chremonideischen Krieg (= Historia Einzelschriften 20), Wiesbaden 1972, 54–61, 88–91, 94, Nachtergael (1975) 79 f. A. 262, 126–137, Strobel (1994) 70 f., Strobel (1996) 217 f., Tomaschitz (2002) 104 f., Wolfgang Spickermann, ‚Blitz gegen Blitz'. Neue Überlegungen zur Niederlage des Ptolemaios Keraunos gegen die Kelten 279 v. Chr., Gymnasium 117 (2010) 345–366. – Knappe Paraphrasen des Ereignisses finden sich etwa bei Stähelin (1907) 2 f., Rankin (1996) 88, Birkhan (1997) 132 f., Alonso-Núñez [2004] 715, Freeman [2006] 32.

[1661] Dieser zeitliche Ansatz beruht auf den Ergebnissen von Heinen, a.a.O. 54–61, 88–91, dem sich auch Nachtergael (1975) 132–137 (mit einer ausführlichen Diskussion der Datierungsproblematik), Strobel (1994) 71 + A. 28, Strobel (1996) 208, 218, Tomaschitz (2002) 105 + A. 418 und Spickermann, a.a.O. 363 anschloßen.

die ihm den Kopf abschlugen und diesen auf einer Lanze aufgespießt die Schlachtreihe entlangtrugen, um auf diese Weise ihre Feinden in Schrecken zu versetzen. Diese Details über den Tod des Ptolemaios sind nur hier überliefert. In den Parallelberichten bei Pausanias und Diodor wird nur erwähnt, daß er von den Galatern getötet wurde.[1662] Ausführlicher ist lediglich der Historiker Memnon von Herakleia, demzufolge Ptolemaios auf einem Kriegselephanten in die Schlacht geritten ist. Das Tier wurde verwundet, er selbst abgeworfen, lebend gefangengenommen und schließlich von den Galatern in Stücke zerrissen.[1663] Diese Angaben stehen keineswegs im Widerspruch zu denjenigen bei Iustinus. Die beiden Autoren liefern vielmehr komplementäre Informationen für dasselbe historische Ereignis.

Die nur bei Iustinus bezeugte Enthauptung des Keraunos verdient auch deswegen unser Vertrauen, da es sich um eine typisch keltische Kriegersitte handelt, den Feinden die Schädel abzuschlagen. Die vorliegende Stelle ist ein weiterer und völlig unverdächtiger Beleg für diese mehrfach dokumentierte Usance.[1664] Das Phänomen der keltischen Schädeljagd wurde bereits ausführlich besprochen[1665], daher sei hier nur noch auf zwei Einzelheiten hingewiesen: Zum einen findet man für das Verhalten der Galater unter Belgios eine exakte Entsprechung bei den oberitalischen Kelten. Von den in der Schlacht bei Clusium (295 v. Chr.) siegreichen Senonen heißt es nämlich bei Livius, daß deren Reiter die Köpfe der erschlagenen Feinde vorne an ihren Pferden hängen oder auf ihren Lanzen stecken hatten und nach ihrem Brauch mit einem Gesang triumphierten.[1666] Zum anderen hat man für das Aufspießen des Kopfes auf einer Lanze auch eine Bestätigung durch die Archäologie. So entdeckte man auf einem Opferplatz der tolistobogischen Galater in Gordion, dessen Funde in die Zeit vor 189 v. Chr. datieren, in einem abgetrennten Menschenschädel noch Holzreste, die darauf hindeuten, daß der Kopf auf einen Pfosten gesteckt worden war.[1667]

108 T 3 Iustinus 24, 6,3–5

p. 197,12–20 Seel = Zwicker 94:

itaque cum victi se Macedones intra muros urbium condidissent, victor Brennus nemine prohibente totius Macedoniae agros depraedatur. (4) inde quasi terrena iam spolia sorderent, animum ad deorum inmortalium templa convertit, scurriliter iocatus locupletes deos largiri hominibus oportere. (5) statim igitur Delphos iter vertit, praedam religioni, aurum offensae deorum inmortalium praeferens; quos nulli opibus egere, ut qui eas largiri hominibus soleant; adfirmabat.

Während sich daher die besiegten Makedonen hinter den Mauern der Städte verbargen, plünderte der Sieger Brennus, von niemandem gehindert, das offene Land ganz Makedoniens. (4) Hierauf, als ob die irdische Beute bereits zu gering wäre, richtete er sein Begehren auf die Tempel der unsterblichen Götter, wobei er scherzend bemerkte, daß es sich für reiche Götter gezieme, die Menschen zu beschenken. (5) Daher machte er sich sogleich auf den Weg nach Delphi, die Beute über die Gottesfurcht, das Gold über die Angst vor Beleidigung der unsterblichen Götter stellend, und bekräftigte, diese bedürften keiner Reichtümer, da sie ihre den Menschen zu schenken pflegten.

[1662] Paus. 1, 16,2 und 10, 19,7; Diod. 22, 3,2 = exc. Hoesch. p. 495 W. Zu diesen Nachrichten vgl. Tomaschitz (2002) 110–115, 117 f.

[1663] Memnon 8, 8 (14) = Phot. bibl. 226b–227a: ... διασπαραχθεὶς ὑπὸ τῶν Γαλατῶν· ζῶν γὰρ ἐλήφθη, τοῦ ἐλέφαντος, ἐν ᾧ ὠχεῖτο, τρωθέντος καὶ καταβαλόντος αὐτόν. Zu dieser durchaus glaubwürdigen Überlieferung s. Nachtergael (1975) 129 f. + A. 19, Strobel (1996) 218, Tomaschitz (2002) 122 f.

[1664] Merkwürdigerweise hat Zwicker die Nachricht des Iustinus nicht in seine Sammlung aufgenommen. Kurz erwähnt wird sie etwa in den einschlägigen Arbeiten von Reinach, A. (1913) 42 + A. 3, Lambrechts (1954a) 38 f., López Monteagudo (1987) 248 f., Brunaux (1994/95) 30 + A. 48, Brunaux (2000) 197, Sterckx [2005] 20.

[1665] Im Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 29,3–5 [**20 T 11**].

[1666] Liv. 10, 26,11 [**36 T 6**]: ... *in conspectu fuere Gallorum equites, pectoribus equorum suspensa gestantes capita et lanceis infixa ovantesque moris sui carmine*. – Bei der Belagerung von *Munda* (45 v. Chr.) heißt es von den caesarischen Truppen im bell. Hisp. 32,2 [**26 T 1**]: ... *insuper occisorum in gladiorum mucronibus capita hominum ordinata ad oppidum conversa* (... überdies steckten sie die Köpfe von getöteten Menschen auf die Spitzen der Schwerter, dem *oppidum* zugewandt). Ob hier gallische Auxiliareinheiten am Werk waren, wie gelegentlich behauptet wird, ist allerdings sehr fraglich. S. dazu die Ausführungen zur Stelle.

[1667] S. dazu Strobel (2002a) 250 f., Strobel (2002b) 490 und Ivo Marusczyk, Druidenopfer in Anatolien, in: http://www.zeit.de/2002/03/Druidenopfer_in_Anatolien (30.07.2010).

Diese Stelle stammt aus Iustins Bericht über die große Kelteninvasion auf dem Balkan (Iust. 24, 4–8). Nachdem der von Sosthenes organisierte Widerstand der Makedonen zusammengebrochen war, konnten die Galater ungehindert das offene Land plündern, wobei Brennus sein Hauptaugenmerk auf die Tempelschätze gerichtet haben soll. Die dem galatischen Anführer in den Mund gelegten Worte, mit denen er die Übergriffe auf die sakralrechtlich geschützten Güter rechtfertigt, sind natürlich eine Erfindung der hellenistischen Historiographie, auf der die Darstellung bei Trogus/Iustinus beruht. Mit diesen Aussprüchen wird Brennus als Frevler gebrandmarkt, der voller Hybris mit den Göttern seinen Spott treibt und sich damit als Verächter jeglicher Ordnung zu erkennen gibt.[1668] Diese Charakterisierung bewegt sich ganz im Rahmen des überkommenen Negativbildes, das seit dem Hellenismus von den Galatern gezeichnet wurde.[1669] Die Strafe für das gottlose Verhalten des Brennus läßt freilich nicht lange auf sich warten, denn den Griechen gelingt es wenig später, den galatischen Angriff auf Delphi erfolgreich zurückzuschlagen. In der Darstellung bei Iustinus sind an diesem Erfolg die Götter ganz maßgeblich beteiligt gewesen, die sich auf diese Weise für das an ihnen begangene Unrecht rächten.[1670] Daß die vorliegende Nachricht für die keltische Religionsgeschichte ohne Wert ist, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Vielmehr liegt hier ein weiteres Beispiel für den antiken Topos vom wider die Götter frevelnden Kelten vor.

108 T 4 [?] Iustinus 24, 8,10–12

p. 200,12–15 Seel:

insecuta deinde tempestas est, quae grandine et frigore saucios ex vulneribus absumpsit. (11) dux ipse Brennus cum dolorem vulnerum ferre non posset, pugione vitam finivit. (12) alter ex ducibus punitis belli auctoribus cum decem milibus sauciorum citato agmine Graecia excedit.

Hierauf folgte ein Unwetter, das mit Hagel und Frost die durch Wunden Verletzten hinwegraffte. (11) Der Führer Brennus selbst beendete sein Leben mit dem Dolch, weil er den Schmerz der Wunden nicht ertragen konnte. (12) Der andere Führer zog, nachdem die Urheber des Krieges bestraft worden waren, mit zehntausend Verwundeten in Eilmärschen aus Griechenland ab.

Diese Stelle aus Iustins Bericht über den Kelteneinfall nach Griechenland ist ein weiterer Beleg für den Selbstmord des Galaterkönigs Brennus, der ebenfalls bei Diodor (22, 9,1–3 [**29 T 6**]), Pausanias (10, 23,12 [**74 T 7**]) und Iulius Paris (1, 1, ext. 9 [**118 T 1**]) überliefert ist. Diesen Suizid und die möglicherweise dahinterstehenden religiösen Motive habe ich bereits ausführlich im Kommentar zur Diodorstelle behandelt.

108 T 5 Iustinus 26, 2,2 f.

p. 207,7–17 Seel; Zwicker 94 f.:

quibus cognitis Galli, cum et ipsi se proelio pararent, in auspicia pugnae hostias caedunt, quarum extis cum magna caedes interitusque omnium praediceretur, non in timorem, sed in furorem versi sperantesque deorum minas expiari caede suorum posse, coniuges et liberos suos trucidant, auspicia belli a parricidio incipientes. (3) tanta rabies fe-

Als die Gallier das bemerkten, bereiteten sie sich auch selbst auf die Schlacht vor und töteten Opfertiere, um die Auspizien für den Kampf einzuholen; als aus deren Eingeweiden ein großes Blutbad und der Untergang aller vorhergesagt wurde, versetzte sie das nicht in Furcht, sondern in Raserei. In der Hoffnung, die Drohungen der Götter könnten durch

[1668] Ähnlich frevelhafte Bemerkungen sind etwa vom sizilischen Tyrannen Dionysios I. bei Cic. de nat. deor. 3, 83 f. überliefert.

[1669] Vgl. dazu die Bemerkungen von Urban (1982) 1431 f., Strobel (1994) 81 + A. 94, Tomaschitz (2002) 105, Kistler [2009] 238 + A. 227, 260, ferner die Parallelnachrichten bei Diod. 22, 9,4 [**29 T 7**], Diod. 22, 12 [**29 T 8**], Liv. 38, 48,2 [**36 T 21**] und Plut. Pyrrh. 26,12 [**59 T 18**].

[1670] Vgl. Iust. 24, 8,3–10 und die Ausführungen von Christoph Auffarth, „Gott mit uns!“ Eine gallische Niederlage durch Eingreifen der Götter in der augusteischen Geschichtsschreibung (Pompeius Trogus 24. 6–8), AU 33.5 (1990) 14–38.

ros animos invaserat, ut non parcerent aetati, cui etiam hostes pepercissent, bellumque internecivum cum liberis liberorumque matribus gererent, pro quibus bella suscipi solent.

ein Gemetzel unter den Ihren entsühnt werden, schlachteten sie ihre eigenen Frauen und Kinder ab und setzten somit an den Beginn des Krieges einen Verwandtenmord. (3) Eine solche Wut hatte die wilden Gemüter ergriffen, daß sie nicht einmal das Alter schonten, das selbst die Feinde geschont hätten, und daß sie einen Vernichtungskrieg führten gegen ihre Kinder und die Mütter ihrer Kinder, für die gewöhnlich Kriege unternommen werden.

Dieses Testimonium ist einem Abschnitt (Iust. 26, 2,1–6) entnommen, in dem von einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Antigonos Gonatas und einer Gruppe von Kelten die Rede ist. Im folgenden wird dann von der vernichtenden Niederlage dieser Kelten berichtet, wobei dies nur als die gerechte Strafe für ihr unmenschliches Verhalten vor der Schlacht interpretiert wird. So kommentiert Trogus/Iustinus den für die Kelten katastrophalen Ausgang der Schlacht mit den pathetischen Worten, „daß zugleich mit den Menschen auch die Götter sich zum Verderben der Verwandtenmörder verabredet zu haben schienen.“[1671] Wie Ralf Urban ganz richtig vermerkt hat, entspricht die gesamte Darstellung „mit der Betonung der Hybris und des rächenden Eingreifens der Götter, wie viele andere Passagen im Werk des Trogus, bester Tradition hellenistischer tragischer Geschichtsschreibung, aus der sie natürlich auch geschöpft“[1672] ist. Was man in Iustins Epitome trotz aller malerischen Ausschmückung nicht findet, sind so wesentliche Angaben wie über Ort, Zeit und nähere Umstände des Geschehens. Das ist umso mißlicher, da diese Schlacht in der erhaltenen Literatur sonst nirgends erwähnt wird. Lediglich der *prologus* des 26. Buches bietet weiterführende Informationen. Dieser knappen Inhaltsangabe zufolge behandelte Trogus in diesem Buch unter anderem, wie Antigonos Gonatas abtrünnige Gallier bei Megara vernichtet hat.[1673] Aus dem Gebrauch des Wortes *defectores* geht hervor, daß es sich bei diesen *Galli* um Söldner oder zumindest Verbündete des Antigonos gehandelt haben muß.[1674] Mangels weiterer Quellen bleiben freilich die Hintergründe für deren Abfall vom makedonischen Herrscher völlig unklar. Selbst die Datierung des Aufstandes und seiner Niederwerfung durch Antigonos bei Megara ist nicht ganz sicher. Nach den Untersuchungen von Heinz Heinen dürften diese Ereignisse jedoch am wahrscheinlichsten in das Jahr 266 v. Chr., also an den Anfang des sog. Chremonideischen Krieges, zu setzen sein.[1675] Verfehlt ist es jedenfalls, diesen Kampf auf 277 v. Chr. zu datieren, wie es gelegentlich in der keltologischen Fachliteratur geschehen ist, und ich es selbst noch im ersten Band getan habe. Diese chronologische Einordnung beruht auf der irrtümlichen Gleichsetzung der im vorliegenden Zeugnis beschriebenen Vorgänge mit dem großen Sieg des Antigonos über die Galater bei Lysimacheia (277 v. Chr.), der bereits im 25. Buch von Trogus/Iustinus behandelt wurde.[1676]

[1671] Iust. 26, 2,6: (*tanta strages fuit*), *ut pariter cum hominibus dii consensisse in exitium parricidorum viderentur*.

[1672] Urban (1982) 1432.

[1673] Trog. prol. 26: *ut defectores Gallos Megaris delevit* [sc. *Antigonus*] ...

[1674] So die treffliche Beobachtung von Heinz Heinen, Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr. – Zur Geschichte der Zeit des Ptolemaios Keraunos und zum Chremonideischen Krieg (= Historia Einzelschriften 20), Wiesbaden 1972, 170.

[1675] S. dazu ausführlicher Heinen, a.a.O. 170–172, 201 und 213. Vgl. auch die Anmerkung von Robert Develin, in: John C. Yardley, Justin, *Epitome* of the *Philippic History* of Pompeius Trogus. With introduction and explanatory notes by Robert Develin, Atlanta 1994, 195 A. 2: „The Gauls were Antigonus' mercenaries, who revolted in 266.“ Auch Kistler [2009] 317 datiert im Gefolge von Heinen die Schlacht auf „vermutlich 266 v. Chr.“ – Ein Jahr später setzt das Ereignis Ernst Meyer, Megara, RE XV.1 (1931) 152–205, spez. 195 an: „Durch den chremonideischen Krieg wurde M[egara] als Durchgangsland vielfach getroffen, vor allem empörten sich hier Antigonos' gallische Söldner und wurden in einer blutigen Schlacht vernichtet (Trogus prol. 26. Iustin. XXVI 2; 265 v. Chr.).“ – „[U]m 265 v. Chr.“ datiert Alonso-Núñez [2004] 716.

[1676] Der Fehler findet sich in Bd. I 151. Ebenso bereits Jullian (1903b) 51 + A. 5, 52 + A. 3 und dann auch bei Mitchell (1993) I 47 f.: „The examination of entrails is also attested among the eastern Celts. Before the battle with Antigonus Gonatas at Lysimacheia in 277, the Gauls studied the entrails of slaughtered victims, presumably animal.“ – Bei Birkhan (1997) 137 kann man lesen: „Vor der Schlacht versuchten sie noch die Götter durch Menschenopfer freundlich zu stimmen. Wie Pompeius Trogus voll Abscheu berichtet, töteten sie zu diesem Zweck ihre eigenen Frauen und Kinder. Dennoch – oder nach der Meinung der antiken Autoren eher: deshalb – erlitten sie 277 eine schwere Niederlage bei Lysimacheia auf der thrakischen Chersonesos (unweit Gallipoli).“ – Brunaux (2000) 260 vermerkt zu seiner Übersetzung der vorliegenden Stelle: „Galates qui affrontent Antigone en 277“; vgl. auch Brunaux [2006] 237.

Eine andere Frage ist, wie zuverlässig die Angaben Iustins sind. In der einschlägigen Sekundärliteratur zur Religion der Kelten wird sein Zeugnis oftmals recht vorbehaltlos als Beleg für Divinationspraktiken herangezogen.[1677] Demnach hätten die Galater vor der Schlacht zunächst die Eingeweide von Opfertieren konsultiert, nachdem diese jedoch auf einen ungünstigen Ausgang des Waffengangs vorausdeuteten, hätten sie sich zur Abschlachtung der eigenen Frauen und Kinder verstiegen. Iustinus deutet die Ermordung der Verwandten als religiösen Akt, mit dem sie den Zorn der Götter zu entsühnen hofften (*sperantesque deorum minas expiari caede suorum posse*). An die Stelle der unglückverheißenden Extispizin tritt ein Menschenopfer mit gleichermaßen divinatorischer Funktion. Freilich verdient die von Iustinus gebrachte Darstellung wenig Vertrauen. Wir haben hier zweifelsfrei einen propagandistisch im Sinne des Antigonos Gonatas gefärbten Bericht vorliegen, dessen Absicht es war, die Galater in möglichst negativem Licht erscheinen zu lassen.[1678] Bewußte Entstellungen und Verzerrungen sind daher in Rechnung zu stellen. Bereits Albert Bayet hat vermutet, daß die keltischen Söldner ihre Verwandten aus dem ganz profanen Grund ermordeten, ihnen das sichere Los der Sklaverei zu ersparen. Die religiöse Interpretation des Vorgangs, die vermutlich von Iustinus selbst stamme, besitze dagegen wenig Wahrscheinlichkeit.[1679] Zudem wäre es doch höchst befremdlich, wenn die Galater gerade ihre eigenen Kinder und Frauen als Opfer für die Götter erkoren hätten. Nach Ausweis der antiken literarischen Quellen griffen die Galater und andere Kelten bei Menschenopfern auf Kriegsgefangene oder Verbrecher, aber nie auf Blutsverwandte zurück.[1680] Aus religionshistorischer Sicht ist daher auf die vorliegende Nachricht m. E. nicht viel zu geben. Sie bezeugt allenfalls die Praxis der Extispizin von Tieren bei den Galatern, als Beleg für Menschenopfer sollte man sie nicht verwerten.

108 T 6 Iustinus 32, 3,9–11

p. 236,20 – 237,1 Seel; Zwicker 95[1681]:

Tectosagi autem, cum in antiquam patriam Tolosam venissent conprehensique pestifera lue essent, non prius sanitatem recuperavere quam aruspicum responsis moniti aurum argentumque bellis sacrilegiisque quaesitum in Tolosensem lacum mergerent, (10) quod omne magno post tempore Caepio, Romanus consul, abstulit. fuere autem

Die Tektosagen aber, als sie in die alte Heimat Tolosa kamen und von einer verderblichen Seuche befallen wurden, erlangten ihre Gesundheit nicht eher wieder, als sie, durch Orakelsprüche der Opferschauer dazu aufgefordert, das in Kriegen und durch Tempelraub erlangte Gold und Silber in den Tolosanischen See versenkten. (10) Dies nahm lange

[1677] Vgl. etwa die Bemerkungen bei Jullian (1903b) 51 + A. 5, 52 + A. 3, 61 + A. 8, 75 f., Dottin (1904) 28, 34, MacCulloch (1911) 233, de Vries (1961) 220, Le Roux (1961a) 59, Le Roux (1968) 255, Guyonvarc'h (1997) 277, Demandt (1998) 46, Marco Simón (1999a) 4 A. 22, Jean-Louis Brunaux, La mort du guerrier celte. Essai d'histoire des mentalités, in: Verger (2000) 245, Brunaux [2006] 237.

[1678] Auf die propagandistische Ausschmückung verweisen mit Recht Heinen, a.a.O. 170 und Maier (2001a) 125. – Als „worthless" betrachtet William Woodthorpe Tarn, Antigonus Gonatas, Oxford 1969 (EA 1913), 300 die Angaben in Iustinus' Bericht.

[1679] Bayet (1925) 179 f.: „Est-il téméraire de supposer que, s'ils ont tué les leurs, c'est précisément parce qu'ils prévoyaient l'inévitable dénouement et voulaient leur épargner les horreurs de la servitude? [...] Sans doute il présente le massacre comme inspiré par un désir d'expiation et de rachat. Mais cette interprétation religieuse du fait lui est peut-être toute personnelle, et il la rend lui-même assez peu vraisemblable en ajoutant que les Gaulois cèdent à un mouvement de fureur, *in furorem versi* et à un transport de rage: *tanta rabies feros animos invaserat*. En tout cas, il n'a garde de dire que des immolations de ce genre soient conformes à l'usage. Ce sont les modernes qui, s'appuyent sur un fait unique et susceptible de plusieurs interprétations, imaginent un rite et l'attribuent aux Celtes." – Ähnlich äußert sich auch Zecchini (1984a) 21 A. 41: „... Iustin. XXVI, 2, 2 (che interpreta come un feroce sacrificio agli dei prima della battaglia l'uccisione delle proprie donne e dei propri figli ad opera dei Celti, che intendevano così soltanto impedirne la cattura da parte dei Greci)." – Für García Quintela (1991a) 30 [= García Quintela (1999a) 249] verwechselt Iustinus „la realización de un sacrificio adivinatorio antes de la batalla, lo que no tiene nada de extraordinario, con la matanza de sus familiares ante los auspicios desfavorables." – Vgl. jetzt auch die wichtigen Ausführungen von Kistler [2009] 250 A. 23, 317 f.

[1680] Die Opferung von Kriegsgefangenen ist für die Galater durch Sopatros F 6 = Athen. 4, 51 [**10 T 1**] und Diod. 31, 13 [**29 T 10**] belegt. Vgl. auch Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,6 [**20 T 15**] (Gallier), Strab. Geogr. 3, 3,6 f. [**37 T 1**] (Lusitanier), Strab. Geogr. 7, 2,3 [**37 T 9**] (Kimbern), Tac. ann. 14, 30,1–3 [**56 T 16**] (Britannier).

[1681] Zwicker hat nur die §§ 9 f. aufgenommen, zur Verdeutlichung bringe ich auch den § 11.

argenti pondo centum decem milia, auri pondo quinquies decies centum milia. (11) quod sacrilegium causa excidii Caepioni exercituique eius postea fuit. Romanos quoque Cimbrici belli tumultus velut ultor sacrae pecuniae insecutus est.

Zeit später der römische Konsul Caepio zur Gänze weg. Es waren aber an Silber 110 000 Pfund, an Gold 5 000 000 Pfund.[1682] (11) Dieser Frevel war später der Grund für den Untergang des Caepio und seines Heeres. Auch die Römer verfolgte der Aufruhr des Kimbernkrieges wie ein Rächer des heiligen Geldes.

Diese Nachricht ist ein weiteres Zeugnis für das sogenannte *aurum Tolosanum*. Die Plünderung der Schätze aus Tolosa durch Q. Servilius Caepio wird von unseren antiken Informanten[1683] alles andere als einheitlich referiert und bereits knapp nach dem Vorfall hat eine intensive Legendenbildung eingesetzt. Die divergierenden Traditionen hierzu habe ich bereits im Kommentar zu unserem Kronzeugen Poseidonios (FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**]) ausführlich und geschlossen besprochen, weswegen hier einige Zusatzbemerkungen genügen mögen. Die vorliegende Stelle steht in einem kurzen Exkurs, der in die Vorgeschichte des Dritten Makedonischen Krieges eingefügt ist.[1684] Unter anderem behandelt Trogus/Iustinus hierin das bewegte Schicksal diverser Keltenstämme in der Zeit nach dem Sturm auf Griechenland und das Heiligtum von Delphi (279 v. Chr.). Zunächst (32, 3,6) läßt er die Kelten des Brennos zum einen nach Asien, zum anderen nach Thrakien flüchten, womit die Wanderungen der Galater respektive der Kelten von Tylis gemeint sein dürften. Von dort, heißt es weiter, seien sie auf denselben Spuren, auf denen sie gekommen waren, in die alte Heimat zurückgekehrt.[1685] Von diesen zurückflutenden Kelten hätte sich eine Teilgruppe, die Skordisker genannt werden wollte, am Zusammenfluß von Donau und Save angesiedelt.[1686] An der oben zitierten Stelle ist dann von der Rückkehr der Tektosagen in ihre südgallische *patria Tolosa* die Rede; und im Anschluß daran wird schließlich berichtet, daß ein nicht unbedeutender Teil dieses Stammes aus Beutelust nach Illyrien gezogen sei und sich nach Ausplünderung der Istrer in Pannonien niedergelassen hätte.[1687] Wie Kurt Tomaschitz ganz richtig gesehen hat, werden „[i]n diesem Szenario […] Versatzstücke aus der Geschichte der keltischen Expansion, die zum Teil nur sehr bedingt miteinander zu tun haben, in den direkten Zusammenhang eines großen Wanderzuges gebracht, der von der antiqua patria Gallien bis nach Griechenland und Kleinasien zurück in die Heimat und dann wieder nach Pannonien führte, wobei auf dem Wege verschiedene keltische Dependancen zurückgelassen wurden.“[1688] Trogus/Iustinus repräsentiere „eine Tradition, die, von gewissen Fakten ausgehend, eine regelrechte Wandermaschine konstruiert, die Völker […] ohne weiteres über die Landkarte schiebt, ohne sich dabei einer kritischen Vorgangsweise zu befleißigen wie etwa ein Poseidonius oder Strabo …“. Jedenfalls sei der vorliegende Abschnitt „nicht geeignet, dem Vocontier einen besonderen Quellenwert betreffs der Kelten zuzubilligen. Wo er sich auf verläßliche Autoren stützt, sind seine Beiträge von Wert, aber gerade bei der Darstellung der keltischen Wanderungen in ihren großen Zusammenhängen hat er sich offensichtlich nicht um tiefere Erkenntnis bemüht.“ Diese vollauf berechtigten Zweifel an Trogus' Glaubwürdigkeit[1689] gilt es auch bei der religionshistorischen Auswertung der Passage in Rechnung zu stellen.

[1682] Das *quinquies decies centum milia* läßt sich als 5 000 000 (5 × 10 × 100 000) oder aber als 1 500 000 (15 × 100 000) interpretieren; s. dazu Labrousse (1968) 130 + AA. 76 f. – In jedem Fall ist Iustinus' Mengenangabe für das Gold unrealistisch hoch, vielmehr dürfte die in der Parallelüberlieferung bei Orosius (5, 15,25 [**121 T 3**]: *centum milia pondo auri et argenti centum decem milia*) genannte Zahl von 100 000 Pfund Gold der Wahrheit bedeutend näher kommen.

[1683] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7 [**75 T 1**], Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**], Oros. 5, 15,25 [**121 T 3**]. – Eine Anspielung auf das *aurum Tolosanum* findet sich möglicherweise auch in einem Satirenfragment Varros (Sesqueulixes F 474 Bücheler [**25 T 1**]), dessen Deutung jedoch umstritten ist.

[1684] Zum Kontext der Stelle s. Tomaschitz (2002) 130 f.

[1685] Iust. 32, 3,7: *inde per eadem vestigia, quae venerant, antiquam patriam repetivere*. – Tomaschitz (2002) 131 vermerkt zu *inde* treffend: „als wären sie nicht in Thrakien und Kleinasien geblieben“.

[1686] Iust. 32, 3,8: *ex his manus quaedam in confluente Danuvii et Savi consedit Scordiscosque se appellari voluit*.

[1687] Iust. 32, 3,12: *ex gente Tectosagorum non mediocris populus praedae dulcedine Illyricum repetivit spoliatisque Histris in Pannonia consedit*.

[1688] Dieses und die zwei folgenden Zitate aus Tomaschitz (2002) 131.

[1689] Skeptisch äußern sich etwa auch Segre (1929) 642, Alföldy (1960) 155 A. 35, Strobel (1996) 179 f., Maier (2001a) 122, Rübekeil (2002) 98, Kistler [2009] 267 f.

Als Vorlage des Trogus hat man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Timagenes vermutet[1690], da dieser als Vertreter der unhistorischen Vulgata zu gelten hat, die von der Rückwanderung der Tektosagen und der delphischen Herkunft des *aurum Tolosanum* fabelten. Freilich spricht Trogus/Iustinus nur ganz allgemein vom „in Kriegen und durch Tempelraub erlangten Gold und Silber“ (*aurum argentumque bellis sacrilegiisque quaesitum*); daß dieses aus Delphi stammt, wird nicht ausdrücklich gesagt.[1691] Die Kelten mußten allerdings den unrechtmäßigen Erwerb der Schätze mit einer Seuche büßen, was als Rache des in Delphi residierenden Pestgottes Apollon verstanden werden kann.[1692] Wie dem auch sei, die Erzählung in der vorliegenden Form ist ganz der griechisch-römischen Perspektive verpflichtet. Man hat zwar in der Forschung gelegentlich vermutet, hier liege eine tektosagische Stammestradition vor[1693], aber für diese Einschätzung liefert der Text des Iustinus keine Grundlage. Alleine die topische Charakterisierung der Tektosagen als gottlose Plünderer (man beachte das *bellis sacrilegiisque*!) spricht gegen eine Herkunft aus gallischer Überlieferung.[1694] Meines Erachtens ist Bernhard Maier Recht zu geben, daß diese Geschichte „schwerlich auf keltischem Boden entstanden sein dürfte.“[1695] Folglich lassen sich auch die von Iustinus überlieferten Details nur mit großen Vorbehalten einer keltischen Religionsgeschichte zugrundelegen. So erachte ich es für verfehlt, die gottgesandte Pest als ein spezifisch keltisches Mythenmotiv zu betrachten, nur weil sich dergleichen auch in späteren vernakulären Quellen findet.[1696] Auch die erwähnten Orakelsprüche der Opferschauer (*aruspicum responsis*) würde ich nicht vorschnell als authentischen Beleg für keltische Divinationspraktiken heranziehen.[1697] Vielmehr dürfte die Nennung der *aruspices* lediglich der Ausschmükkung der Geschichte dienen und ganz der römischen Vorstellungswelt verpflichtet sein.

108 T 7 Iustinus 43, 3,4–11

p. 292,11 – 293,7 Seel; Zwicker 95[1698]:

temporibus Tarquinii regis ex Asia Phocaeensium iuventus ostio Tiberis invecta amicitiam cum Romanis iunxit; inde in ultimos Galliae sinus navibus profecta Massiliam inter Ligures et feras gentes Gallorum condidit, magnasque res, sive dum armis se adversus Gallicam feritatem tuentur sive dum ultro lacessunt, a quibus fuerant antea lacessiti, gesserunt. (5) namque Phocaeenses exiguitate ac macie terrae coacti studiosius mare quam terras exercuere: piscando

Zu den Zeiten des Königs Tarquinius [sc. Priscus] fuhr aus Asien eine Jungmannschaft der Phokäer in die Tibermündung ein und schloß mit den Römern Freundschaft. Von dort segelten sie mit ihren Schiffen zu den äußersten Buchten Galliens ab. Sie gründeten Massilia zwischen den Ligurern und den wilden Stämmen der Gallier und vollbrachten große Taten, indem sie sich entweder mit Waffen gegen die gallische Wildheit schützten oder indem sie von sich aus diejenigen angrif-

[1690] So Jullian (1926) III 65 A. 2, Nachtergael (1975) 102 A. 352, Zecchini (1984a) 70, Alonso-Núñez [2004] 717. – Für abwegig erachte ich die Ansicht von Richter (1987) 157 f., der in Poseidonios die unmittelbare Quelle des Trogus sehen will.

[1691] Nach Tomaschitz (2002) 131 A. 520 spricht das einleitende *bello adversus Delphos infeliciter gesto* bei Iust. 32, 3,6 eher gegen eine Herkunft der Schätze aus Delphi.

[1692] So Maier (2001a) 122.

[1693] In diese Richtung argumentierte bereits Jullian (1903b) 96 A. 2: „Il est possible que l’élément celtique soit celui-ci: les Gaulois ont été punis par leurs dieux pour avoir détourné une partie du butin fait à Delphes (cf. p. 81): le sacrilège n’a peut-être pas été le vol fait à Apollon, mais une fraude commise à l’endroit du Mars celtique. Les Grecs auront dans leurs récits appliqué au dieu de Delphes la colère que les Celtes attribuaient à leur dieu national.“ – Für Koch (1990) 12 ist die Geschichte „more likely to have originated among the Gauls than among the Greeks or Romans“; ferner nimmt er Iustinus’ Bericht zur Grundlage „to reconstruct a skeletal Tolosan foundation saga“ (S. 16). – Nach Birkhan (1997) 134 folgt Trogus/Iustinus „offenbar tektosagischer Stammestradition“.

[1694] Vgl. dazu Kremer (1994) 290 + A. 1.

[1695] Maier (2001a) 122.

[1696] So geschehen bei Herbert Grassl, Zur „Norischen Viehseuche“ bei Vergil (Georg. III 478–566), RhM 125 (1982) 67–77, spez. 74; s. dazu bereits meine Kritik im Kommentar zu Verg. Georg. 3,474–477; 486–493; 531–533 [**31 T 1**].

[1697] Jullian (1903b) 100 A. 1 setzt diese *aruspices* bedenkenlos mit den bei Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**] genannten οὐάτεις gleich. – Alföldy (1960) 155 A. 35 urteilt: „Obwohl durch die Erwähnung dieser Orakelpriester nur die fabelhafte Erzählung motiviert wird, beweist sie jedoch, dass die keltischen Orakelpriester des Balkans der antiken Überlieferung bekannt waren.“ – Als vollwertiges Zeugnis für die „práctica hepatoscópica de los pueblos celtas“ zitiert Montero (1995) 164 die Stelle.

[1698] Zur Verdeutlichung des weiteren Zusammenhangs bringe ich etwas mehr als Zwicker, der nur die §§ 8–11 aufgenommen hat.

mercandoque, plerumque etiam latrocinio maris, quod illis temporibus gloriae habebatur, vitam tolerabant. (6) itaque in ultimam Oceani oram procedere ausi, in sinum Gallicum ostio Rhodani amnis devenere, (7) cuius loci amoenitate capti, reversi domum referentes quae viderant, plures sollicitavere. (8) duces classis Simos et Protis fuere. itaque regem Segobrigiorum, Nannum nomine, in cuius finibus urbem condere gestiebant, amicitiam petentes conveniunt. (9) forte eo die rex occupatus in apparatu nuptiarum Gyptis filiae erat, quam more gentis electo inter epulas genero nuptum tradere illic parabat. (10) itaque cum ad nuptias invitati omnes proci essent, rogantur etiam Graeci hospites ad convivium. (11) introducta deinde virgo cum iuberetur a patre aquam porrigere ei, quem virum eligeret, tunc omissis omnibus ad Graecos conversa aquam Proti porrigit, qui factus ex hospite gener locum condendae urbis a socero accepit.

fen, von denen sie zuvor angegriffen worden waren. (5) Denn die Phokäer hatten sich, gezwungen durch die Knappheit und Magerkeit ihres Erdbodens, eifriger der See als dem Lande gewidmet: Sie fristeten ihr Leben vom Fischfang und Handel, zumeist auch von Piraterie, die zu jenen Zeiten für ruhmvoll gehalten wurde. (6) Daher wagten sie, bis an die äußerste Küste des Ozeans vorzudringen und gelangten zum gallischen Meerbusen und zur Mündung des Flusses Rhône. (7) Von der annehmlichen Lage des Ortes eingenommen, berichteten sie, als sie wieder nach Hause kamen, was sie gesehen hatten, wodurch sie noch mehr anlockten. (8) Anführer der Flotte waren Simos und Protis. Und so suchten sie den König der Segobrigier namens Nannus auf, in dessen Gebiet sie eine Stadt gründen wollten, und baten ihn um Freundschaft. (9) Zufällig war der König an diesem Tag mit der Ausrichtung der Hochzeit seiner Tochter Gyptis beschäftigt, die er gemäß der Sitte seines Volkes dem beim Mahl erwählten Schwiegersohn zur Frau zu geben vorhatte. (10) Weil nun alle Freier zur Hochzeit geladen waren, werden auch die Griechen als Gastfreunde zur Tafel gebeten. (11) Als dann das Mädchen hereingeführt und vom Vater aufgefordert wurde, demjenigen das Wasser zu reichen, den sie zum Mann wähle, da wandte sie sich, alle anderen ignorierend, den Griechen zu und reichte das Wasser Protis, der so von einem Gast zum Schwiegersohn wurde und von seinem Schwiegervater den Platz für die zu gründende Stadt bekam.

Diese Nachricht über die Gründungssage von Massalia ist bereits im Kommentar zur Parallelstelle, einem bei Athenaios bewahrten Fragment aus Aristoteles' *Staat der Massalioten* (Μασσαλιωτῶν πολιτεία F 549 p. 339 f. Rose = Athen. 13, 36 p. 576 A [**5 T 4**]), ausführlich besprochen worden, auf den für alle weiteren Details verwiesen sei.[1699]

108 T 8 Iustinus 43, 5,4–7

p. 295,8–25 Seel; Zwicker 95 f.:

cum igitur Massilia et fama rerum gestarum et abundantia opum et virium gloria virente floreret, repente finitimi populi ad nomen Massiliensium delendum velut ad commune extinguendum incendium concurrunt. (5) dux consensu omnium Catumandus regulus eligitur. qui cum magno exercitu lectissimorum virorum urbem hostium obsideret, per quietem specie torvae mulieris, quae se deam dicebat,

Als nun daher Massilia sowohl durch den Ruf seiner Taten als auch durch die Fülle seines Reichtums und durch den wachsenden Ruhm seiner Kräfte blühte, eilten plötzlich die benachbarten Völker zusammen, um den Namen der Massilienser wie ein mit vereinten Kräften zu löschendes Feuer auszutilgen. (5) Als Anführer wurde mit einhelliger Zustimmung der Kleinkönig Catumandus gewählt: Wäh-

[1699] Diese Überlieferung bei Aristoteles und Pompeius Trogus/Iustinus hat auch in der jüngsten Forschung gelegentlich Beachtung gefunden, freilich ohne daß neue Deutungen vorgeschlagen wurden. Ich beschränke mich daher hier auf die Angabe von Literatur, die von mir seinerzeit übersehen wurde oder erst zwischenzeitlich erschienen ist: Pisani (1971) 457 + A. 1, Antonietta Brugnone, In margine alle tradizioni ecistiche di Massilia, PP 50 (1995) 46–66, Brañas (2000) 78 + A. 24, Flavio Raviola, La tradizione litteraria sulla fondazione di Massalia, Hesperìa 10 (2000) 57–97, spez. 58, 93, Alonso-Núñez [2004] 717, Marcel Meulder, La prise de Marseille par les Ségobriges: un échec, DHA 30,1 (2004) 11–32, spez. 17 A. 30, 25, Sanchez Hernández [2004] 184 A. 3, Freeman [2006] 82–84.

exterritus ultro pacem cum Massiliensibus fecit, (6) petitoque ut intrare illi urbem et deos eorum adorare liceret, cum in arcem Minervae venisset, conspecto in porticibus simulacro deae, quam per quietem viderat, repente exclamat illam esse, quae se nocte exterruisset, illam, quae recedere ab obsidione iussisset. (7) gratulatusque Massiliensibus, quod animadverteret eos ad curam deorum inmortalium pertinere, torque aureo donata dea in perpetuum amicitiam cum Massiliensibus iunxit.

rend dieser mit einem großen Heer ausgewählter Kämpfer die Stadt der Feinde belagerte, wurde er im Traum von der Gestalt einer grimmig blickenden Frau, die sich als Göttin ausgab, so erschreckt, daß er freiwillig Frieden mit den Massiliensern schloß; (6) und er bat darum, die Stadt betreten und ihre Götter verehren zu dürfen. Als er nun auf die Burg der Minerva kam und in der Säulenhalle die Statue der Göttin erblickte, die er im Traum gesehen hatte, rief er plötzlich aus, daß es diejenige sei, die ihn in der Nacht so erschreckt hatte, diejenige, die ihm den Abbruch der Belagerung befohlen hatte. (7) Er beglückwünschte die Massilienser, weil er erkenne, daß ihnen die Fürsorge der unsterblichen Götter gilt, beschenkte die Göttin mit einem goldenen Torques und schloß mit den Massiliensern ewige Freundschaft.

Diese Episode aus der Geschichte der Stadt Massalia ist an den Beginn des 4. Jh.s v. Chr. zu datieren. Unmittelbar nach Beilegung der Feindseligkeiten mit Catumandus sollen nämlich Abgesandte der Massalioten von der Eroberung Roms durch die Kelten (390 respektive 387/86 v. Chr., je nach Chronologie) erfahren haben.[1700] Der vorliegende Bericht des Trogus/Iustinus weist eine deutliche Tendenz im Sinne der Massalioten auf, was auf eine Herkunft aus einer lokalen Tradition hindeutet. Zweifellos hat sich der Verlauf der Ereignisse weit komplexer gestaltet, als es die simplifizierende und beschönigende Anekdote von Catumandus will.[1701] Es ist kaum vorstellbar, daß sich die mächtige Koalition von keltoligurischen Nachbarvölkern lediglich aufgrund eines Traumgesichts von der Belagerung der Stadt abbringen ließ. Eine in manchen Details vergleichbare Legendenbildung ist auch in Herodots Bericht über den Krieg zwischen dem Lyder Alyattes und Milet (um 600 v. Chr.) faßbar, der zur Unterwerfung der ionischen Stadt führte, aber in der milesischen Tradition mit einem ehrenvollen Waffenstillstand beendet wird.[1702] Basierend auf dieser Analogie hat Jean Brunel vermutet, daß sich auch die Massalioten in Wirklichkeit ihre Freiheit durch Tributzahlungen an die Gallier erkaufen mußten.[1703] Ob man sich dieser extremen Position anschließt oder nicht, Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Legende von Catumandus sind in jedem Fall berechtigt. Der anekdotenhafte Charakter dieser Überlieferung ist natürlich auch bei der religionshistorischen Auswertung in Rechnung zu stellen.

Protagonist der Handlung ist der *regulus* Catumandus, der von den Massalia benachbarten Völkern – man hat wohl an die keltoligurischen Salyer und andere Stämme zu denken – einstimmig zum Anführer ernannt wurde. Sein Name ist nur hier und zudem in einigen Handschriften in der Variante *Catumarandus* überliefert.[1704] Welcher Form der Vorzug zu geben ist, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt.[1705] Ungeachtet dessen ist der Name aufgrund des Vordergliedes *catu-* ‚Kampf' zweifelsfrei keltisch. Das Hinterglied in der Variante *Catumandus* stellt man zu akelt. **mandu-* ‚(kleines) Pferd', ‚Pony' (vgl. den gall. ON *Manduessedum* oder den gall. VN *Viromandui*; vgl. auch lat. *mannus* ‚Pony'); der komponierte PN hat folglich die Bedeutung ‚Kampfroß', ‚Kampfpferd'.[1706]

1700 Iust. 43, 5,8.

1701 S. dazu die Überlegungen von Jullian (1926) I 393 f., Clerc (1927–29) I 174 f., Dobesch (1989c) 83.

1702 Hdt. 1, 19–22.

1703 Jean Brunel, Une tradition milésienne et la légende marseillaise de Catumandus, Société d'Histoire et d'Archéologie de Nîmes et du Gard, Bulletin 1 (1933/34) 51–56 [non vidi]; vgl. auch die Referate bei Dobesch (1989c) 83 A. 231, Alonso-Núñez (1994b) 115 A. 13 und Marcel Meulder, La prise de Marseille par les Ségobriges: un échec, DHA 30,1 (2004) 11–32, spez. 27 f.

1704 S. dazu den app. crit. der Ausgabe von Otto Seel, M. Iuniani Iustini epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, Stuttgart 1972, 295.

1705 Clerc (1927–29) I 174 A. 3 möchte der Form *Catumarandus* den Vorzug geben, ohne dies näher zu begründen, so auch schon Jullian (1926) 393 + A. 6. – In der jüngeren Forschung wird dagegen meistens *Catumandus* favorisiert.

1706 S. dazu Schmidt (1957) 167, Evans (1967) 171–175, 222 f., Delamarre (2003) 111, 215, Maier (2003b) 99, Freeman [2006] 84. – Dem PN *Catumandus* entspricht kymr. *Cadfan*; vgl. dazu auch die aus Llangadwaladr stammende lateinische Inschrift bei Robert Alexander Stewert Macalister, Corpus Inscriptionum Insularum Celticarum, vol. II, Dublin 1949, 129 Nr. 970: *CATAMANVS REX SAPIENTISIMVS OPINATISIMVS OMNIVM REGVM*, womit *Cadfan*, der walisische König von Gwynedd, gemeint ist [freundlicher Hinweis von Dr. David Stifter].

Von Catumandus heißt es, er wäre im Traum von der furchterregenden Gestalt einer Göttin so sehr verschreckt worden, daß er die Belagerung vorzeitig abbrach und Frieden mit den Massalioten schloß. Dies wurde als Beleg für die Existenz von Traumdivination bei den antiken Kelten gewertet.[1707] Nach Bernard Maier darf es „angesichts des Lokalkolorits – der keltische Name des Fürsten und der goldene Halsreif als typisch keltische Ehrengabe für eine Gottheit – als wahrscheinlich gelten", daß „Pompeius Trogus in dieser Erzählung eine authentische Überlieferung aus seiner gallischen Heimat verarbeitet hat"[1708]. Einschränkend fügt Maier allerdings hinzu: „Da der Glaube an Traumoffenbarungen jedoch ein fester Bestandteil griechisch-römischer Religiosität war, könnte die geschilderte Episode sehr wohl mediterrane Einflüsse im Umland der griechischen Kolonie widerspiegeln und wäre dementsprechend nicht ohne weiteres zu verallgemeinern."[1709] Ich wäre hier noch skeptischer. Wie oben bereits gesagt, geht Trogus' Bericht allem Anschein nach auf eine massaliotische Chronik zurück. Eine solche Quelle spricht m. E. gegen die Vermutung, daß hier eine genuin gallische Vorstellung zugrundeliege.

Nachdem der gallische Fürst die Erlaubnis erhalten hatte, die Stadt zu betreten, soll er auf der Burg der *Minerva* in einer Säulenhalle die Statue der Göttin erblickt haben, die ihm zuvor im Traum erschienen war. Das einwandfrei überlieferte *in arcem Minervae* wollte Michel Clerc zu *in aedem Minervae* ändern, da ersteres seiner Ansicht nach keinen Sinn ergebe.[1710] Auch andere Interpreten oder Übersetzer der Stelle geben *in arcem Minervae* mit ‚Tempel der Minerva' oder ähnlich wieder.[1711] Dennoch sollte man m. E. am überlieferten Text festhalten. Anstoß erregt hat auch der Name der Göttin. Camille Jullian jedenfalls hat den Verdacht geäußert, daß sich hinter der *Minerva* bei Trogus/Iustinus in Wirklichkeit die ephesische *Artemis* (= *Diana*) verbirgt, für die ein hochgelegenes Heiligtum in Massalia durch Strabon belegt ist.[1712] So ansprechend diese Vermutung auch sein mag, verifizieren läßt sie sich nicht. Definitiv zu weit geht aber Helmut Birkhan, wenn er in seiner Paraphrase der Episode kurzerhand *Artemis* anstelle des überlieferten Theonyms *Minerva* einsetzt.[1713] Die Fragen, ob Catumandus in der massaliotischen Göttin eine indigene erkannte und welche das gewesen sein könnte, müssen unbeantwortet bleiben. Im Unterschied zu anderen literarischen Nachrichten, in denen *Athena*/*Minerva* als *interpretatio graeca*/*romana* einer keltischen Gottheit angeführt wird[1714], ist hier nur von der Verehrung einer griechischen Göttin durch einen Kelten die Rede. Typisch keltisch ist jedoch das Weihegeschenk des goldenen Torques, den Catumandus *Minerva* darbringt. Wie die archäologische und literarische Evidenz zeigt, waren Halsreifen eine beliebte Votivgabe bei den Kelten.[1715] Aber ungeachtet dieses Details muß abschließend nochmals betont werden, daß die vorliegende Anekdote für die gallische Religionsgeschichte von recht zweifelhaftem Quellenwert ist.

[1707] So von Jullian (1903b) 62, MacCulloch (1911) 249, de Vries (1961) 230 f., Freeman [2006] 85.

[1708] Maier (2001a) 130.

[1709] Maier (2001a) 130.

[1710] Clerc (1927–29) I 175 A. 1: „Tous les manuscrits portent : *in arcem Minervæ*, ce qui, pour moi, n'a pas de sens ; aussi je n'hésite pas à proposer la correction *in ædem*."

[1711] Vgl. etwa Pauli (1992) 137, Alonso-Núñez (1994b) 115, Brunaux (2000) 234, Freeman [2006] 85.

[1712] Jullian (1903b) 28: „... la déesse marseillaise que les Celto-Ligures appelaient Minerve n'était peut-être qu'une Diane d'Éphèse", wozu er 28 A. 1 vermerkt: „Je ne suis pas sûr, en effet, que Trogue-Pompée (Justin, XLIII, 5, 6) n'appelle pas *Minerva* l'Artémis marseillaise: 1° comparez *cum in arcem Minervae venisset* avec ἐν τῇ ἄκρᾳ τὸ Ἐφέσιον ἵδρυται de Strabon (IV, 1, 4); ...". – Jullian (1926) 393 f. A. 8: „Justin semble dire que c'était Minerve (*in arcem Minervae*, XLIII, 5, 6); mais je crois qu'il s'agit, dans ce cas précis, d'Artémis: il y avait à Marseille une *arx* ou ville haute d'Artémis et non pas d'Athène ...".

[1713] Birkhan (1997) 548: „Als er dann in der Stadt die Heiligtümer besichtigte, erkannte er in der Muttergottheit Artemis das Traumbild wieder (Iust 43, 5). Vielleicht hat er die keltische Mutter-, Landes- und Kriegsgottheit in die Gestalt der Traumvision hineingedeutet und eine interpretatio Celtica der massaliotischen Artemis vollzogen."

[1714] Vgl. Pol. 2, 32,5 f. [**16 T 5**], Caes. bell. Gall. 6, 17,2 [**23 T 16**], Solin. coll. 22,10 [**94 T 4**], vielleicht auch Cass. Dio 46, 33,4 [**85 T 4**].

[1715] Flor. 1, 20 = 2, 4,4 [**64 T 3**] und Quint. inst. orat. 6, 3,79; dazu und zur archäologischen Evidenz s. die Bemerkungen von Jullian (1903b) 72 + A. 3, Brunaux (2000) 124, Maier (2001a) 114, Müller (2002) 159–169, Brunaux [2004] 111, Brunaux [2006] 159 + A. 1 und ausführlich Paola Piana Agostinetti, *Torques* d'oro e monete come offerte votivi dei Celti cisalpini, Scienze dell'Antichità 3/4 (1989/90) 437–464.

108 T 9 Iustinus 44, 3,6

p. 299,8–11 SEEL:

in huius gentis finibus sacer mons est, quem ferro violari nefas habetur; sed si quando fulgere terra proscissa est, quod in his locis asidua res est, detectum aurum velut dei munus colligere permittitur.

Im Gebiet dieses Stammes ist ein heiliger Berg, den mit Eisen zu verletzen, für ein Sakrileg gehalten wird. Wenn aber die Erde einmal von einem Blitz aufgespalten wird, was in jener Gegend häufig der Fall ist, dann ist es erlaubt, das solchermaßen entdeckte Gold, als wäre es ein Gottesgeschenk, aufzusammeln.

Aus dieser interessanten Nachricht, die sich auf das Gebiet von *Gallaecia* (j. Galicien, NW-Hispanien) bezieht, lassen sich nach José LEITE DE VASCONCELLOS drei Schlußfolgerungen ziehen.[1716] Zum ersten setzt der Text die Existenz eines *genius loci* oder *numen loci* voraus. Es müsse sich hierbei um eine Himmelsgottheit handeln, die mit Blitz und Donner verbunden wurde.[1717] Wahrscheinlich wurde dieses Bergnumen mit *Iuppiter* geglichen, da sich viele Epitheta dieses Gottes auf Berge beziehen.[1718] Zum zweiten finden wir hier den Glauben an die Tabuhaftigkeit des Eisens, eine Vorstellung, die es auch bei vielen anderen Kulturen gibt.[1719] Zum dritten aber galt den *Gallaeci* Gold als Gottesgeschenk, wofür es ebenfalls Parallelen bei indianischen und afrikanischen Völkern gibt.[1720]

[1716] LEITE DE VASCONCELLOS II 104–107, gefolgt von BLÁZQUEZ (1957a) 47 f., BLÁZQUEZ (1958a) = BLÁZQUEZ (1977) 459, BLÁZQUEZ (1962) 37 f., BLÁZQUEZ (1986) 222 und MARCO SIMÓN (1998) 79.

[1717] BLÁZQUEZ (1962) 38 denkt hier an *Taranis* und sieht in der Iustinstelle einen Beleg für die „existencia de una de las tres grandes deidades celtas de las que habla Lucano."

[1718] Die Verehrung von Bergen ist für das keltische Hispanien bestens belegt, s. dazu den Kommentar zu Mart. 1, 49,1–8 [**52 T 1**]. Die Gleichsetzung von Bergnumina mit *Iuppiter* ist epigraphisch mehrfach bezeugt. Man vgl. etwa die Weihungen für *Iuppiter Poeninus* vom Großen St. Bernhard (s. dazu den Kommentar zu Liv. 21, 38,9 [**36 T 8**]). Für die iberische Halbinsel verweist TOUTAIN (1967) 144 f. auf folgende Inschriften: CIL II 2525 (aus Puebla de Trives, prov. Orense): *Iovi O*(*ptimo*) *La*/*dico Iul*/*li*(*u*)*s Gr*/*acilis*/ *ex vot*(*o*); CIL II 2695 (aus La Robla, prov. León): *Iovi Candamio*; CIL II 2598 (aus *Aquae Flaviae*, j. Chaves, Distrikt Vila Real): *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*)/ *Anderon*(*i*)/ *sac*(*rum*)/ *M*(*arcus*) *Ulpius*/ *Aug*(*usti*) *lib*(*ertus*)/ *Eutyches proc*(*urator*)/ *metall*(*ae*) *Alboc*(*olensiae*?); CIL II 2599 (aus *Aquae Flaviae*): *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*)/ *Candiedoni*/ *T*(*itus*) *Caesius Rufus*/ *Saelenus*/ *ex voto fecit*.

[1719] Zum Eisentabu vgl. die Kommentare zu Plin. nat. hist. 16, 249–251 [**48 T 11**] und nat. hist. 24, 103 [**48 T 13**]. – Den Text des Iustinus hat LEITE DE VASCONCELLOS II 106 mit Berichten über den heiligen Wald von Arvaes in Zusammenhang gebracht. Wenn dort Bäume mit Werkzeugen aus Eisen gefällt worden waren, mußte für das begangene Sakrileg eine Reinigung durchgeführt werden. S. dazu auch BLÁZQUEZ (1962) 38 und MARCO SIMÓN (1998) 79.

[1720] S. dazu LEITE DE VASCONCELLOS II 105 + AA. 1 f., 106 f., BLÁZQUEZ (1962) 38, PERALTA LABRADOR (2000) 219.

109. Meropius Pontius Paulinus

Über Meropius Pontius Paulinus, den späteren Bischof von Nola, sind wir vor allem durch seine eigenen Werke sowie durch Nachrichten von Zeitgenossen relativ gut informiert. Sein wechselreiches und gerade in den letzten Jahren gründlich erforschtes Leben braucht uns hier jedoch nicht im Detail zu beschäftigen. Da das folgende, von Johannes Zwicker aufgenommene Zeugnis m. E. als Falsum einzustufen ist, mögen einige für das Verständnis dieser Textstelle notwendige Eckdaten genügen:[1721] Der zwischen 353 und 355 n. Chr. in *Burdigala* (j. Bordeaux) geborene Paulinus entstammte einer Familie der römischen Senatsaristokratie, die zu den reichsten ganz Galliens zählte und über ausgedehnte Ländereien in Aquitanien, der *Narbonensis* und auch in Kampanien verfügte. Paulinus erhielt natürlich die standesgemäße Ausbildung, zunächst bei seinem berühmten Landsmann Ausonius (zu ihm vgl. [**107**]), der ihm den Elementarunterricht, allenfalls noch die Anfänge der Klassikerlektüre als *grammaticus* vermittelte.[1722] Nach Abschluß seiner rhetorischen Studien an der Hochschule von Bordeaux wirkte Paulinus einige Zeit als Redner und Anwalt, ehe er – wohl von seinem ehemaligen Lehrer Ausonius protegiert – im zarten Alter von etwa 25 Jahren *consul suffectus* wurde (zwischen 376 und 378; vermutlich 378). Es folgte um 380/381 das ehrenvolle Amt eines konsularen Statthalters von Kampanien (*consularis sexfascalis Campaniae*).[1723] Mit der Ermordung von Kaiser Gratianus im Frühjahr 383 fand Paulinus' politische Karriere ein unerwartetes Ende; er kehrte in seine Heimat zurück und verbrachte die folgenden Jahre mit literarischen Studien (383–389). In diese Zeit fällt auch die Heirat mit der reichen Therasia, die große Besitzungen in Hispanien geerbt hatte, sowie seine Taufe durch Bischof Delphinus in Bordeaux. Im Jahr 389 übersiedelte das Ehepaar, das zuvor abwechselnd auf den Gütern dies- und jenseits der Pyrenäen gelebt hatte, endgültig nach Hispanien, wo Therasia mehrere Villen in der *Tarraconensis* und der *Carthaginensis* besaß. Während dieses Spanienaufenthaltes (389–395) erfolgte Paulinus' allmähliche Hinwendung zu einer asketisch-monastischen Lebensweise, die in dem für Aufsehen sorgenden Entschluß gipfelte, sein gewaltiges Vermögen zu veräußern. Am Weihnachtstag des Jahres 394 wurde er gegen seinen Willen in *Barcino* (j. Barcelona) zum *presbyter* geweiht, worauf er sich im Frühjahr 395 nach Gallien begab, um dort den Verkauf seiner Güter einzuleiten. Anschließend reisten er und Therasia ins kampanische Nola, wo Paulinus (zwischen 408/409 und 413) zum Bischof geweiht wurde, vielbeachtete bauliche und karitative Tätigkeiten entfaltete und schließlich am 22. Juni 431 den Folgen einer Lungenerkrankung erlag. Seine

[1721] Für erste Informationen vgl. die Lexikoneinträge von Rudolf Helm, Paulinus (9.), RE XVIII.4 (1949) 2331–2351, Bernd Reiner Voss, Paulinus (5.), KlP IV (1979) 560 f., Joseph T. Lienhard, Paulinus (6.) v. Nola, LMA VI (1993) 1816, Sandro Leanza, Paulinus von Nola, TRE XXVI (1996) 129–133, Matthias Skeb, Paulinus v. Nola, LThK VII (1998) 1490 f., Matthias Günther, Paulinus [5] von Nola, DNP IX (2000) 426–428, Matthias Skeb, Paulinus von Nola, LACL 549–552. – An ausführlicheren Darstellungen seien aus der reichen Sekundärliteratur nur noch angeführt: Dennis E. Trout, Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems (= The transformation of the classical heritage 27), Berkely-Los Angeles-London 1999, Sigrid Mratschek, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (= Hypomnemata 134), Göttingen 2002.

[1722] Länger kann Ausonius den 353/355 geborenen Paulinus nicht unterrichtet haben, da er spätestens 368 von Valentinianus I. zum Erzieher von dessen Sohn Gratianus an den Kaiserhof von Trier berufen wurde; s. dazu Trout, a.a.O. 275, Mratschek, a.a.O. 51.

[1723] S. dazu ausführlich Mratschek, a.a.O. 53 f., 65–73.

schriftstellerische Hinterlassenschaft umfaßt an die fünfzig Prosabriefe (*epistulae*), adressiert an bekannte Persönlichkeiten seiner Zeit (Augustinus, Hieronymus, Sulpicius Severus u. v. m.), und etwa dreißig Gedichte (*carmina*), die in sprachlich-formaler Hinsicht der klassischen lateinischen Poesie verpflichtet sind. Hiervon braucht uns nur folgender kurzer Abschnitt aus dem *carmen* 10, einer an Ausonius gerichteten Versepistel, zu beschäftigen.

109 T 1 [F] Paulinus *carm.* 10,249–255

CSEL XXX p. 35 f. von Hartel; Zwicker 122:

vel quia Pictonicis tibi fertile rus viret arvis,
250 Raraunum Ausonia heu devenisse curules
conquerar et trabeam veteri sordescere fano,
quae tamen augusta Latiaris in urbe Quirini
Caesareas inter parili titulo palmatas
fulget inadtrito longum venerabilis auro,
255 florentem retinens meriti vivacis honorem?

Oder soll ich – nur weil dir in pictonischen Gefilden ein fruchtbares Landgut grünt – beklagen, daß, oh weh, dein Amtssessel nach Raraunum gekommen ist und dein Konsulsgewand in einem altem Heiligtum schmutzig wird, das doch in der erhabenen Stadt des latinischen Quirinus gleichwertig unter den palmenbestickten des Kaisers glänzt, durch nicht abgenutztes Gold lange verehrungsehrwürdig, lebendig bewahrend die Ehre eines dauerhaften Verdienstes?

Johannes Zwicker hat diese Stelle, von der er allerdings nur die Verse 249–251 zitiert, aufgenommen, weil hier von einem Heiligtum in dem gallischen Ort *Raraunum* die Rede ist. Hätte er den weiteren Kontext des Gedichts berücksichtigt, wäre dies wohl nicht geschehen. Eine nähere Betrachtung zeigt nämlich, daß es sich hierbei um ein fiktives *fanum* handeln dürfte. Die angeführten sieben Hexameter entstammen dem zehnten *carmen*; dieses mit insgesamt 331 Versen recht umfangreiche Gedicht ist eine Versepistel, die Paulinus an seinen alten, in Aquitanien weilenden Lehrer Ausonius adressierte.[1724] Das 393 n. Chr. in Spanien[1725] verfaßte Schreiben gehört also zur bekannten Korrespondenz zwischen den beiden Männern, von der noch sieben Briefe des Ausonius und zwei des Paulinus erhalten sind.[1726] An diesem Briefwechsel ist sehr schön abzulesen, wie sich das freundschaftliche Verhältnis der beiden infolge von Paulinus' Hinwendung zur asketischen Lebensweise merklich abkühlte. Der damals über achtzigjährige Ausonius wollte und konnte diese Entscheidung seines ehemaligen Schülers nicht nachvollziehen, ihn davon abzubringen, vermochte er freilich auch nicht. In seinen Briefen an Paulinus geht Ausonius nicht auf religiöstheologische Fragen ein, vielmehr wirft er ihm vor, durch sein langes Schweigen die Freundschaftsverpflichtungen und damit die traditionellen römischen Sozialbindungen zu vernachlässigen.[1727] Mit dem zehnten *carmen* antwortet Paulinus gleichzeitig auf drei Briefe des Ausonius (epist. 28–29 und ein heute verlorener) und bedient sich deswegen drei unterschiedlicher Metren (VV. 1–18: elegische Distichen; VV. 19–102: Iamben; VV. 103– 331: Hexameter). Im dritten Teil reagiert er auf die Vorwürfe des Ausonius, wobei er unter anderem seinen jetzigen Aufenthaltsort Hispanien rechtfertigt, das Ausonius als unwirtliche Gegend charakterisiert hatte (Auson. epist. 29,51–61). Paulinus verteidigt die Schönheit des Landes mit einer *laus Hispaniae* und stellt die rhetorische Gegenfrage, ob Ausonius, wenn er über seine eigene Wohnorte zu schreiben gedächte, das strahlende *Burdigala* verschweigen und

[1724] Für weitere Informationen zu dieser Versepistel sei verwiesen auf Dennis E. Trout, Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems (= The transformation of the classical heritage 27), Berkely-Los Angeles-London 1999, 78–89, Paul Dräger, D. Magnus Ausonius, Mosella, Bissula, Briefwechsel mit Paulinus Nolanus, Düsseldorf-Zürich 2002, 212–232, 292–300, David Amherdt, Ausone et Paulin de Nola: correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes (= Sapheneia. Beiträge zur Klassischen Philologie 9), Bern u.a. 2004, 3–36, 119–123 und Stefania Filosini, Paolino di Nola, Carmi 10 et 11. Introduzione, testo, traduzione e commento, con un saggio di Franca Ela Consolino (= Studi e Testi TardoAntichi 6), Rom 2008, 7–62, 91–179.

[1725] Zur Datierung s. Trout, a.a.O. 274, 290, Dräger, a.a.O. 295, Amherdt, a.a.O. 21, Filosini, a.a.O. 34–37, 47.

[1726] Auson. epist. 23–29 (in der Zählung von Peiper); Paulin. carm. 10 und 11.

[1727] Dräger, a.a.O. 295.

statt dessen lieber die pechschwarzen Boier beschreiben würde.[1728] Weitere Villen und Besitzungen des Ausonius in Aquitanien werden im folgenden lobend angeführt und mit in der Nähe befindlichen Örtlichkeiten von geringem Liebreiz kontrastiert.[1729] Auch die oben zitierten Verse enthalten so ein Gegensatzpaar. Da Ausonius ein Landgut im Gebiet der *Pictones* (Volksstamm um das heutige Poitiers) sein eigen nennt[1730], hätte Paulinus zu der rein hypothetischen Klage (*conquerar*!) nützen können, daß der ehemalige Konsul Ausonius die Insignien seiner Amtsgewalt in einem alten Heiligtum in dem pictonischen Kaff *Raraunum* (j. Rom, dép. Deux-Sèvres, auf der Straße zwischen Lezay und Couhé-Vérac)[1731] verstauben lasse, obwohl in Wirklichkeit dessen *trabea* im Kapitolinischen Tempel in Rom aufbewahrt wurde.[1732] Meines Erachtens ist das *fanum* in *Raraunum* von Paulinus nur erfunden worden, um einen wirkungsvollen Gegensatz zum wichtigsten *templum* in Rom zu schaffen. Ich würde jedenfalls seine Verse nicht als Beleg für die tatsächliche Existenz eines solchen Heiligtums heranziehen.[1733]

[1728] Paulin. carm. 10,239–241: *an tibi, o domine inlustris, si scribere sit mens/ qua regione habites, placeat reticere nitentem/ Burdigalam et piceos malis describere Boios*? – Die hier genannten *Boii* siedelten offensichtlich in der Nähe von Bordeaux; vgl. Caes. bell. Gall. 1, 28,5 und die Bemerkungen von Dräger, a.a.O. 228, Amherdt, a.a.O. 153 A. 139, Filosini, a.a.O. 161.

[1729] Ganz richtig analysiert Dräger, a.a.O. 227: „Der Sinn dieser hypothetischen paarweisen Gegenüberstellung von Orten, die sich durch Kultur und Zivilisation auszeichnen (*loca amoena*), und jeweils benachbarten Plätzen, die solcher Vorzüge ermangeln (*loca horribilia*), liegt darin, zu zeigen, daß niemand, der seinen Wohnsitz an ersteren habe (z. B. Burdígala, 240 f.), diese verschweigen und nur letztere (Boier) nennen würde."

[1730] Zu den Besitzungen des Ausonius s. André Loyen, Bourg-sur-Gironde et les villas d'Ausone, REA 62 (1960) 113–126, John Matthews, Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425, ²Oxford 1990, 83, Hagith Sivan, Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy, London 1993, 66–73, Sigrid Mratschek, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (= Hypomnemata 134), Göttingen 2002, 355 + A. 170.

[1731] Der Ort erscheint als Straßenstation zwischen *Mediolanum Santonum* (Saintes) und *Limonum* (Poitiers) in der Tabula Peutingeriana in der Form *Rarauna*, im Itinerarium Antonini (459, 5) als *Rauranum*. Zur Lokalisierung mit dem heutigen Dorf Rom s. Holder II 1074, Ferdinand Haug, Raraunum, RE I A 1 (1914) 251, Zwicker 122 app. crit., Loyen, a.a.O. 125, Duval (1971) 696, Amherdt, a.a.O. 155 A. 146. – Patrick Gerard Walsh, The Poems of St. Paulinus of Nola. Translated and annotated (= Ancient Christian Writers 40), New York 1975, 365 A. 32 und Andrea Ruggiero, Paolino di Nola, I carmi. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici, Bd. 1 (= Strenae Nolanae 6, Collana di Studi e Testi), Neapel-Rom 1996, 191 A. 18 identifizieren *Raraunum* mit einem (zumindest mir) obskuren Ort namens Röm. – Keine Entscheidung zwischen diesen beiden Vorschlägen trifft Filosini, a.a.O. 163.

[1732] Paulinus greift hier deutlich zwei Verse des Ausonius auf, in denen dieser jenem vorgeworfen hatte, er wolle seine *trabea* und seine *sella curulis* in Hispanien verkommen lassen. Auson. epist. 29,60 f.: *hic trabeam, Pauline, tuam Latiamque curulem/ constituis patriosque istic sepelibis honores*? – S. dazu die Kommentare von Dräger, a.a.O. 211, 228 f., Amherdt, a.a.O. 114 A. 44, 155 A. 150, Filosini, a.a.O. 164.

[1733] Das ist, soweit ich sehe, seit Zwicker auch nicht geschehen. Selbst wenn man an der Realität des *fanum* festhalten sollte, wäre damit für die gallorömische Religion nicht viel gewonnen. Paulinus verrät ja nicht, um wessen Heiligtum es sich handelt.

110. Aurelius Prudentius Clemens

Aurelius Prudentius Clemens[1734] gilt heute als der bedeutendste christliche Dichter der Spätantike im lateinischen Westen. Über sein Leben ist kaum etwas bekannt, außer dem wenigen, das er in der *praefatio* zu der von ihm 404/405 n. Chr. besorgten Gesamtausgabe seiner Werke für mitteilenswert gehalten hat. Prudentius ist demnach 348 n. Chr. in der *Hispania Tarraconensis* geboren, vielleicht in *Caesaraugusta* (j. Zaragoza), *Calagurris* (j. Calahorra) oder *Tarraco* (j. Tarragona). Er entstammte einer wohlhabenden christlichen Familie. Nach Abschluß der standesüblichen rhetorischen Ausbildung war er als Anwalt tätig; ferner hatte er zweimal einen Statthalterposten inne, wann und in welchen Provinzen, ist unbekannt. Überdies wirkte er längere Zeit als ranghoher Beamter am Kaiserhof, vermutlich als Mitglied des kaiserlichen *consistorium* in Mailand, eine Stellung, in die ihn möglicherweise sein Landsmann Theodosius berufen hat. Nach Beendigung seiner politischen Karriere entschloß er sich im 57. Lebensjahr, wie er in der *praefatio* beteuert, ein weltabgewandtes, kontemplativer und literarischer Betätigung zugewandtes Leben zu führen. Freilich sind die von ihm erhaltenen Werke zu diesem Zeitpunkt bereits vollendet gewesen. Nach 404/405 verliert sich die Spur des Dichters, sein Todesjahr ist unbekannt. Prudentius hat ein sehr reichhaltiges Œuvre hinterlassen, wobei er sich zu wichtigen christlichen Themen in ganz verschiedenen dichterischen Gattungen geäußert hat. Mit seiner formvollendeten Beherrschung einer Vielzahl unterschiedlicher Metren steht er fest in der Tradition der paganen Poesie, deren Erbe er jedoch ganz in den Dienst seines religiösen Anliegens stellt. Da für unsere Fragestellung lediglich das *apotheosis* betitelte dogmatische Lehrgedicht von Interesse ist[1735], seien die anderen Werke hier nur aufgelistet: der *cathemerinon liber*, ein Zyklus von zwölf Hymnen zu wichtigen Tagesabschnitten und kirchlichen Anlässen; der *peristephanon liber*, eine Darstellung des Leidens verschiedener Märtyrer; das *hamartigenia* genannte Lehrgedicht über die Entstehung der Sünde; das allegorische Epos *psychomachia*, in dem der Kampf der sieben Hauptlaster gegen die sieben Haupttugenden geschildert ist; die zwei Bücher *contra Symmachum*, in denen die christliche Position im Streit um den *Victoria*-Altar verteidigt wird; und schließlich die *dittochaeon* betitelte Sammlung von 48 vierzeiligen Epigrammen auf je 24 Bilder aus dem Neuen und Alten Testament.

[1734] Zu seinem Leben und Werk s. Alfons Kurfess, Prudentius (2.), RE XXIII.1 (1957) 1039–1071, Otto Hiltbrunner, Prudentius, KlP III (1979) 1202 f., Joachim Gruber, Prudentius (2.), LMA VII (1995) 289 f., Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 232–257, Willy Evenepoel, Prudentius, TRE XXVII (1997) 604–607, Benedikt Konrad Vollmann, Prudentius, LThK VIII (1999) 682 f., Karla Pollmann, Prudentius, DNP X (2001) 408 f., Siegmar Döpp, Prudentius, LACL 598–601 und die Einführung von Hermann Tränkle, Prudentius, Contra Symmachum – Gegen Symmachus (= Fontes Christiani 85), Turnhout 2008, 7–19.

[1735] Prudent. apoth. 194–199 [**110 T 1**] (s. dort für weitere Angaben); 294–301 [**110 T 2**].

110 T 1 Prudentius *apotheosis* 194–199

p. 35 GARUTI – GARUTI = MIGNE PL LIX c. 937 f. = CSEL LXI p. 89 BERGMAN; ZWICKER 115[1736]:

quae gens tam stolida est animis, tam barbara linguis,
195 quaeve superstitio tam sordida, qua caniformem
latrantemque throno caeli praeponat Anubem?
nemo Cloacinae aut Eponae super astra deabus
dat solium, quamvis olidam persolvat acerram
sacrilegisque molam manibus, rimetur et exta.

Welches Volk ist so dumm im Geist, so ungebildet in der Redeweise, welcher Aberglaube ist so verächtlich, daß es den hundegestaltigen und bellenden Anubis auf den Himmelsthron setzt? Niemand gibt den Göttinnen Cloacina oder Epona über den Sternen einen Thron, obwohl man ein stark riechendes Weihrauchopfer darbringt und gottlos die Hände in das geweihte Mahl und die Eingeweide drückt.

Das *apotheosis* betitelte Werk ist ein hexametrisches Lehrgedicht (1084 Verse), welches um 390/395 n. Chr. entstanden sein dürfte. Prudentius thematisiert hierin das gottmenschliche Wesen Jesu Christi und dessen Stellung in der Trinität, wobei er die orthodoxe Lehre gegen diverse häretische Gottesvorstellungen verteidigt.[1737] In vorliegendem Abschnitt argumentiert er, daß selbst den primitivsten Völkern die natürliche Offenbarung zuteil wird, das heißt, daß auch sie ein höchstes Wesen anerkennen und daher nicht auf die Idee kämen, niedrigen Gottheiten, wie *Anubis*, *Cloacina* oder *Epona*, den Platz einer höchsten Himmelsgottheit einzuräumen. Eingeleitet wird dies mit der rhetorischen Frage (VV. 194–196), ob man *Anubis*, der negativ als bellend (*latrantem*) und hundeförmig (*caniformem*) charakterisiert wird, wirklich diesen Platz zugestehen würde. Dies wird mit dem folgenden Affirmativsatz (VV. 197–199) beantwortet, da z. B. auch den Göttinnen *Cloacina* und *Epona* solche Ehren nicht erwiesen werden. Man hat richtig festgestellt, daß Prudentius diese beiden Namen nur als Chiffre für besonders niedrige und verächtliche göttliche Wesen verwendet. Die Iuxtaposition von *Epona* mit *Cloacina* ist religionshistorisch bedeutungslos. Ebenso wirken die genannten Kultbräuche recht formalhaft, dürften also für unsere Kenntnis des *Epona*kultes ohne Belang sein.[1738] Ganz ähnlich verfährt später Fulgentius (serm. antiqu. 11 [**135 T 1**]), der *Epona* gemeinsam mit *Vertumnus* und *Priapus* nennt. Zudem kannte Prudentius die klassische lateinische Literatur, was seinen Niederschlag in zahlreichen Dichterzitaten und -imitationen in seinem Werk findet. Nach Kurt SMOLAK lassen sich auch für die obrige Stelle dichterische Vorlagen ausfindig machen. So vermutet er sehr ansprechend, daß die VV. 197 f. die Verwendung von Iuvenal (8,157 [**60 T 3**]) verraten, weil sich sowohl der Gegensatz *Epona* – höchster Gott als auch lexikalische Übereinstimmung (Verwendung von *olida*) finden.[1739] Vielleicht hat Prudentius gerade diese Iuvenalstelle dazu angeregt, *Epona* eine Göttin wie *Cloacina* zur Seite zu stellen, die ebensowenig wie jene mit einem wohlriechenden Umfeld assoziiert wurde.[1740]

In jedem Fall ist diese Stelle kein sicherer Beleg dafür, „daß die Verehrung der Epona als Schutzgöttin der Pferde und Reittiere im spätantiken römischen Reich durchaus üblich war."[1741] Diese Deutung läßt zwei Dinge außer Acht: Zum einen handelt es sich offensichtlich um eine Lesefrucht des Prudentius, zum anderen enden die archäologischen Quellen zu *Epona* gegen Mitte des 4. Jh.s.[1742]

[1736] Zur Verdeutlichung des Kontextes bringe ich hier etwas mehr als ZWICKER, der nur die VV. 197 f. aufgenommen hat. – Den Kommentar zu den folgenden Versen habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: HOFENEDER [2005] 40 f.

[1737] Zum Werk vgl., nebst den knappen Bemerkungen in der oben A. 1734 genannten Literatur, die Einführung von Maurice LAVARENNE, Prudence, tome II (Les Belles Lettres), Paris 1945, V–XIV sowie die Kommentare von Kurt SMOLAK, Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1–216), unpubl. Diss. Wien 1968 und Giovanni GARUTI – Paolo GARUTI, Prudentius, Apotheosis. Testo critico, traduzione, commento e indici (= Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Modena. Collana di studi 26), Modena 2005.

[1738] BAUCHHENSS – SCHMIDT (1989) 420, BAUCHHENSS (2001) 13, die Stelle nennen auch: R. PETER, Epona, in: ROSCHER I.1 (1884–1886) 1286, KEUNE (1907) 229, BENOÎT (1954) 8, DE VRIES (1961) 124 A. 67, DUVAL (1971) 655, STERCKX (1986) 9, EUSKIRCHEN (1993) 699 A. 327, LAJOYE [2008] 91. – ZWICKER 115 adn. sagt dazu nur lapidar: „Cloacina et Epona deae rusticae sunt."

[1739] SMOLAK, a.a.O. 269 f. – Auch das Beispiel des *latrantem ... Anubim* in V. 196 dürfte dichterische *imitatio* sein, und zwar von Prop. 3, 11,41: *ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim*, vgl. auch den *latrator Anubis* bei Verg. Aen. 8,698, so SMOLAK, a.a.O. 267. – *olidus* könnte bei Prudentius eine neutrale oder vielleicht sogar meliorative Bedeutung haben, da zu *acerra* ‚Weihrauchkästchen' gestellt, wie SMOLAK, a.a.O. 271 vermutet, weswegen ich hier mit ‚stark riechend' übersetze.

[1740] S. dazu die Kommentare von LAVARENNE, a.a.O. 75 und SMOLAK, a.a.O. 269.

[1741] So FELLENDORF-BOERNER (1985) 79.

[1742] BAUCHHENSS (2001) 18 nennt als späteste Darstellung der Göttin ein Relief aus Luxembourg, welches sich aufgrund stilistischer Kriterien in das mittlere 4. Jh. datieren läßt.

110 T 2 **Prudentius** *apotheosis* 294–301

p. 37 Garuti – Garuti; Migne PL LIX c. 948 A = CSEL LXI p. 93 Bergman = Zwicker 115:

quin potius scrutare Dei signacula in ipso
295 fonte vetustatis, percurre scrinia primi
scriptoris, quem non bardus pater aut avus augur,
fabula nec veteris famae nec garrula nutrix
nec sago clangore loquax et stridula cornix
rem docuere Dei, sed coram proditus ipse,
300 ipse Deus trepidum mortalem mitis amico
inbuit adloquio seque ac sua summa retexit.

Suche vielmehr die Zeichen Gottes in der Quelle des Altertums schlechthin, durchforste die Bücherschränke des ersten Schriftstellers, den nicht ein väterlicher Barde oder ein großväterlicher Augur, nicht die Fabeln alten Ruhms oder eine geschwätzige Amme oder die gesprächige und krächzende Krähe mit prophetischem Geschrei über Gott belehrten, sondern dieser selbst erschien ihm persönlich, Gott selbst weihte den zitternden Sterblichen milde und in freundlichem Gespräch ein und enthüllte sich selbst und seine Gewalt.

Diese Nachricht steht in einem Abschnitt der *apotheosis*[1743], in dem von Prudentius dargelegt wird, daß die Beweise für das Trinitätsdogma bereits in der heiligen Schrift zu finden sind (apoth. 290–320). Er empfiehlt dem Leser, die „Bücherschränke des ersten Schriftstellers zu durchforsten“ (VV. 295 f.: *percurre scrinia primi/ scriptoris* …), womit Moses und der ihm zugeschriebene Pentateuch gemeint sind.[1744] Im folgenden wird die Wahrhaftigkeit der Schriften des Moses hervorgehoben, der seine Lehre göttlicher Offenbarung verdankte. Im Gegensatz dazu nennt der Dichter in deutlich abschätzigem Tonfall einige Beispiele für seiner Ansicht nach zweifelhafte Inspirationsquellen aus dem paganen Bereich. Diese Auflistung ist für uns nur deswegen von Interesse, da zu deren Beginn ein „väterlicher Barde“ (V. 296: *bardus pater*) angeführt wird. Damit spielt Prudentius zweifellos auf die aus dem Gallischen entlehnte Bezeichnung für den ‚Sänger‘, ‚Dichter‘ an. Verfehlt ist daher die Deutung späterer Glossatoren, die hier das homonyme lateinische Adjektiv *bardus* ‚dumm‘ erkennen wollten.[1745] Diese Lesart übersieht die Symmetrie von *bardus pater* und dem folgenden *avus augur*.[1746] Gemeint ist, daß Moses sein Wissen über Gott weder von einem als Barden tätigen Vater, noch von einem in der Vogelschau bewanderten Großvater empfangen hat. Unser Wissen um die keltischen Barden vermag die vorliegende Stelle allerdings nicht zu bereichern; nur der Vollständigkeit halber und als Beleg für pejorativen Wortgebrauch verdient sie Beachtung.[1747] Bei Prudentius ist *bardus* nicht mehr als eine Chiffre für einen barbarischen Poeten geringer Reputation.

110 T 3 [F] **commentarius anonymus** in Prudent. *apoth*. 296

John M. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d’après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910, 47 = Zwicker 116:

barda fuit quidam stultus crudelis et paganissimus, a quo omnes stulti vocantur bardi.

barda war ein dummer, grausamer und äußerst verstockter Heide, nach dem alle Dummen *bardi* benannt werden.

[1743] Zu diesem Lehrgedicht vgl. die Bemerkungen zu Prudent. apoth. 194–199 [**110 T 1**].

[1744] Vgl. dazu die Anmerkungen von Maurice Lavarenne, Prudence, tome II (Les Belles Lettres), Paris 1945, 76 AA. 4 f., Henry John Thomson, Prudentius, vol. I (Loeb), London 1949, 143 AA. b–c, Giovanni Garuti – Paolo Garuti, Prudentius, Apotheosis. Testo critico, traduzione, commento e indici (= Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Modena. Collana di studi 26), Modena 2005, 115.

[1745] So die bei Migne PL LIX c. 947 = Zwicker 115 verzeichnete Glosse zur Stelle: *bardus*, *stultus*, *ab elephanto*. – Gleichfalls auf diesem falschen Wortverständnis beruht der commentarius anonymus in Prudent. apoth. 296 [**110 T 3**]: *barda fuit quidam stultus crudelis et paganissimus*, *a quo omnes stulti vocantur bardi*.

[1746] Vgl. dazu Garuti – Garuti, a.a.O. 115.

[1747] In der einschlägigen Literatur wird der Vers des Prudentius nur selten angeführt; ich finde ihn im TLL II, Sp. 1751, s. v. *bardus* (2.) und bei Holder I 348, Ihm (1897a) 10 und Duval (1971) 197 verzeichnet. – Für ausführlichere Informationen zu den *bardi* vgl. die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 [**20 T 3**]; Poseid. FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 [**20 T 4**]; Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2 [**20 T 13**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**] + Scholien, Appian. Celt. F 12 [**66 T 5**], Aelian. varia historia 12, 23 [**86 T 3**], Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**], excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum p. 34,11 f. Müller [**152 T 1**]. Für weitere Belege s. den Sachindex von Zwicker 333 s. v. bardus.

Diese Erläuterung bezieht sich auf das in Vers 296 der *apotheosis* angeführte Wort *bardus* (vgl. dazu oben Prudent. apoth. 294–301 [**110 T 2**]), dessen Bedeutung der anonyme Kommentator ganz offensichtlich nicht mehr verstanden hat. So hat er verkannt, daß Prudentius hier mit *bardus* auf die aus dem Gallischen übernommene Bezeichnung für den ‚Sänger', ‚Dichter' abzielte. Statt dessen bietet er die völlig abwegige Erklärung, es habe sich bei *barda* um einen Heiden von besonderer Blödheit gehandelt, der für alle Dummen namensgebend wurde. Grundlage für diese Fehlinterpretation ist die Mehrdeutigkeit des Wortes *bardus*. Das Lateinische kennt nämlich nicht nur das gallische Lehnwort *bardus* ‚Sänger', ‚Dichter', sondern auch das homonyme, vermutlich aus dem Griechischen entlehnte Adjektiv in der Bedeutung ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd'.[1748] Die vorliegende Glosse zu Prudentius ist jedenfalls aus der Liste der literarischen Belege für die *bardi* genannten gallischen Sänger zu streichen und folglich auch aus jeder Textsammlung zur keltischen Religion.[1749]

110 T 4 [?] commentarius anonymus in Prudent. *contra Symmachum* 2,688

John M. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910 p. 168 f. = Zwicker 116:

Liber quando de bello Indico victor revertebatur, a Gallis maritimis humanissime hospitio susceptus est: unde eos Xenones appellavit; nam ξένος Graece hospes dicitur, et ξενοδοχεῖον hospitale. postea vero mutata X id est chi in s, Senones dicti sunt. hi Romanis infestissimi fuerunt. at illi victoria potiti omnes quos ex illis tenere possent, castrari decreverunt: proinde Galli castrati dicuntur.

Als Liber siegreich vom indischen Krieg zurückkehrte, wurde er von den beim Meer wohnenden Galliern in sehr freundlicher Weise als Gast aufgenommen. Deswegen nannte er sie *Xenones*; denn *xenos* (ξένος) wird auf griechisch der Gastfreund genannt, und *xenodocheion* (ξενοδοχεῖον) gastfreundlich. Später aber als das *X*, sprich *chi*, in ein *S* gewandelt wurde, hießen sie *Senones*. Diese waren den Römern sehr feindlich. Und als man jene besiegte, beschlossen sie alle, derer man habhaft wurde, zu kastrieren. Von daher werden Eunuchen *Galli* genannt.

Die beiläufige Erwähnung der oberitalischen *Senones* bei Prudentius[1750] nimmt dessen anonymer Kommentator zum Anlaß, weiterführende Angaben zu diesem Volk zu machen. Diese Informationen stammen offensichtlich aus einer älteren Scholiensammlung, denn die pseudoetymologische Ableitung des VN *Senones* von *Xenones* sowie die damit verknüpfte Legende von der gastfreundlichen Aufnahme des Gottes *Liber* (= *Dionysos*) bei diesem Stamm findet sich in kürzerer Form auch im Kommentar des Servius auctus zu Vergils *Aeneis* und bei Isidorus von Sevilla.[1751] Wie ich bereits bei der Behandlung der Nachricht des Servius Danielis ausführlicher dargelegt habe, handelt es sich hierbei um eine mythologische Konstruktion, die ohne jegliche Relevanz für die keltische Religion ist. Völlig fabelhaft und abwegig ist auch die abschließende Erklärung des Prudentius-Kommentators, derzufolge der Name Γάλλοι/*Galli* – so hießen die entmannten Priester der anatolischen Kybele[1752] – auf die massenweise vorgenommene Kastration von gallischen Senonen durch die Römer zurückzuführen sei.

[1748] Vgl. etwa den Eintrag im Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**]: *bardus hebes*, *stultus*, *ineptus*, *brutus*, *inrationabilis vel carminum conditor* (Barde [bedeutet] ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd', ‚unvernünftig' oder ‚Verfasser von Liedern'). Für weitere Belege s. TLL II, Sp. 1751, s. v. *bardus* (1.), John M. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910, 238, Robert Maltby, A Lexicon of Ancient Latin Etymologies, Leeds 1991, 75.

[1749] Ähnlich verhält es sich bei Mart. Cap. 6, 656 [**125 T 2**]; s. den dortigen Kommentar.

[1750] Der Referenzvers bei Prudent. c. Symm. 2,668 lautet: *victores Senonas Capitoli ex arce fugatos*.

[1751] Serv. auct. ad Verg. Aen. 8,656 [**31 T 6**]: Gallos *Senones*, *qui Senones dicti sunt*, *quod Liberum patrem hospitio recepissent*; Isid. etym. 9, 2,106 [**150 T 4**]: *Galli autem Senones antiquitus Xenones dicebantur*, *quod Liberum hospitio recepissent*; *postea X in S litteram commutata est*.

[1752] Zur umstrittenen Herkunft dieses Priesternamens vgl. Jullian (1903b) 100 + A. 5, Stähelin (1907) 53 A. 7, Eugene N. Lane, The Name of Cybele's Priests the "Galloi", in: ders. (Hg.), Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Leiden-New York-Köln 1996, 117–133, Birkhan (1997) 147, Sarolta A. Takacs, Kybele, DNP VI (1999) 950–956, spez. 951, Theodor Heinze, Galli (Γάλλοι / *Gálloi*), DNP XII.2 (2002) 974 f., Strobel (2002a) 243 A. 35, Marie-Françoise Baslez, Les Galles d'Anatolie: image et réalités, Res antiquae 1 (2004) 233–245.

111. Ammianus Marcellinus

Ammianus Marcellinus[1753] gilt als der letzte große römische Historiker. Sein Geschichtswerk liefert auch den überwiegenden Teil an autobiographischen Informationen. Obgleich Ammianus im Vergleich zu anderen antiken Schriftstellern über sich selbst relativ ausführlich spricht, sind dennoch viele Einzelheiten seiner Vita unklar und in der Forschung umstritten. Geboren ist er um 330 n. Chr. höchstwahrscheinlich im syrischen Antiocheia.[1754] Seine Familie gehörte der gutsituierten griechischen Oberschicht, vermutlich dem Kurialenstand an. Nach einer gründlichen Ausbildung, die neben seiner Muttersprache auch das Lateinische umfaßte, trat Ammianus in das Elitecorps der *protectores domestici* ein (um 349?). Ab 353 war er dem Stab des Heermeisters der Orientarmee, Ursicinus, zugeteilt. Als dieser 355 mit der Unterdrückung des Usurpators Silvanus in Köln beauftragt wurde, begleitete ihn auch Ammianus. Während seines Aufenthaltes in Gallien dürfte er dem damaligen Caesar Iulianus begegnet sein, den er in seinem Werk später verherrlichen sollte. Im Jahre 359 folgte er Ursicinus nach Mesopotamien, wo es die Offensive des Sasanidenkönigs Sapor II. abzuwehren galt und Ammianus als einer von wenigen lebend aus der belagerten Stadt Amida entkam. Was er in der Zeit nach der Entlassung des Ursicinus (360) tat, bleibt unsicher. Bezeugt ist Ammianus dann wieder als Teilnehmer an Iulianus' Perserkrieg (363). Bald nach dem Tod des Kaisers dürfte er den Militärdienst quittiert haben und fortan seinen Geschichtsstudien nachgegangen sein, vornehmlich in seiner Heimatstadt, aber auch auf Reisen zu den Schauplätzen seines Werkes. Anfang der 380er Jahre übersiedelte Ammianus nach Rom, wo er die idealen Arbeitsbedingungen für seine Forschungen vorfand, den Großteil seines Werkes niederschrieb und schließlich publizierte. Die *res gestae* betitelte Geschichte umfaßte insgesamt 31 Bücher, in denen, im Anschluß an Tacitus, die Zeit von Nerva bis zum Tod des Valens in der Schlacht von Adrianopel (96–378) behandelt ist. Erhalten sind hiervon nur die Bücher 14–31 mit der Darstellung der Ereignisse von 353/354 bis 378. Da sich diese 18 Bücher lediglich

[1753] Zu seinem Leben und Werk s. für eine erste Orientierung die Lexikoneinträge von Otto Seeck, Ammianus (4.), RE I.2 (1894) 1845–1852, Manfred Fuhrmann, Ammianus Marcellinus, KlP I (1979) 302–304, Joachim Gruber, Ammianus Marcellinus, LMA I (1980) 538 f. und Klaus Rosen, Ammianus Marcellinus, DNP I (1996) 596–598, ferner die umfangreichen Einleitungen zu den Ausgaben von John C. Rolfe, Ammianus Marcellinus (Loeb), 3 Bde., London 1935–1940, I ix–l, Édouard Galletier – Jacques Fontaine, Ammien Marcellin, Histoire, tome I (livres XIV–XVI) (Les Belles Lettres), Paris 1968, 7–55, Wolfgang Seyfarth, Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. 1 (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,1), 6Berlin 1988, 9–52. – Für weitere Informationen seien nur einige wenige Titel aus der reichen Sekundärliteratur angeführt: Edward Arthur Thompson, The Historical Work of Ammianus Marcellinus, Cambridge 1947, Ronald Syme, Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968, Klaus Rosen, Ammianus Marcellinus (= Erträge der Forschung 183), Darmstadt 1982, John Matthews, The Roman Empire of Ammianus, Baltimore 1989, Guy Sabbah, Ammianus Marcellinus, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 43–84, Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 47–78, Gavin Kelly, Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian, Cambridge 2008.

[1754] Die antiochenische Herkunft des Ammianus ist allerdings von Charles W. Fornara, Studies in Ammianus I: The Letter of Libanius and Ammianus' Connection with Antioch, Historia 41 (1992) 328–344 bezweifelt worden. Für eine kritische Diskussion von dessen Argumenten s. die Ausführungen von Matthews, a.a.O. 478 f. A. 1, John Matthews, The Origin of Ammianus, CQ n. s. 44 (1994) 252–269, Sabbah, a.a.O. 50 f., Kelly, a.a.O. 110–118.

mit einem Vierteljahrhundert selbsterlebter Zeitgeschichte befassen, muß der verlorene Teil die ältere Geschichte in wesentlich geraffterer Form geboten haben. Nach einem ursprünglichen Plan hätten die *res gestae* mit dem 25. Buch und dem Tod des Iovianus (364) enden sollen. Der Erfolg dieser zwischen 389 und 391/392 publizierten Bücher veranlaßte Ammianus zu einer Fortsetzung in weiteren sechs Büchern (B. 26–31), deren Erscheinen vermutlich in die Zeit zwischen 394 und 397 zu datieren ist.[1755] Nach Fertigstellung des Werkes hören wir nichts mehr von Ammianus, sein Todesjahr läßt sich folglich nicht bestimmen. Für die keltische Religion sind die *res gestae* mit fünf relevanten Zeugnissen eine nicht zu vernachlässigende Quelle, bedeutend ist vor allem der Nachrichtenkomplex, den Ammianus aus Timagenes schöpfend im Gallienexkurs des fünfzehnten Buches bietet (15,9,1–8 [**111 T 1**]).[1756]

111 T 1 Ammianus Marcellinus 15, 9,1–8

I p. 60,21 – 62,4 Seyfarth; vgl. I p. 68,3 – 69,19 Gardthausen; Zwicker 106 f.:

proinde quoniam – ut Mantuanus vates praedixit excelsus – opus moveo maius maiorque mihi rerum nascitur ordo, Galliarum tractus et situm ostendere puto nunc tempestivum, ne inter procinctus ardentes proeliorumque varios casus ignota quibusdam expediens imitari videar desides nauticos, attrita lintea cum rudentibus, quae licuit parari securius, inter fluctus resarcire coactos et tempestates. (2) ambigentes super origine prima Gallorum scriptores veteres notitiam reliquere negotii semiplenam, sed postea Timagenes, et diligentia Graecus et lingua, haec, quae diu sunt ignorata, collegit ex multiplicibus libris. cuius fidem secuti obscuritate dimota eadem distincte docebimus et aperte. (3) aborigines primos in his regionibus quidam visos esse firmarunt Celtas nomine regis amabilis et matris eius vocabulo Galatas dictos – ita enim Gallos sermo Graecus appellat – alii Doriensis antiquiorem secutos Herculem oceani locos inhabitasse confines. (4) drysidae memorant re vera fuisse populi partem indigenam, sed alios quoque ab insulis extimis confluxisse et tractibus transrhenanis, crebritate bellorum et alluvione fervidi maris sedibus suis expulsos. (5) aiunt quidam paucos post excidium Troiae fugitantes Graecos ubique dispersos loca haec occupasse tunc vacua. (6) regionum autem incolae id magis omnibus asseverant, quod etiam nos legimus in monumentis eorum incisum, Amphitryonis filium Herculem ad Geryonis et Taurisci saevium tyrannorum perniciem festinasse, quorum alter Hispanias, alter Gallias infestabat, superatisque ambobus coisse cum generosis feminis suscepisseque liberos plures et eos partes, quibus imperitabant, suis nominibus appellasse. (7) a Phocaea vero Asiaticus populus Harpali inclementiam vitans, Cyri regis praefecti, Italiam navigio petit, cuius pars in Lucania Veliam, alia condidit in

Da ich nun ebenso – wie es schon der erhabene Dichter aus Mantua sagte – ein größeres Werk beginne und eine größere Folge von Ereignissen sich vor mir auftut, erachte ich es jetzt für passend, die Ausdehnung und Lage der gallischen Länder zu erklären, damit ich nicht inmitten von hitzigen Rüstungen und den Wechselfällen von Schlachten manchen (Lesern) Unbekanntes auseinandersetze und es untätigen Seeleuten gleichzutun scheine, die gezwungen sind, zwischen Wogen und Stürmen die abgenützten Segel mit den Tauen instandzusetzen, die mit weniger Gefahr hergerichtet hätten werden können. (2) Da sich die alten Schriftsteller über den ältesten Ursprung der Gallier nicht im klaren waren, hinterließen sie hiervon eine nur unvollständige Kenntnis. Später hat aber Timagenes, der Sorgfalt wie der Sprache nach ein wahrer Grieche, das durch lange Zeit Unbekannte aus vielen Büchern zusammengestellt. An ihn als glaubwürdigen Gewährsmann werde ich mich halten und das Material, unter Vermeidung von Unklarheiten, deutlich und offen darlegen. (3) Manche versichern, daß sich als erstes in diesen Gegenden Ureinwohner gezeigt hätten, die nach dem Namen eines beliebten Königs Kelten und nach dem seiner Mutter Galater – denn so heißen die Gallier in griechischer Sprache – genannt wurden; andere berichten, einem Hercules, der älter als der dorische war, seien Menschen gefolgt, die sich in den an den Ozean grenzenden Gebieten niedergelassen hätten. (4) Die Druiden [= *drysidae*] überliefern, daß tatsächlich ein Teil des Volkes einheimisch war, daß andere aber von den äußersten Inseln und von Gebieten jenseits des Rheins hierher zusammengeströmt seien, durch häufige Kriege und das Fluten des tosenden Meeres aus ihren Sitzen vertrieben. (5) Manche behaupten, daß nach dem Untergang Troias einige wenige

[1755] Vgl. dazu den für die Chronologie wichtigen Brief des Libanios (epist. 1063) und die Ausführungen von Rosen, a.a.O. 31–35, Treadgold, a.a.O. 58 f., 75.

[1756] Zu den Keltennachrichten in den *res gestae* vgl. die kurzen Bemerkungen bei d'Arbois de Jubainville (1902) 316, Duval (1971) 611–618, Chadwick (1997) xxi.

Viennensi Massiliam; dein secutis aetatibus oppida aucta virium copia instituere non pauca. sed declinanda varietas saepe satietatis coniuncta. (8) per haec loca hominibus paulatim excultis viguere studia laudabilium doctrinarum inchoata per bardos et euhages et drysidas. et bardi quidem fortia virorum illustrium facta heroicis composita versibus cum dulcibus lyrae modulis cantitarunt, euhages vero scrutantes † serviani et sublimia naturae pandere conabantur. ceteris drysidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit, sodaliciis astricti consortiis quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt et despectantes humana pronuntiarunt animas inmortales.

[sc. Troianer], auf der Flucht vor den Griechen überallhin verstreut, diese damals noch leerstehenden Gegenden in Besitz genommen hätten. (6) Die Einwohner dieser Gebiete beteuern folgendes, was auch ich in ihren Denkmälern eingemeißelt gelesen habe, mit mehr Nachdruck als alles andere: Hercules, Sohn des Amphitryon, sei zum Verderben der schrecklichen Tyrannen Geryon und Tauriscus herbeigeeilt, von denen der eine Hispanien, der andere Gallien unsicher machte. Nach der Bezwingung der beiden habe er mit vornehmen Frauen geschlafen und von diesen mehrere Kinder bekommen, die die von ihnen beherrschten Landesteile nach ihren eigenen Namen benannten. (7) Tatsächlich kam ein asiatisches Volk aus Phocaea, um der Strenge des Harpalos, des Statthalters des Königs Kyros, zu entgehen, mit dem Schiff nach Italien. Ein Teil von diesen gründete in Lucanien Velia, die anderen in der Viennensis Massilia. Als dann in den folgenden Generationen ihre Macht zunahm, legten sie nicht wenige Städte an. Aber wenden wir uns ab von der Verschiedenheit (der Meinungen), die oftmals mit dem Überdruß einhergeht. (8) In diesen Gegenden wurden die Menschen allmählich zivilisierter, und die Beschäftigung mit den freien Wissenschaften blühte auf, angeregt von den Barden, Euhages und Druiden [= *drysidas*]. Die Barden besangen die Heldentaten berühmter Männer in heroischen Versen zu den anmutigen Klängen der Lyra, die Euhages erforschten (?) und versuchten die Geheimnisse der Natur zu ergründen. Die Druiden, geistig über den anderen stehend, schlossen sich zu strengen Gemeinschaften zusammen, wie es die Autorität des Pythagoras festgesetzt hat, und erhoben sich zur Erforschung verborgener, hoher Dinge; auf rein Menschliches blickten sie herab und verkündeten, daß die Seelen unsterblich seien.

Von dieser für die gallische Religion zentralen Nachricht war bereits wiederholt in anderem Zusammenhang die Rede. Vor allem auf die im letzten Paragraphen (§ 8) enthaltenen Informationen über die Barden, Euhages und Druiden wurde schon bei der Besprechung der Parallelüberlieferung mehrfach verwiesen.[1757] Gleichwohl bedarf dieses wichtige Zeugnis noch eingehender Kommentierung. Beachtung verdient zunächst der weitere Kontext, in welchem die für uns relevanten Aussagen eingebettet stehen.[1758] Mit dem vorliegenden Kapitel eröffnet Ammianus Marcellinus seinen längeren, insgesamt vier Kapitel umfassenden Gallienexkurs (15,9–12).[1759] Derartige länderkundliche Digressionen finden sich in den *res gestae* in auffälliger Dichte und zählen zu den Besonderheiten des antiochenischen

[1757] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**] und Strab. Geogr. 4, 4,4 f. [**37 T 6**].

[1758] Zur Verdeutlichung dieses Zusammenhanges bringe ich daher, anders als Zwicker 106 f., der nur die §§ 4–8 (und diese mit Auslassungen) aufgenommen hat, den gesamten Text des neunten Kapitels.

[1759] Auch die zwei folgenden Zeugnisse (15, 10,6 [**111 T 2**] und 15, 10,7–9 [**111 T 3**]) entstammen diesem Exkurs.

Historikers.[1760] Ammianus kann in ihnen erlesenes Wissen, gepaart mit eigenen Beobachtungen, präsentieren. Neben der Belehrung erfüllen diese Exkurse aber auch eine gliedernde Funktion innerhalb der Großkomposition des Werks: „Sie sind Ruhepunkte vor einer dramatischen Steigerung oder einem wichtigen neuen Thema."[1761] So auch der Gallienexkurs, der einleitend vor der Darstellung von Iulianus' Wirken in Gallien steht. Ammianus erachtet die militärischen Leistungen des jungen Caesar für herausragend und zur Überhöhung seines Lieblingshelden bedient er sich eines geschickt gewählten (und geringfügig modifizierten) Vergilzitats. Mit den Versen *maior rerum mihi nascitur ordo,/ maius opus moveo* eröffnet der hier als *Mantuanus vates*[1762] bezeichnete Dichter nämlich seine Darstellung von Aeneas' Kriegen in Italien.[1763] Ammianus selbst weist im ersten Paragraphen ausdrücklich darauf hin, daß er es jetzt, ehe er zur Beschreibung der Kriegstaten des Iulianus übergeht, für den geeigneten Zeitpunkt erachtet, dem Leser nützliche und möglicherweise unbekannte Informationen zum Schauplatz des Geschehens zu geben. Den Umfang seiner geographisch-ethnographischen Ausführungen zu Gallien rechtfertigt er damit, daß er spätere Unterbrechungen in der Schilderung der historischen Abläufe vermeiden und es nicht säumigen Matrosen gleichtun will, die zu überfälligen Reparaturmaßnahmen mitten auf dem stürmischen Meer genötigt werden.[1764]

Bevor Ammianus mit einem Referat der diversen Ansichten zur *origo* der Gallier (§§ 3–7) das Thema seines Exkurses eigentlich beginnt, stellt er noch die von ihm verwendete Quelle vor. Die Äußerungen in § 2 sind recht aufschlußreich für die Arbeitsweise des Historikers. Er vermerkt, daß die älteren Schriftsteller hinsichtlich des Ursprungs der Gallier nur eine unvollständige Kenntnis hinterlassen hätten (*scriptores veteres notitiam reliquere negotii semiplenam*). Timagenes aber habe dieses Defizit behoben, indem er „das durch lange Zeit Unbekannte aus vielen Büchern zusammengestellt hat" (*haec*, *quae diu sunt ignorata*, *collegit ex multiplicibus libris*).[1765] Der aus Alexandreia stammende Historiker wird als der Sorgfalt wie der Sprache nach wahrer Grieche (*et diligentia Graecus et lingua*) bezeichnet. Aus dem Munde des gebürtigen Griechen Ammianus ist dies eine sehr lobende Charakterisierung.[1766] Schließlich versichert er noch nachdrücklich, daß er für seine Darstellung der glaubwürdigen Autorität des Timagenes folgen und das Material, unter Ausräumung aller Obskuritäten, klar und deutlich darlegen werde. Hieraus läßt sich mit Felix JACOBY der Schluß ziehen, daß Ammianus das Werk des Timagenes „so gut wie sicher direkt"[1767] benutzt hat. Allein der Umfang des Auszugs spricht gegen eine Verwendung aus zweiter Hand.[1768] Ammianus sagt leider nicht, welcher Schrift des Timagenes er den gallischen Exkurs entnommen hat. In der älteren Forschung hat man für den Alexandriner eine (nirgends belegte) Spezialschrift über Gallien postuliert.[1769] Diese Annahme fand jedoch später keine Zustimmung. Viel wahrscheinlicher ist, daß die vorliegende Passage Timagenes' historiographischem Hauptwerk *Über die Könige* (περὶ βασιλέων) entstammt,

[1760] Zu den Exkursen bei Ammianus vgl. Theodor MOMMSEN, Ammians Geographica, Hermes 16 (1881) 602–636, Klaus ROSEN, Ammianus Marcellinus (= Erträge der Forschung 183), Darmstadt 1982, 73–86, John MATTHEWS, The Roman Empire of Ammianus, Baltimore 1989, passim und spez. 389–391, 462–464, Daniël DEN HENGST, The scientific digressions in Ammianus' *Res gestae*, in: Jan DEN BOEFT – Daniël DEN HENGST – Hans C. TEITLER (Hgg.), Cognitio Gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus (= Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 26–28 August 1991), Amsterdam u. a. 1992, 39–46, Gavin A. SUNDWALL, Ammianus Geographicus, AJPh 117 (1996) 619–643. – Speziell zum Gallienexkurs äußern sich auch NORDEN (1923) 50–52, SONTHEIMER (1926) 19–53, BICKEL (1938b) 164–169 und der Kommentar von DE JONGE (1953) 47–78.

[1761] ROSEN, a.a.O. 83.

[1762] Vgl. Amm. Marc. 31, 4,6, wo Vergilius als *eminentissimus vates* bezeichnet wird.

[1763] Verg. Aen. 7,44 f.; zur Verwendung dieses Zitats bei Ammianus vgl. Wolfgang SEYFARTH, Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. 1 (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,1), 6Berlin 1988, 284 A. 156, MATTHEWS, a.a.O. 87, 287, 463, Guy SABBAH, Ammianus Marcellinus, in: Gabriele MARASCO (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 43–84, spez. 59 f. + A. 58, Gavin KELLY, Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian, Cambridge 2008, 298.

[1764] Vgl. MATTHEWS, a.a.O. 464.

[1765] Wie DOBESCH (1995) 48 ganz zu Recht notiert, dürfte Ammianus nicht gemerkt haben, daß er sich „mit der geringen Kenntnis der alten Autoren über Gallien und zugleich der Behauptung, Timagenes habe *ex multiplicibus libris* geschöpft, latent selbst widersprechen kann".

[1766] Ammianus bezeichnet sich selbst in der Sphragis am Schluß des *res gestae* als *miles quondam et Graecus* (31, 16,9); zum Ausdruck *et diligentia Graecus et lingua* vgl. die Bemerkungen von ROSEN, a.a.O. 43 f., 51.

[1767] Felix JACOBY, Kommentar zu FGrHist 88, II B p. 220. Gleicher Ansicht war auch schon NORDEN (1923) 153 + A. 2.

[1768] So jedoch SEYFARTH, a.a.O. 32: „Es ist unwahrscheinlich, daß Ammianus Marcellinus noch Schriften eines Timagenes, Anaxagoras oder Anaximander eingesehen hat. Er kennt sie sicher zum größten Teil nur aus zweiter Hand."

[1769] So etwa HIRSCHFELD (1894) 4 f. – MOMMSEN, a.a.O. 621 f. war noch der Ansicht, daß es unentscheidbar sei, welches Werk des Timagenes dem Ammianus zugrundelag.

welches Ende der 20er Jahre des 1. Jh.s v. Chr. publiziert worden ist.[1770] Möglich, wenngleich alles andere als sicher ist, daß Timagenes die gallische Ethnographie im Rahmen seiner Behandlung von Caesar gab.[1771] Ungleich schwieriger und letztlich nicht beantwortbar sind die Fragen, wie getreu Ammianus seine Vorlage übersetzt hat, in welchem Umfang er Veränderungen oder Ergänzungen aus anderen Quellen vorgenommen hat.[1772] Als sicher darf gelten, daß er gekürzt hat. Einen Hinweis darauf liefert die Aussage am Ende des § 7: „Aber wenden wir uns ab von der Verschiedenheit (der Meinungen), die oftmals mit dem Überdruß einhergeht." Das kann wohl nur so verstanden werden, daß Ammianus nicht alles bringt, was bei Timagenes über die *origines* der Gallier stand.[1773] Auch seine Behauptung, Obskures ausgeräumt zu haben (15, 9,2: *obscuritate dimota*), deutet auf sprachliche wie inhaltliche Überarbeitungen hin.[1774] Da sich schwer abschätzen läßt, wie stark der Text des Timagenes überformt wurde, behandle ich ihn, obwohl er bei Felix Jacoby als ein Fragment des Timagenes (FGrHist 88 F 2) angeführt wird, unter den Zeugnissen des Ammianus.[1775]

Mit dem Gallienexkurs will Ammianus jedenfalls belehren, vorhandenes Un- oder Halbwissen ausräumen und seinem lateinischen Publikum griechische Wissenschaft vermitteln.[1776] Die Wahl fiel auf Timagenes, der wie Gerhard Dobesch ansprechend vermutet hat, vielleicht „im 4. Jh. n. Chr. ein nur mehr selten gelesener Autor [war], den Ammian für sich sozusagen neu entdeckte und über dessen Fülle von Angaben er entzückt war."[1777] Timagenes wiederum soll seine Informationen aus *multiplices libri* gewonnen haben. Es stellt sich die Frage, ob dieser etwas großsprecherischen Aussage sonderlich viel Vertrauen zu schenken ist.[1778] Da die Autoren dieser vielen Bücher jedenfalls von Ammianus (oder bereits von Timagenes?) nicht genannt werden, läßt sich über die Quellen des Alexandriners nur spekulieren. Vor allem die Herkunft der Angaben in den §§ 3–7 muß ungewiß bleiben.[1779] Viel Wahrscheinlichkeit besitzt dagegen die Annahme, daß die Ausführungen im § 8 über die Barden, Euhages und Druiden aus Poseidonios geschöpft sind.[1780]

Zunächst sollen uns die Darlegungen über die Herkunft der Einwohner Galliens beschäftigen (§§ 3–7). Prinzipiell gilt es hier zu beachten, wie Gerhard Dobesch ganz zu Recht betont hat, „daß die bei Timagenes vorliegende Reihe von Herkunftsthesen einander zumeist nicht ausschließen, nicht konkurrierende Varianten darstellen, sondern eine chronologisch geordnete Liste sind, die nacheinander immer neue zusätzliche Zuwanderer nach Gallien nennt, also nicht den „Ursprung der Kelten" […], sondern die heterogenen Elemente der gesamten Bewohner Galliens zur Zeit des Timagenes aufzeigen will."[1781] So werden in § 3 zwei Versionen referiert. An erster Stelle ist von autochthonen Ureinwohnern (*aborigines*) die Rede, die nach dem Namen eines *rex amabilis* Kelten respektive nach dem von dessen Mutter Galater (griech. Γαλάται = lat. *Galli*) genannt wurden. Hier liegt eine mythische Genealogie vor, wie sie in ähnlicher Form für die Kelten in griechischen Quellen mehrfach bezeugt sind. Erstmals faßbar ist eine derartige Konstruktion in einem Fragment des Timaios, demzufolge das Land Γαλατία nach Galates, dem Sohn der Nymphe Galateia und des Kyklopen Polyphem, benannt sei.[1782] Vergleichbare Legenden von eponymen Heroen keltischer Völker finden sich später auch noch bei Parthenios, Diodoros, Dionysios von

[1770] Für die Herkunft aus diesem Werk und gegen eine Spezialschrift haben sich ausgesprochen: Klotz (1910) 84 f., Norden (1923) 152, Felix Jacoby, Kommentar zu FGrHist 88 F 2, II B p. 225, Richard Laqueur, Timagenes (2.), RE VI A 1 (1936) 1063–1071, spez. 1065, Engels (1999) 231 f., Dobesch [2006] 169 A. 176.

[1771] S. dazu Klotz (1910) 85, Norden (1923) 154 A. 1, Jacoby, a.a.O. 225–227.

[1772] S. dazu Klotz (1910) 76, Norden (1923) 50, 153 A. 2, de Jonge (1953) 49, Duval (1971) 294, 674, Dirkzwager (1975) 13.

[1773] Vgl. dazu die Bemerkungen bei Dobesch [2006] 170.

[1774] S. dazu Rosen, a.a.O. 72, 111.

[1775] Wie ich bereits in Bd. I 164 f. + A. 960 dargelegt habe.

[1776] S. dazu Rosen, a.a.O. 81 f.

[1777] Dobesch [2006] 170 A. 178. – Bereits Norden (1923) 50 erachtet Timagenes im 4. Jh. für einen „selbst im Osten des Reiches schon seltenen, im Westen gewiß längst vergessenen Namen".

[1778] S. dazu die Überlegungen bei Dobesch [2006] 170 A. 178.

[1779] Vgl. den Kommentar von Jacoby, a.a.O. 225 f.

[1780] Vgl. Mommsen, a.a.O. 620 f., Sontheimer (1926) 22 f., Bickel (1938a) 196, Bickel (1938b) 166, Aly (1957) 456 f., Malitz (1983) 53, Maier (2000d) 418, Maier (2001a) 154, Tomaschitz (2002) 26 f., Dobesch [2006] 170 A. 178.

[1781] Gerhard Dobesch, Germania 73 (1995) 537 [= Rez. von Herrmann (1988–1991)]; vgl. auch Gerhard Dobesch, AAHG 54 (2001) 208 [= Rez. von Lund (1998a)] und Dobesch [2006] 170: „Dabei ist vor einem häufigen Mißverständnis zu warnen. Timagenes referierte nicht oder kaum einander widersprüchliche Versionen über die Herkunft der Gesamtgallier, sondern harmonisierte die Berichte zum chronologischen Ablauf verschiedener Schichten jeweils eines Teiles der späteren Gesamtheit."

[1782] Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**]: Γαλατία· χώρα· ὠνομάσθη, ὥς φησι Τίμαιος, ἀπὸ Γαλάτου, Κύκλωπος καὶ Γαλατ⟨ε⟩ίας υἱοῦ; s. im dortigen Kommentar ausführlicher zu den mythischen Genealogien.

Halikarnaß, Appianos sowie in byzantinischen und frühneuzeitlichen Quellen.[1783] Zu vorliegender Genealogie sei nur vermerkt[1784], daß es sich um eine für die Kelten sehr positive Ableitung handelt (*rex amabilis*!). Der hier nicht genannte Name des beliebten Königs dürfte wohl Κελτός, der von dessen Mutter vermutlich Γαλατεία gelautet haben.

Die an zweiter Stelle im § 3 angeführte Version spricht von einem „Hercules, der älter als der dorische war", unter dessen Führung sich einige in den Gegenden am Ozean niedergelassen hätten. Gemeint ist mit *Doriensis*[1785] *antiquiorem … Herculem* ein anderer Hercules als der bekannte thebanische Held, der Sohn des Amphitryon. Letzteren nennt Timagenes-Ammianus wenig später in einer der weiteren Ursprungslegenden, wo er zur besseren Unterscheidung ausdrücklich auch dessen Vatersnamen anführt (15, 9,6: *Amphitryonis filium Herculem*). Gerhard Dobesch hat darauf hingewiesen, daß die „Aufspaltung des einen Sagenherakles in mehrere chronologisch verschiedene Personen dieses Namens […] ein schon älterer Versuch [ist], unvereinbare Zeitverhältnisse und Sageninhalte zu systematisieren."[1786] Bereits Herodot sagt über den ägyptischen Herakles, er sei ein ἕτερος als ὁ Ἀμφιτρύωνος.[1787] Hiervon ausgehend hat Eduard Norden ansprechend vermutet, daß es sich hier bei dem älteren Hercules gleichfalls nicht um einen hellenischen, sondern um einen epichorischen Helden handelt.[1788]

Unser besonderes Interesse verdient die im nächsten Abschnitt referierte Version, da sie als Überlieferung der Druiden ausgewiesen wird. Der Name der Druiden, der in § 8 noch zweimal angeführt wird, ist in unterschiedlichen Formen überliefert. Die wichtigste Handschrift, der stark verdorbene Codex Fuldensis (jetzt Codex Vaticanus latinus 1873)[1789], hat in § 4 *drasidae*, in § 8 *dratis* respektive *dryaridae*.[1790] Die von mir verwendete Edition von Wolfgang Seyfarth hat die Form *drysidae*, eine auf die Ausgabe von Henricus Valesius (= Henri de Valois; Paris 1636) zurückgehende Konjektur, in den Text aufgenommen. Andere Herausgeber haben *drasidae* beibehalten oder zu *druidae* normalisiert. Gewichtiger als dieses textkritische Problem ist jedoch die Frage nach der Zuverlässigkeit der vorliegenden Information, derzufolge ein Teil der Gallier autochthon sei, während andere von den äußersten Inseln und von Gebieten jenseits des Rheins eingewandert seien, von häufigen Kriegen und den Meeresfluten aus ihren ehemaligen Wohnsitzen vertrieben. Prinzipiell sei nach Eduard Norden bei einem Autor wie Timagenes nicht auszuschließen, daß er das „Zeugnis der Druiden […] fingiert, das Motiv der Sturmflut von den Kimbern auf die Kelten übertragen haben [könnte]."[1791] Freilich weist Norden selbst diese Annahme als übertrieben mißtrauisch zurück. Die Behauptung des Timagenes dürfte zumindest einen wahren Kern besitzen. Daß die Druiden derartige Geschichten über die Ursprünge der Gallier tradiert haben, ist an sich wahrscheinlich und auch mit unserem sonstigen Wissen von dieser Priesterschaft bestens vereinbar. So bezeichnet Caesar die putative Abstammung aller Gallier von *Dis Pater* ausdrücklich als druidische Überlieferung.[1792] Die Wahrung der mythisch-historischen Traditionen und deren Weitergabe in mündlicher

1783 Parthen. narr. amat. 30 [**21 T 2**], Diod. 5, 24,1–3 [**29 T 2**], Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 f. [**34 T 4**], App. Illyr. 2,3 f. [**66 T 12**], Etymologicum Magnum s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**] und s. v. Κελτοί [**163 T 3**], Eustath. in Dionysium Periegeten 69 [**164 T 1**]; 281 [**164 T 2**], Natalis Comes myth. 9, 8 [**172 T 1**]. Eine gute Auswertung dieser Zeugnisse bieten jetzt Dobesch (1995) 35 f., 40–52 und Velasco López (2002) 297–307; s. auch Maier (2001a) 62–64, 189 f. AA. 113–125.

1784 Speziell auf sie kommen zu sprechen: Karl Tümpel, Galates (Nr. 2), RE VII.1 (1910) 519, Jacoby, a.a.O. 225 f., Truscelli (1935) 613–615, Dobesch (1995) 48, Lightfoot (1999) 531, Tomaschitz (2002) 26 + A. 89, Marjeta Šašel Kos, Appian and Illyricum (= Situla 43), Ljubljana 2005, 129 f., Dobesch [2006] 170 A. 181.

1785 *Doriensis* ist ein von Ammianus bei der Übersetzung aus dem Griechischen übernommener Gen. comparationis (der sich freilich in der lat. Literatur auch bei Apuleius und Tertullianus findet); s. dazu Norden (1923) 51 A. 1, Seyfarth, a.a.O. 285 A. 159. – Unrichtig sind daher Übersetzungen wie die von Tomaschitz (2002) 25: „… nach anderen waren es Dorier, die einem älteren Hercules gefolgt waren …". In diesem falschen Sinn übertragen auch Cougny – Lebègue (1986–93) I 377, John C. Rolfe, Ammianus Marcellinus (Loeb), 3 Bde., London 1935–1940, I 177, Édouard Galletier – Jacques Fontaine, Ammien Marcellin, Histoire I (livres XIV–XVI) (Les Belles Lettres), Paris 1968, 135, Müller (1997) 266, Brunaux [2006] 150.

1786 Dobesch [2006] 170 A. 182, vgl. auch Dobesch (1995) 48 f.

1787 Hdt. 2, 43,1 f.

1788 Norden (1923) 175 (mit Verweis auf die bei Tac. Germ. 3 belegte Parallele im germanischen Bereich); zustimmend Seyfarth, a.a.O. 285 A. 159.

1789 Zur notorisch schlechten handschriftlichen Überlieferung der *res gestae* vgl. Seyfarth, a.a.O. 43–46, 48–52.

1790 Zu den schwankenden Namensformen s. die Bemerkungen von Dottin (1904) 39, Klotz (1910) 121 A. 2, Norden (1923) 51 A. 2, de Jonge (1953) 50, Galletier – Fontaine, a.a.O. 135 f. + app. crit., 259 A. 251 (die zu *druidae* normalisieren), Cougny – Lebègue (1986–93) I 377 A. 2, Seyfarth, a.a.O. 285 A. 160, Chadwick (1997) 25, Vendryes (1997) 77, Freeman (2002) 50.

1791 Norden (1923) 356; vgl. auch Jacoby, a.a.O. 226. – Für Tomaschitz (2002) 26 f. ist das „Motiv der ständigen Kriege, die die Wanderung veranlaßt hätten, […] topisch und als solches mangels Angabe näherer Umstände wenig aussagekräftig."

1792 Caes. bell. Gall. 6, 18,1 [**23 T 16**]: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt*.

Form zählten also gleichfalls zu den Kompetenzen der Druiden.[1793] Für den keltischen Ursprung und die Authentizität der vorliegenden Notiz spricht außerdem, daß sie einen Teil der Einwanderer von jenseits des Rheins kommen läßt, was mit den tatsächlichen historischen Vorgängen übereinstimmt.[1794]

In der im fünften Paragraphen gebrachten Sagenversion heißt es von einigen wenigen Troianern, die es nach dem Fall ihrer Heimatstadt und auf der Flucht vor den Griechen[1795] nach Gallien verschlagen hatte, daß sie dort damals noch leerstehende Gegenden[1796] in Besitz genommen hätten. Die nächste Parallele hierzu findet sich in eineinhalb Versen des Dichters Lucanus, der ganz kurz auf die von den Arvernern behauptete troianische Abstammung anspielt.[1797] Daß die knappe Notiz bei Ammianus (Timagenes) auf diese oder eine ähnliche Tradition abzielt, liegt auf der Hand.[1798]

Im folgenden Abschnitt (§ 6) ist vom Wirken des thebanischen Hercules in Gallien die Rede. Wie bereits gesagt (s. o. zu § 3), wird dieser Hercules als Sohn des Amphitryon ausgewiesen und damit von dem älteren gleichnamigen Helden unterschieden. Als Quelle für die Taten des Hercules wird zum einen das mündliche Zeugnis von Einheimischen angeführt, zum anderen die Lektüre lokaler Inschriften. Ob diese Quellenangaben bereits bei Timagenes standen oder erst auf das Konto seines Exzerptors gehen, läßt sich nicht ganz sicher entscheiden. Zumindestens bei dem Halbsatz „was auch ich in ihren Denkmälern eingemeißelt gelesen habe“ (*quod etiam nos legimus in monumentis eorum incisum*) dürfte es sich um eine Zutat des Ammianus handeln,[1799] auch weil Inschriften dieses Inhalts im Gallien der Zeit des Timagenes schwer vorstellbar sind. Auf die mündlichen Berichte kann sich freilich auch schon der Alexandriner berufen haben.[1800] Wie dem auch sei, der Verweis auf epigraphische *monumenta* findet sich auch in Tacitus' *Germania*. Dort wird die Ansicht referiert, Odysseus habe in Germanien die Stadt *Asciburgium* gegründet, bei der man sogar einen von Odysseus geweihten Altar gefunden haben will, auf dem auch der Name seines Vaters Laërtes genannt werde.[1801] In der vorliegenden Legende erscheint Hercules in seiner Funktion als Zivilisationsheros, der die Länder des Westens von Ungeheuern befreit. Von den zwei hier als „schreckliche Tyrannen“ (*saevium*[1802] *tyrannorum*) bezeichneten Fabelgestalten ist Geryon sattsam bekannt, seine Bezwingung durch Hercules bei vielen Autoren belegt.[1803] Nur bei Timagenes-Ammianus bezeugt ist

[1793] S. dazu BIRKHAN (1997) 900, der ferner vermutet: „Das Wissen wird eines der Etymologien und Ortsnamenerklärungen gewesen sein, auch ein Wissen, das nach indogermanischem Brauch in der Form aufzählender „Katalogdichtungen“ bestand, wobei die Triadenform wohl nicht selten als Strukturierungselement diente.“ – Zu den Druiden als Historikern vgl. auch die Bemerkungen bei NORDEN (1923) 359, COUGNY – LEBÈGUE (1986–93) I 377 A. 2, KOCH (1990) 11, BIRKHAN [2002c] 144, BRUNAUX [2006] 269 f.

[1794] S. dazu NORDEN (1923) 356–358, KOCH (1990) 5, HERRMANN (1988–1991) IV 436 f., LUND (1998a) 116–118, TOMASCHITZ (2002) 26 f.

[1795] Wie NORDEN (1923) 51 A. 3 sowie in dessen Gefolge ZWICKER 107 app. crit. und DOBESCH [2006] 171 A. 184 notieren, ist *Graecos* natürlich das zu *fugitantes* gehörige Objekt.

[1796] Aus den *loca tunc vacua* geht nach DOBESCH [2006] 171 hervor, „daß es dort keine älteren Gallier gab, die trojanischen Gallier dort nicht sekundär, sondern ursprünglich sind. Aus der Tatsache der Niederlassung in bisher unbesiedelten Gebieten ergibt sich wohl auch, daß Trojaner die betreffenden, nun dort wohnenden Stämme – oder im Singular den Stamm – begründet haben und die Ahnen sind.“

[1797] Zu dieser vermutlich von einem gallischen Rhetor erfundenen mythischen Abstammung s. ausführlich DOBESCH [2006] 143–184 sowie meinen Kommentar zu Lucan. 1,427 f. [**45 T 1**]: *Arvernique ausi Latio se fingere fratres/ sanguine ab Iliaco populi ...*

[1798] Vgl. BRAUND (1980) 421 f., DOBESCH (1995) 49, LUND (1998a) 117, DOBESCH [2006] 171.

[1799] Alfred VON GUTSCHMID, Ammianus Marcellinus, in: DERS., Kleine Schriften, hrsg. von Franz RÜHL, 5. Bd.: Schriften zur römischen und mittelalterlichen Geschichte und Literatur, Leipzig 1894, 567–584, spez. 581 hat vermutet, daß Ammianus durch „keltische Cicerones getäuscht“ wurde. Vgl. SEYFARTH, a.a.O. 285 A. 162. – Auch DOBESCH [2006] 172 sagt von der Inschrift: „... im Lichte der Besichtigung des Ammianus Marcellinus in Gallien muß es sich um eine lokalpatriotische Fälschung gehandelt haben.“

[1800] DOBESCH (1995) 49: „Es kann schon zur Zeit des Timagenes sehr gut Behauptung einheimischer Auskunftgeber (Fremdenführer), ja auch keltischer Adeliger gewesen sein, die sich einen Platz in der griechisch-römischen Kulturwelt sichern wollten.“

[1801] Tac. Germ. 3,2: *ceterum et Ulixen quidam opinantur longo illo et fabuloso errore in hunc Oceanum delatum adisse Germaniae terras*, *Asciburgiumque*, *quod in ripa Rheni situm hodieque incolitur ab illo constitutum nominatumque* Ἀσκιπύργιον; *aram quin etiam Ulixi consecratam adiecto Laërtae patris nomine eodem loco olim repertam* ...; auf diese Stelle als Parallele zu Ammianus verweisen SONTHEIMER (1926) 23, DE JONGE (1953) 50, DOBESCH (1995) 49, DOBESCH [2006] 172.

[1802] Umstritten ist, ob *saevium* oder mit dem Codex Hersfeldensis *saevum* oder mit Sigismund GELENIUS *saevorum* zu schreiben ist; s. dazu die philologischen Kommentare von NORDEN (1923) 51 f. A. 3, DE JONGE (1953) 5 f. und GALLETIER – FONTAINE, a.a.O. 260 A. 253.

[1803] Ich verweise nur auf meine Kommentare zu Nikandros FGrHist 271/272 F 22 = Antonius Liberalis metam. synag. 4,6 [**15 T 1**], Parthen. narr. amat. 30 [**21 T 2**], Diod. 5, 24,1–3 [**29 T 2**], Lukian. Heracl. 1–7 [**73 T 1**] und Hans VON GEISAU, Geryon (es, -eus), KlP II (1979) 776 f. für weitere Belege.

hingegen die andere Sagenfigur, der in Gallien herrschende *Tauriscus*. Sein Name erscheint lediglich noch einmal in Ammianus' Gallienexkurs, und zwar an einer Stelle, die aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls aus Timagenes geschöpft ist.[1804] Trotz dieses isolierten Vorkommens hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Wesen des *Tauriscus* näher zu bestimmen. So hat man ihn, ausgehend von seinem Namen, in der älteren Forschung als dreiköpfigen Stiergott angesprochen, ferner mit dem von Darstellungen bekannten Stier mit drei Hörnern sowie mit dem *Tarvos Trigaranus* in Verbindung gebracht.[1805] Derartige Überlegungen sind jedoch höchstgradig spekulativ und mit Vorsicht zu genießen.[1806] Die Quellenlage erlaubt es nicht, in *Tauriscus* mehr als „ein[en] für uns undeutbare[n] Reflex gallischer Erzählungen über die Vorzeit"[1807] zu sehen. Viel vertrauter sind dagegen die sexuellen Aktivitäten des Hercules. Der notorische Weiberheld soll nach Überwindung der beiden Tyrannen mit vornehmen Frauen Hispaniens respektive Galliens mehrere Kinder gezeugt haben, welche später die von ihnen beherrschten Länder nach sich benannten.[1808] Diese aitiologische Sage von Hercules als Stammvater fremder Völker erinnert frappant an eine bei Dionysios von Halikarnaß erzählte Legende, wonach „von Herakles und der Atlastochter Asterope zwei Söhne, Iberos und Keltos, stammen, die die von ihnen beherrschten Länder nach ihren eigenen Namen benannten."[1809] In der Version des Timagenes-Ammianus ist freilich nicht von Asterope, sondern von verschiedenen, namentlich nicht genannten Müttern die Rede.

Seinen Bericht über die Besiedelung Galliens abschließend, kommt Ammianus im siebten Paragraphen noch auf die historische Gründung von Massalia durch ionische Griechen aus Phokaia (um 600 v. Chr.) zu sprechen. Diese Ausführungen brauchen uns hier nicht näher zu beschäftigen.[1810] Verwiesen sei nur auf die ansprechende Vermutung von Walther Sontheimer, wonach Ammianus in diesem Abschnitt eine Lesefrucht aus Aulus Gellius' *noctes Atticae* verwendet habe, wie aus den wörtlichen Übereinstimmungen und der falschen Namensform *Harpalus* (statt *Harpagus*) zu ersehen ist.[1811] Die Ankunft der Phokaier bietet dem Historiker jedenfalls einen geeigneten Anlaß, sich der Entwicklung von höherer Kultur in Gallien zuzuwenden.[1812]

Entscheidend für diesen Zivilisationsprozeß waren die Barden, die Euhages und die Druiden. Diese drei Gruppen von gallischen Intellektuellen sollen die Beschäftigung mit den freien Wissenschaften angeregt haben (*studia laudabilium doctrinarum inchoata per bardos et euhages et drysidas*). Die zu diesen drei Ständen in § 8 gebotenen Informationen sind von zentraler Bedeutung und von mir bei der Besprechung der Parallelüberlieferung dementsprechend gewürdigt worden. So wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß Timagenes-Ammianus für diesen Abschnitt aller Wahrscheinlichkeit nach auf den *Historien* des Poseidonios beruht.[1813] Wiederholt angesprochen wurden auch die textkritischen Probleme, die diese Stelle aufwirft. Zunächst sind die Namen der drei Klassen in den erhaltenen und leider notorisch korrupten Codices sehr unterschiedlich überliefert.[1814] Keine Schwierigkeiten bereiten die Bar-

[1804] Amm. Marc. 15, 10,9 [**111 T 3**]: ... *Thebaeus Hercules ad Geryonem exstinguendum, ut relatum est, et Tauriscum* ... – Bereits Mommsen, a.a.O. 620 A. 2 hat sich gegen die ältere Annahme von Victor Gardthausen [Die geographischen Quellen Ammians, Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie Suppl. 6 (1872/73) 507–556, spez. 555], der Sallust hier als Quelle vermutet hatte, ausgesprochen und mit Recht gemeint, daß diese Stelle „augenscheinlich ein weiteres Stück (*ut relatum est*) des timagenischen Excerpts" ist. Dieser Ansicht folgen auch Otto Höfer, Tauriskos, in: Roscher V (1916–1924) 135, Sontheimer (1926) 27, Jacoby, a.a.O. 225 und Seyfarth, a.a.O. 286 A. 179.

[1805] S. dazu das diese Deutungen ablehnende Referat bei Colombet – Lebel (1953) 131 f., weiters die Bemerkungen von Renel (1906) 264, Heichelheim (1932c) 2456 f., de Vries (1961) 162, Benoît (1969) 94, Marco Simón (2001a) 220, Marco Simón [2006b] 100.

[1806] Gleiches gilt für die Mutmaßung bei Lajoye [2008] 190: „Quand Ammien Marcellin mentionne la lutte d'Hercule contre le tyran gaulois Tauriscus, il est peut-être question là aussi de Lugus."

[1807] So Dobesch (1995) 49 f.

[1808] S. dazu die Ausführungen von Mommsen, a.a.O. 620 + A. 3, Klotz (1910) 76, Dobesch (1995) 49 f., Lightfoot (1999) 531 f., Velasco López (2002) 303 f., Dobesch [2006] 171 A. 187, 172 f.

[1809] Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 [**34 T 4**]: ἄλλοι δὲ ἐξ Ἡρακλέους καὶ Ἀστερόπης τῆς Ἀτλαντίδος δύο γενέσθαι μυθολογοῦσι παῖδας, Ἴβηρον καὶ Κελτόν, οὓς θέσθαι ταῖς χώραις ὧν ἦρξαν ἀμφότεροι τὰς ὀνομασίας ἀφ᾽ αὑτῶν. – Vgl. auch Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**] und Eustath. in Dionysium Periegeten 281 [**164 T 2**].

[1810] S. dazu de Jonge (1953) 51 f.

[1811] Vgl. dazu Sontheimer (1926) 23, de Jonge (1953) 52 und die teilweise wörtlich übereinstimmende Nachricht bei Aul. Gell. noct. Att. 10, 16,4: *nam qui ab Harpalo inquit regis Cyri praefecto ex terra Phocide fugati sunt, alii Veliam, partim Massiliam condiderunt.*

[1812] Vgl. Klotz (1910) 76, Dobesch (1995) 50.

[1813] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**] und Strab. Geogr. 4, 4,4 f. [**37 T 6**] sowie weiter oben die Ausführungen zu vorliegender Stelle.

[1814] Für die einzelnen Formen s. den ausführlichen app. crit. der von mir verwendeten Ausgabe von Wolfgang Seyfarth, Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, vol. I: libri XIV–XXV, Leipzig 1978, 61 f.

den, da die handschriftlich bezeugten Formen *vardos* respektive *vardi* sich anstandslos zu *bardos* respektive *bardi* verbessern lassen, wie dies bereits die ersten Herausgeber des Ammianustextes getan haben. Stärkere Schwankungen weisen die Handschriften und modernen Editionen hinsichtlich des Druidennamens auf.[1815] Freilich, welcher Form man bei der Textkonstitution auch immer den Vorzug geben mag, es tangiert das Verständnis der Stelle keineswegs, da zweifelsfrei feststeht, daß hier nur die Druiden gemeint sein können. Ein wirklich harte Nuß ist nur der Name des bei Timagenes-Ammianus an zweiter Stelle angeführten Standes, und zwar weniger aufgrund der abweichend überlieferten Formen[1816], sondern weil das Verhältnis dieser *euhages* (o. ä.) zu den in der Parallelüberlieferung genannten οὐάτεις (Strabon) und μάντεις (Diodor) so schwer zu bestimmen ist. Da ich in den Kommentaren zu Diodor-Poseidonios und Strabon auf dieses komplexe und in der Forschung heftig umstrittene Problem jedoch schon ausführlich eingegangen bin, muß die einschlägige Diskussion hier nicht erneut aufgerollt werden.[1817] Besprochen werden muß allerdings eine andere textkritische Schwierigkeit, die abermals die *euhages* betrifft, und zwar die Beschreibung von deren Wirkungsbereich. Der maßgebliche Codex Hersfeldensis hat folgenden Wortlaut (ohne Interpunktion): *euhagis vero scrutantes serviani et sublimia naturae pandere conabantur inter es*[1818] *dryaridae ingeniis celsiores* usw. Zur Heilung dieses augenscheinlich korrupten Textes wurden im Lauf der Zeit ganz unterschiedliche Emendationen vorgenommen, vor allem das sinnlose *serviani* betreffende.[1819] Keiner dieser Verbesserungsvorschläge hat jedoch allgemeine Zustimmung gefunden. Um keine falsche Sicherheit vorzutäuschen, scheint es mir daher mit Wolfgang Seyfarth das in methodischer Hinsicht Unverfänglichste, *serviani* stehen zu lassen und mit einer *crux philologica* als unheilbar zu markieren.

Ungeachtet der Verderbnis gibt der Text einwandfrei zu erkennen, daß sich die *euhages* gleich den strabonischen οὐάτεις mit Naturkunde (und zwar im weitesten Sinn des griechischen Wortes φυσιολογία) beschäftigten. Auch die Beschreibung der Tätigkeit der Barden deckt sich mit unseren Informationen aus anderen Quellen.[1820] Etwas anders verhält sich die Sache bei den Druiden. Diesen wird intellektuelle Überlegenheit attestiert, ferner heißt es von ihnen, sie „schlossen sich zu strengen Gemeinschaften zusammen,

[1815] S. dazu bereits weiter oben den Kommentar zu § 4. – Der Codex Fuldensis hat *dratis* und an der zweiten Stelle *dryaridae*, der Vaticanus latinus 2969 hat *dratas* und gleichfalls *dryaridae*. Die editio Castelli Bononiensis (1517) setzt *Toctusages* [sic!] und dann *druidae*, ähnlich die editio Accursii Augustana (1533), die *Tectusages* respektive *druidae* druckt. Sigismund Gelenius (Basel 1533) wiederum gibt *druidas*/*druidae*.

[1816] Der app. crit. der Ausgabe von Seyfarth, Ammiani Marcellini a.a.O. 61 verzeichnet für die erste Erwähnung folgende Formen: *euhagis* (Hersfeldensis), *euhagus* (Vaticanus latinus 2969), *eusebios* (editio Castelli), *euages* (editio Accursii), *eubages* (Gelenius); und für die zweite Erwähnung: *euhagis* (Hersfeldensis), *euhagi* (editio Castelli), *eubagi* (editio Basiliensis und editio Coloniensis), *euages* (editio Accursii), *eubages* (Gelenius).

[1817] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**] und Strab. Geogr. 4, 4,4 f. [**37 T 6**] sowie die Ausführungen von Kaspar Zeuss, Grammatica Celtica, ²Berlin 1871, 46, Mommsen, a.a.O. 620 A. 4, Anwyl (1906) 51, Klotz (1910) 120–128, Trüdinger (1918) 94 f. A. 1, Dottin (1920) 257, Sontheimer (1926) 23–25, Kendrick (1927) 133 f., Rolfe, a.a.O. 179 A. 5, Laqueur, a.a.O. 1070 f., Barwick (1938) 44 f., Bickel (1938a) 193–241, Bickel (1938b) 164, Bickel (1951) 312–314, de Jonge (1953) 52 f. + Rez. von Jean G. Préaux, Latomus 13 (1954) 464, Köves-Zulauf (1955) 171–275, Aly (1957) 456–458, Moreau (1958) 212–218, Tierney (1959/60) 210 f., de Vries (1961) 215, Galletier – Fontaine, a.a.O. 260 f. A. 255, Seyfarth, Ammianus Marcellinus a.a.O. 285 f. A. 169, Rankin (1996) 274, Chadwick (1997) 18, 25, Vendryes (1997) 77, García Quintela (1999a) 256, Brunaux (2000) 30–32, Ruggeri (2000) 78, Maier (2001a) 160, 216 f. A. 461, Rübekeil (2002) 261 A. 1229, Tommasi Moreschini (2002) 184, Brunaux [2006] 226, Maier [2009] 37 f.

[1818] *inter es* fehlt im Vaticanus latinus 2969.

[1819] Zusammengestellt finden sich diese Konjekturen bei Seyfarth, Ammiani Marcellini a.a.O. 61 f. app. crit., von denen einige jüngeren Datums kurz vorgestellt seien: Für Sontheimer (1926) 23 ist *inter es* = *inter eos*, *serviani* = *serviebant* und *vero* = *veritati* ‚der Wahrheit' (und nicht ‚aber'), demnach sind die *euhages* ‚die Diener der Wahrheit'; eine völlig unbefriedigende Lösung, die zu Recht von Bickel (1938a) 203 und de Jonge (1953) 53 kritisiert wurde. – Bickel (1938a) 205 liest *serviani* als *sacruficandi*, was der Charakterisierung der οὐάτεις als ἱεροποιοί bei Strabon entsprechen würde; vgl. dazu auch Bickel (1951) 313, zustimmend Tierney (1959/60) 210, de Vries (1961) 215 A. 3. – Ausführlich beschäftigt hat sich mit dem Problem Moreau (1958) 218, der ältere Deutungen kritisch bespricht und selbst *vero sacris tantum serviebant*, *et leges naturae* … lesen möchte; diese Texteingriffe sind wiederum von Galletier – Fontaine, a.a.O. 260 A. 255 als „corrections un peu drastiques" abgelehnt worden. – In seiner zweisprachigen Ausgabe vermerkt Seyfarth, Ammianus Marcellinus a.a.O. 286 A. 169: „Eine allgemein befriedigende Verbesserung des Textes bei Ammian wurde noch nicht gefunden. Man könnte am ehesten an *scrutantes secretiora* denken."

[1820] Vgl. Poseid. Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 [**20 T 3**]; FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 [**20 T 4**]; FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**], App. Celt. F 12 [**66 T 5**].

wie es die Autorität des Pythagoras festgesetzt hat, und erhoben sich zur Erforschung verborgener, hoher Dinge; auf rein Menschliches blickten sie herab und verkündeten, daß die Seelen unsterblich seien.“ Diese Schilderung der Druiden enthält zwar durchaus konventionelle Elemente, wie den knappen Hinweis auf deren Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und den damit häufig einhergehenden Bezug zum Philosophen Pythagoras.[1821] Auffällig, weil sonst nicht belegt, ist aber die Behauptung, die Druiden hätten sich „zu strengen Gemeinschaften zusammengeschlossen, wie es die Autorität des Pythagoras festgesetzt hat“ (*ut auctoritas Pythagorae decrevit*, *sodaliciis astricti consortiis*). Diese recht kryptische Bemerkung hat für einige Verwirrung und noch mehr Spekulationen gesorgt. So hat vor längerer Zeit Alexandre Bertrand aus ihr den Schluß gezogen, die Druiden hätten ein zölibatäres Leben in klosterartigen Gemeinschaften geführt und damit auf die späteren inselkeltischen Klöstergründungen einen maßgeblichen Einfluß geübt.[1822] Diese unhaltbare Vermutung wurde jedoch bereits kurz darauf von Georges Dottin entschieden und mit guten Gründen zurückgewiesen.[1823] Zum einen überspannt sie den Aussagewert des kurzen lateinischen Textes bei weitem, läßt sich doch der Ausdruck *sodalicia consortia* keineswegs auf die von Bertrand gewünschte Bedeutung einengen, denn: „Si *consortium* est pris dans l’acception la plus large, *consortiis sodaliciis* ne signifie pas autre chose que association corporative, collège, plus ou moins analogue aux collèges sacerdotaux des Romains.“[1824] Zum anderen können wir einer Passage bei Caesar entnehmen, daß der einzige namentlich bekannte Druide aus der Antike, Diviciacus, Kinder hatte und daher vermutlich verheiratet war; gleiches gilt auch für dessen Kollegen in den späteren vernakulären Quellen.[1825] Timagenes-Ammianus dürfte mit *sodalicia consortia* den pythagoräischen Kollegien vergleichbare Einrichtungen gemeint haben, wie allein das vorangestellte *ut auctoritas Pythagorae decrevit*[1826] nahelegt. Welchen religionshistorischen Wert man dieser Aussage beimißt, ist eine andere Frage. Skeptisch äußerte sich etwa Carl Clemen, für den das behauptete Zusammenleben der Druiden in kameradschaftlichen Gemeinschaften nur auf einer aus dem Nahverhältnis Druiden-Pythagoras herausgesponnenen Vermutung beruhen könnte.[1827] Die meisten Forscher sind hier weit weniger mißtrauisch und schenken dem Zeugnis des Timagenes-Ammianus prinzipiell Glauben.[1828] Freilich entzieht es sich völlig unserer Kenntnis, in welcher Form das Leben in diesen (wie immer gearteten) spirituellen Gemeinschaften organisiert war. Diesen Kommentar abschließend möchte ich noch betonen, daß das von Timagenes-Ammianus gezeichnete Bild Galliens ausgesprochen positiv ist. Auf die intellektuelle Elite des Landes fällt nicht der geringste Schatten. So fehlt jeder Hinweis auf die Menschenopfer[1829], mit denen die Druiden in den erhaltenen Quellen (auch in Timagenes’ Vorlage Poseidonios) regelmäßig assoziiert werden.[1830] Ob die blutrünstigen Aspekte gallischer Religiosität von Timagenes ganz bewußt unterdrückt wurden, wie vermutet worden ist[1831], läßt sich nicht beweisen; sie könnten ja durchaus auch den Kürzungen des Ammianus zum Opfer gefallen sein.

[1821] Vgl. Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 28,5 f. [**20 T 9**], Caes. bell. Gall. 6, 14,5 [**23 T 15**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Val. Max. 2, 6,10 [**39 T 3**], Pomp. Mela 3, 19 [**41 T 2**], Lucan. 1,454–458 [**45 T 2**] (mit den Comm. Bern. ad Lucan. 1,451 [**45 T 7**]; ad 1,454 [**45 T 7**]; ad 1,459 [**45 T 7**] und den Adnot. super Lucan. ad 1,454 [**45 T 9**] und ad 1,458 [**45 T 9**]); zu vorliegender Stelle s. die kurzen Bemerkungen bei MacCulloch (1911) 336 + A. 2, Brunaux (2000) 61.

[1822] Bertrand (1897) 279 f.

[1823] Dottin (1898) 148–152, vgl. Dottin (1904) 47, 52–56, Dottin (1915) 377 f. sowie die Kritik bei MacCulloch (1911) 305 und Brunaux [2006] 184 f.

[1824] Dottin (1898) 151 = Dottin (1904) 54 f. (mit einer Diskussion weiterer Belege des umstrittenen Wortes *consortium*).

[1825] S. dazu Caes. bell. Gall. 1, 31,8 [**23 T 2**] und die Bemerkungen bei Dottin (1904) 55, MacCulloch (1911) 305.

[1826] S. dazu Dottin (1898) 149, Dottin (1904) 47, Dottin (1915) 377 f., der auch vermerkt, daß diese Phrase gemäß lateinischem Sprachgebrauch auf das folgende *sodaliciis astricti consortiis*, und zwar wohl nur auf dieses Satzglied, zu beziehen ist. – Unberechtigt ist, angesichts von Dottins Analysen, der Vorwurf von Brunaux [2006] 184, der bei der Analyse dieser Passage meint: „La comparaison avec Pythagore, pour des raisons qui restent mystérieuses, est passée totalement inaperçue …“.

[1827] Clemen (1941/42) 138; vgl. auch schon MacCulloch (1911) 305.

[1828] Ich verweise hier nur auf die kurzen Ausführungen von Jullian (1903b) 101 + A. 6, Hubert (1932) 281, de Vries (1961) 208, Chadwick (1997) 55 f., Vendryes (1997) 72, Brunaux (2000) 50 und auf die weiterführenden Überlegungen von Brunaux [2006] 175–188, 275, 280 f.

[1829] Natürlich nur dann, wenn man nicht mit Bickel (1938a) 205 *serviani* zu *sacruficandi* verbessert, was zumindest die *euhages* mit (nicht näher konkretisierten) Opferpraktiken in Verbindung bringen würde.

[1830] Auf dieses auffällige Schweigen weisen Barwick (1938) 44 f., Chadwick (1997) 26, Brunaux (2000) 32.

[1831] So von Chadwick (1997) 26, und zwar aufgrund der antirömischen Tendenz des Timagenes. Freilich wird in der jüngeren Forschung Timagenes nicht mehr so vorschnell als Romkritiker klassifiziert; vgl. Engels (1999) 234–239.

111 T 2 Ammianus Marcellinus 15, 10,6

I p. 63,8–11 SEYFARTH = I p. 70,26–30 GARDTHAUSEN:

a summitate autem huius Italici clivi planities ad usque stationem nomine Martis per septem extenditur milia et hinc alia celsitudo erectior aegreque superabilis ad Matronae porrigitur verticem, cuius vocabulum casus feminae nobilis dedit.

Von der höchsten Stelle dieser italischen Erhebung bis zur Straßenstation namens Mars erstreckt sich eine Ebene von sieben Meilen, und von dort an erhebt sich ein anderer, noch höherer und nur mit Mühe überwindbarer Berg bis hin zum Gipfel der Matrona, der seinen Namen vom Unglücksfall einer vornehmen Dame erhielt.

Dies ist ein weiterer Ausschnitt aus Ammianus' Gallienexkurs[1832], in welchem er auch die einzelnen Stationen der von *Segusio* (j. Susa) nach *Brigantio* (j. Briançon an der Durance) laufenden Straße über die cottischen Alpen auflistet. Angeführt werden hier das Massiv des Mont Albergian südlich von Susa, dann die nach dem Gott *Mars* benannte Poststation (j. Oulx) und schließlich der Berg *Matrona* (j. Mont Genèvre, 1854 m).[1833] Nach Ammianus soll der Name *Matrona* von einem Unglücksfall herrühren, den dort eine Matrone (= *femina nobilis*) erlitten hätte. Dieser eigenwilligen Aitiologie braucht man jedoch keinen Glauben zu schenken. Viel naheliegender ist die bereits von Guy Edward Farquhar CHILVER geäußerte Vermutung, daß der keltische Matronenkult für die Namenswahl verantwortlich sei.[1834] Diese Erklärung findet im epigraphischen Befund eine zusätzliche Stütze, denn aus dieser Gegend sind insgesamt neun Weihungen für die *Matronae* bekannt.[1835] Der literarisch überlieferte Bergname[1836] kann demnach als indirektes Zeugnis für die Verehrung dieser Muttergöttinnen, die sonst nur im zahlenmäßig sehr reichen inschriftlichen Material faßbar ist, gewertet werden.[1837]

111 T 3 Ammianus Marcellinus 15, 10,7–9

I p. 63,12–22 SEYFARTH, vgl. I p. 70,32 – 71,11 GARDTHAUSEN; ZWICKER 107 f.:

huius sepulcrum reguli, quem itinera struxisse rettulimus, Segusione est moenibus proximum manesque eius ratione gemina religiose coluntur, quod iusto moderamine rexerat suos et ascitus in societatem rei Romanae quietem genti praestitit sempiternam. (8) et licet haec, quam diximus viam, media sit et compendiaria magisque celebris, tamen etiam aliae multo antea temporibus sunt constructae diversis. (9) et primam Thebaeus Hercules ad Geryonem exstinguendum, ut relatum est, et Tauriscum lenius gradi-

Das Grab des Königs, der, wie ich berichtet habe, diese Straßen gebaut hat, liegt in Segusio nahe der Stadtmauer; dessen Manen werden aus einem doppelten Grund fromm verehrt: Zum einen weil er seine Untertanen mit gerechter Führung regiert hatte, zum anderen weil er durch die Aufnahme in das Bündnis mit dem römischen Staat seinem Volk ewigen Frieden gesichert hat. (8) Wenngleich die Straße, die ich beschrieben habe, mitten durchführt und die kürzeste und am meisten benutzte ist, gibt es außerdem

[1832] Zum Kontext s. den Kommentar zu Amm. Marc. 15, 9,1–8 [**111 T 1**].

[1833] Zu den Örtlichkeiten s. die Bemerkungen bei John C. ROLFE, Ammianus Marcellinus (Loeb), vol. I, London 1963, 185 AA. 1 f., Wolfgang SEYFARTH, Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. 1 (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,1), [6]Berlin 1988, 286 AA. 174–177, COUGNY – LEBÈGUE (1986–93) I 381 AA. 1–3; spez. zum Mont Genèvre vgl. die Lexikoneinträge von Hans Georg WACKERNAGEL, Matrona (2.), RE XIV.2 (1930) 2300, Marcel LE GLAY, Matrona (3.), KlP III (1979) 1085, Franz SCHÖN, Matrona [3], DNP VII (1999) 1031.

[1834] CHILVER (1941) 188, zustimmend LANDUCCI GATTINONI (1986) 79, STERCKX (1986) 54 und Daniele VITALI, Luoghi di culto e santuari celtici in Italia, in: CELTI IN CARNIA, 279–301, spez. 292.

[1835] Vgl. die aus Foresto, Meana, Avigliana und Susa stammenden Iss. (CIL V 7211 f., 7224–7228, 7241 f.), die bei LANDUCCI GATTINONI (1986) 89 Nr. 88–96 zusammengestellt sind.

[1836] Außer bei Ammianus ist der BN nur noch bei Ennodius (carm. 1, 1,23 f.: *Mātrōnas taceo scopulos atque invia dictas,/ in foribus blandas*, *cetera difficiles*) und im Itinerarium Burdigalense (556,1: *inde ascendis Matronam*) belegt.

[1837] Zu den *Matronae*/*Matres*/*Matrae* vgl. IHM (1887), HEICHELHEIM (1930b), HEICHELHEIM (1933), HEILIGENDORFF (1934), LANDUCCI GATTINONI (1986), BIRKHAN (1997) 513–549 und die Beiträge im Sammelband MATRONEN.

ens prope maritimas composuit Alpes hisque harum indidit nomen; Monoeci similiter arcem et portum ad perennem sui memoriam consecravit.

noch andere, die viel früher zu unterschiedlichen Zeiten erbaut worden sind. (9) Die erste hat der thebanische Hercules, als er, wie berichtet, zwecks Vernichtung von Geryon und Tauriscus langsamer voranschritt, nahe der Seealpen angelegt und diesen ihren[1838] Namen gegeben. In ähnlicher Weise hat er Burg und Hafen von Monoecus [= Monaco] zu seinem fortwährenden Andenken geweiht.

Wie die zwei vorangehenden Zeugnisse ist diese Nachricht ein weiterer Auszug aus dem längeren Gallienexkurs des Ammianus.[1839] An der vorliegenden Stelle setzt der Historiker seinen Bericht über die *Alpes Cottiae* fort (vgl. Amm. Marc. 15, 10,6 [**111 T 2**]). Zunächst erwähnt er das nahe *Segusio* (j. Susa) befindliche Grabmal des M. Iulius Cottius. Dieser wird hier als *regulus* (und in 15, 10,2 als *rex*) bezeichnet, obgleich er seit der Unterwerfung seines Reiches unter römische Oberhoheit (13 v. Chr.) dort nicht mehr als unabhängiger Herrscher regierte, sondern als auf Lebenszeit installierter kaiserlicher Beamter mit dem Titel *praefectus civitatium*.[1840] Nach seinem Tod soll ihm das Volk dank seiner Verdienste fromme Verehrung entgegengebracht haben (*manesque eius ... religiose*[1841] *coluntur*). Wie sich diese postume Verehrung konkret vollzogen hat, wird leider nicht verraten, sodaß Ammianus' Angabe für die Religionsgeschichte nicht sonderlich ergiebig ist.[1842] Auch seine folgenden Ausführungen sind für unsere Fragestellung nur insofern von Interesse, als er erneut die sagenhafte Figur des *Tauriscus* erwähnt. Auf diesen von Hercules besiegten *saevus tyrannus* kam Ammianus bereits im Rahmen seiner aus Timagenes geschöpften gallischen Urgeschichte zu sprechen (s. dort für weitere Informationen).[1843]

111 T 4 Ammianus Marcellinus 22, 1,2

I p. 251,1–4 Seyfarth; vgl. I p. 265,6–9 Gardthausen = Zwicker 108:

eique tandem haruspicinae peritus Aprunculus Gallus orator promotus rector postea Narbonensis nuntiavit eventus inspectu iecoris, ut aiebat ipse, praedoctus, quod operimento duplici viderat tectum.

Doch schließlich verkündete ihm [= Kaiser Iulianus] der gallische Redner Aprunculus, der in der Haruspizin bewandert war und später zum Statthalter der Narbonensis befördert wurde, den Ausgang des Geschehens. Wie er selbst sagte, hatte er ihn durch die Begutachtung einer Leber vorauserkannt, die er mit doppelt starker Haut umhüllt gesehen hatte.

Diese kurze Notiz stammt aus dem Eingangskapitel des 22. Buches, in welchem Ammianus die angespannte Situation beschreibt, in der sich Iulianus im Herbst 361 n. Chr. befand, ehe ihn die Nachricht vom Ableben Kaisers Constantius II. (3. November 361) und die damit verbundene Ernennung zum Thronfolger erreichte. Zuvor hatte Iulianus,

[1838] Der Codex Hersfeldensis hat hier *harum*, was von Henricus Valesius in *Graiarum* geändert wurde. Gegen diese Konjektur und für die handschriftliche Lesart sprach sich Sontheimer (1926) 28 aus: „hisque Graiarum ist falsch. Es muß heißen hisque harum d. h. maritumarum. Denn die graischen Alpen liegen ja nördlich der kottischen und haben mit prope maritimas und Monoecum nichts zu tun."

[1839] Zum Kontext s. den Kommentar zu Amm. Marc. 15, 9,1–8 [**111 T 1**].

[1840] S. dazu Arthur Stein, Iulius (197.), RE X.1 (1918) 576 f., Wolfgang Seyfarth, Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Bd. 1 (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,1), 6Berlin 1988, 286 A. 171.

[1841] Die Handschriften haben hier *religione*, die notwendige Verbesserung zu *religiose* geht auf Hadrianus Valesius zurück.

[1842] Dementsprechend stiefmütterlich wurde sie auch von der einschlägigen Sekundärliteratur behandelt, lediglich bei Jullian (1903b) 34 + A. 4 und MacCulloch (1911) 165 fand ich die Stelle kurz erwähnt.

[1843] Amm. Marc. 15, 9,6 [**111 T 1**]: *regionum autem incolae id magis omnibus asseverant, quod etiam nos legimus in monumentis eorum incisum, Amphitryonis filium Herculem ad Geryonis et Taurisci saevium tyrannorum perniciem festinasse, quorum alter Hispanias, alter Gallias infestabat, superatisque ambobus coisse cum generosis feminis suscepisseque liberos plures et eos partes, quibus imperitabant, suis nominibus appellasse*.

der sich damals in Illyricum aufhielt, selbst mittels Eingeweideschau und Vogelbeobachtung den Gang der künftigen Ereignisse in Erfahrung bringen wollen, freilich ohne Erfolg, da die Vorzeichen zweideutig ausfielen. Eindeutig positiv war dagegen die Zukunftsprognose des Aprunculus, eines Experten in der Haruspizin, der von sich behauptete, an einer Leber eine besonders dicke Haut beobachtet zu haben, was als ein glückverheißendes Omen galt.[1844] Von Aprunculus, der später (wohl noch unter Iulianus) zum *praeses* der Provinz *Gallia Narbonensis* ernannt wurde, hören wir nur an dieser Stelle.[1845] Aus diesem Grund ist es auch nicht ganz klar, ob das *Gallus* in *Aprunculus Gallus orator* als ein *cognomen* zu Aprunculus[1846] oder als ein Adjektiv zu *orator* aufzufassen ist. Da sich Ammianus jedoch im Regelfall auf die Nennung eines Namens beschränkt, dürfte der zweiten Deutung der Vorzug zu geben sein.[1847] Demnach wäre Aprunculus ein Rhetor gallischer Herkunft, der sich überdies auf die Kunst der Leberschau verstand. Ammianus würde damit belegen, daß diese genuin etruskische Form der Mantik im 4. Jh. n. Chr. auch von einem Gallier praktiziert werden konnte. Dies ist nicht weiter auffällig, denn damals war etruskische Geburt keine Voraussetzung mehr für die Ausübung dieses Priesteramtes.[1848] Vermerkt sei noch, daß Aprunculus die Haruspizin vermutlich im Verborgenen betrieben haben dürfte, da von Kaiser Constantius im Jahr 357 jede Form der Divination unter Androhung der Todesstrafe verboten wurde, ein Gesetz, das erst von Iulianus als Alleinherrscher aufgehoben wurde.[1849]

111 T 5 **Ammianus Marcellinus** 27, 4,4

II p. 37,23–28 Seyfarth = II p. 101,8–15 Gardthausen = Zwicker 108:

et partem earum habitavere Scordisci, longe nunc ab isdem provinciis disparati, saevi quondam et truces et, ut antiquitas docet, hostiis captivorum Bellonae litantes et Marti humanumque sanguinem in ossibus capitum cavis bibentes avidius, quorum asperitate post multiplices pugnarum aerumnas saepe res Romana vexata postremo omnem amisit exercitum cum rectore.

Einen Teil von ihnen [= der thrakischen Provinzen] haben die Skordisker bewohnt, die jetzt von diesen Provinzen weit entfernt sind, grausam einst und wild, und, wie die Alten lehren, brachten sie die Gefangenen Bellona und Mars als Opfer dar und tranken Menschenblut gierig aus hohlen Schädelknochen. Durch ihre Wildheit wurde der römische Staat oft heimgesucht und nach vielen mühevollen Schlachten verlor er schließlich ein ganzes Heer mitsamt seinem Führer.

[1844] S. dazu Carl Olof Thulin, Haruspices, RE VII.2 (1912) 2431–2468, spez. 2451 und Wolfgang Seyfarth, Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte, 3. Bd. (= Schriften und Quellen der Alten Welt 21,3), ³Berlin 1986, 198 A. 3. – Mit Iulianus' Verhältnis zur *Etrusca disciplina* beschäftigt sich Jean Bouffartigue, L'empereur Julien et l'*Etrusca disciplina*, in: La divination dans le monde italique, vol. IX: Les écrivains du IVe siècle: l'*Etrusca disciplina* dans un monde en mutation (= Actes de la Table-Ronde de Clermont-Ferrand 17 et 18 septembre 1999) [= Caesarodunum. Supplément 67], Tours 2005, 96–104.

[1845] Vgl. zu ihm Otto Seeck, Aprunculus, RE II.1 (1896) 276, PLRE I 89, Duval (1971) 616, 801 und Jan den Boeft – Jan Willem Drijvers – Daniël den Hengst – Hans C. Teitler, Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXII, Groningen 1995, 3 f.

[1846] Ein solches Verständnis hat anscheinend Maria Chiabò, Index verborum Ammiani Marcellini, Pars I: A–L, Hildesheim-Zürich-New York 1983, 65: „APRUNCULUS GALLUS (orator): 22, 1, 2." – Auch Jean-Denis Berger, Ammien Marcellin et la divination étrusque, in: La divination dans le monde italique, vol. IX: Les écrivains du IVe siècle: l'*Etrusca disciplina* dans un monde en mutation (= Actes de la Table-Ronde de Clermont-Ferrand 17 et 18 septembre 1999) [= Caesarodunum. Supplément 67], Tours 2005, 27–38, spez. 34 A. 22 hält diese Deutung für möglich.

[1847] Ausführlich argumentieren in diese Richtung Jan den Boeft et al., a.a.O. 3.

[1848] S. dazu Thulin, a.a.O. 2441, der ferner darauf hinweist, daß die in der Literatur erwähnten *haruspices* „alle gut etruskische oder in Etrurien geläufige Namen [tragen], sogar noch der *haruspicinae peritus Aprunculis* [sic!] *Gallus* im Gefolge des Iulianus (Ammian. Marc. XII, 1, 2; vgl. *apruntial* CIE 3834)." – Diese Behauptung ist freilich überholt, da die von Thulin angeführte Inschrift aus Perugia heute nicht mehr, wie noch im *Corpus Inscriptionum Etruscarum* I 3834, als *arnθ acsi.c apruntial* zu lesen ist. Vielmehr muß der heute verschollene Text mit Helmut Rix (Hg.), Etruskische Texte. Editio minor, Bd. II: Texte (= ScriptOralia 24, Reihe A: Altertumswissenschaftliche Reihe, Bd. 7), Tübingen 1991, 268 als *arnθ ącσ́i çapṛuntial* gelesen werden, wobei das letzte Wort ein Matronymikon ist. Für sachliche Hinweise zu dieser Inschrift bin ich meiner etruskologischen Kollegin Doz. Dr. Petra Amann zu Dank verpflichtet.

[1849] S. dazu Thulin, a.a.O. 2436.

Diese Nachricht steht in einem kurzen Exkurs über das Gebiet der *provinciae Thraciarum*, den Ammianus Marcellinus zu Beginn des 27. Buches in seine Darstellung einschiebt (27, 4,1–14). Solche länderkundlichen Digressionen finden sich sehr häufig in den *res gestae*; oftmals kommt ihnen eine über die reine Belehrung hinausgehende Funktion zu.[1850] Ammianus hat bereits an einer früheren Stelle seines Werks einen Thrakienexkurs gebracht (22, 8), weswegen er sich jetzt kürzer fassen kann (27, 4,1 spricht er von *brevis excessus*). In der vorliegenden Schilderung ist er darum bemüht, Thrakien, den späteren Schauplatz der für die Römer desaströsen Schlacht von Adrianopel (378 n. Chr.), als eine besonders gefährliche Region zu charakterisieren. Diesem Zweck dienen auch die kolportagehaft aufgemachten Beschreibungen des blutrünstigen Verhaltens der keltischen Skordisker und (in § 9) der thrakischen Odrysen.[1851]

Uns interessieren nur die Skordisker, von deren Greueltaten wiederholt in der antiken Literatur die Rede ist. Die erste erhaltene Nachricht hierüber verdanken wir Florus (1, 39 = 3, 4,1–3 [**64 T 10**], s. den dortigen Kommentar für weitere Informationen)[1852], der wiederum die unmittelbare Vorlage für Festus (brev. 9,1 [**103 T 1**]) gewesen sein dürfte. Etwa zwanzig Jahre nach Ammianus berichtet auch Orosius hierüber, der seinerseits von Landolfus Sagax (10./11. Jh.) ausgeschrieben wird.[1853] Daß sich auch Ammianus zweifelsfrei auf eine literarische Quelle stützt, geben schon seine eigenen Worte *ut antiquitus docet* zu erkennen. In der Forschung ist zwar nicht ganz unumstritten, welche Vorlage(n) er benutzt hat, jedoch besitzen folgende Überlegungen m. E. einen hohen Grad an Plausibilität: Bereits Theodor MOMMSEN hat ganz richtig gesehen, daß Ammianus engste, teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit der Version des Festus aufweist, was eine direkte Verwendung von dessen *breviarium* jedenfalls sehr wahrscheinlich macht.[1854] Die Abweichungen von Festus lassen sich am besten damit erklären, daß Ammianus ergänzend als weitere Quelle Florus herangezogen und zudem bewußte Ausschmükkungen vorgenommen hat. So weiß Ammianus von einer Schlacht gegen die Skordisker zu berichten, bei der die Römer ein ganzes Heer mitsamt Anführer verloren hätten (*omnem amisit exercitum cum rectore*). Damit ist die Niederlage gemeint, die der Konsul C. Porcius Cato 114 v. Chr. einstecken mußte. Bei Festus konnte Ammianus nichts dergleichen lesen, bei Florus hingegen ist Catos Debakel genannt.[1855] Allerdings behauptet weder Florus noch sonst eine Quelle, Cato sei bei dieser Gelegenheit ums Leben gekommen.[1856] Man hat daher vermutet, Ammianus sei hier entweder ein Fehler unterlaufen oder aber er habe die historischen Tatsachen vorsätzlich verändert.[1857] Letzteres hält Gavin KELLY für wahrscheinlicher, da dieses gewaltsame Ende des Konsuls wunderbar in Ammianus' Konzept paßt, gibt es doch einen passenden Präzedenzfall und gleichsam ein *omen* für den Tod von Kaiser Valens auf dem Schlachtfeld von Adrianopel ab.[1858]

[1850] Vgl. dazu meine Bemerkungen zum Gallienexkurs im Kommentar zu Amm. Marc. 15, 9,1–8 [**111 T 1**].

[1851] Zutreffend die Analyse von Marie-Anne MARIÉ, Ammien Marcellin, Histoire V (Les Belles Lettres), Paris 1984, 28: „Le chapitre 4 est constitué par une digression sur la Thrace. Or Ammien, qui a déjà traité ce sujet dans la chapitre 8 du livre 22, ne peut revenir sur ce point que dans une intention bien précise. Cette digression est courte (*breuis excessus*, § 1), parce que l'auteur ne cherche pas avant tout à y faire preuve d'érudition. Il veut, en fait, brosser le cadre de la campagne de Thrace et de la défaite d'Andrinople, qu'il racontera au livre 31. Il s'efforce de nous présenter la Thrace comme une région pleine de dangers, et il en évoque les peuplades sauvages, habituées a verser le sang (§ 4 et 9)." – Nicht zu folgen vermag ich Gavin A. SUNDWALL, Ammianus Geographicus, AJPh 117 (1996) 619–643, spez. 630: „Likewise his depiction of the Scordisci of Thrace, a formerly cruel and savage people, [...] could only have delighted Romans."

[1852] Flor. 1, 39 = 3, 4,2 f. [**64 T 10**]: *nihil interim per id omne tempus residuum crudelitatis fuit in captivos saevientibus*: *litare dis sanguine humano*, *bibere in ossibus capitum* [...]. (3) *saevissimi omnium Thracum Scordisci fuere* …

[1853] Oros. 5, 23,18 [**121 T 6**], Landolfus Sagax historia Romana 6, 3 [**159 T 2**].

[1854] Festus brev. 9,1 [**103 T 1**] (von mir unterstrichen die Worte, die sich auch bei Ammianus finden): *saevissimi omnium gentium Thraces fuerunt*. *in Thraciae regionibus etiam <u>Scordisci habitarunt</u>*, *pariter crudeles et callidi*. *multa de saevitia praedictorum fabulosa memorantur*, *quod <u>hostiis captivorum</u> diis suis aliquando litaverint*, *quod <u>humanum sanguinem in ossibus capitum</u> potare sint soliti* ... – S. dazu Theodor MOMMSEN, Ammians Geographica, Hermes 16 (1881) 602–636, spez. 605–607; zur Quellenfrage bei Ammianus äußern sich auch John William EADIE, The *Breviarium* of Festus. A Critical Edition with Historical Commentary, London 1967, 117 (Ammianus „seems to follow either Florus or Festus or both"), MARIÉ, a.a.O. 242 f. A. 190, John MATTHEWS, The Roman Empire of Ammianus, Baltimore 1989, 458, 550 A. 15, Guy SABBAH, Ammianus Marcellinus, in: Gabriele MARASCO (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 43–84, spez. 61 f., Gavin KELLY, Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian, Cambridge 2008, 273 f.

[1855] Flor. 1, 39 = 3, 4,4: *itaque non fusus modo ab his aut fugatus*, *sed – simile prodigio – omnino totus interceptus exercitus*, *quem duxerat Cato*.

[1856] Vgl. die Parallelnachrichten bei Liv. per. 63, Cass. Dio 26, 88, Eutrop. 4, 24 und Franz MILTNER, Porcius (5.), RE XXII.1 (1954) 105.

[1857] Diese beiden Möglichkeiten nennt MARIÉ, a.a.O. 28 f., 243 A. 190, ohne sich jedoch auf eine von ihnen festzulegen.

[1858] KELLY, a.a.O. 274.

Wenn Ammianus tatsächlich nur Florus und Festus vorliegen hatte, dann muß er seine Quellen auch sonst bewußt modifiziert haben. Bei diesen ist nämlich nur von der Opferung von Gefangenen an namentlich nicht genannte Götter die Rede (*litare dis* respektive *hostiis captivorum diis suis aliquando litaverint*), während Ammianus als Adressaten dieser Opfer die Götter *Bellona* und *Mars* anführt. Meines Erachtens ist die Nennung der beiden römischen Kriegsgottheiten eine Zutat des Autors und beruht nicht auf Verwendung einer diesbezüglich ausführlicheren Vorlage.[1859] Falls diese Einschätzung zutreffen sollte, dann läßt sich die vorliegende Stelle auch nicht als Beleg für die Existenz zweier indigener skordiskischer Kriegsgottheiten, die mit *Bellona* respektive *Mars* geglichen wurden, verwerten. Daß es sich bei den anonymen *dii* um Götter gehandelt haben muß, die mit dem Krieg in Beziehung stehen, geht schon aus der Art des Opfers hervor. Ammianus dürfte hier die Namen *Bellona* und *Mars* einfach eingesetzt haben, um der ganzen Szene mehr Kolorit zu verleihen. Ganz in diesem Sinn läßt er auch die Barbaren nicht einfach nur Menschenblut trinken (wie bei Florus und Festus), sondern behauptet, daß sie dies besonders gierig (*avidius*) getan hätten.[1860] In der älteren Forschung ist man dem Zeugnis des Ammianus nur allzu bereitwillig gefolgt, ohne dessen Angaben kritisch zu hinterfragen. So zitiert ihn etwa Alfred Holder unbedenklich als Beleg dafür, daß „**Bellōna** *der lateinische name der kriegsgöttin der celtischen Scordisci*“[1861] sei. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß sich derartige Aussagen nicht weiter vertreten lassen. Von der Problematik des Ammianuszeugnisses unberührt bleibt hingegen die epigraphische Evidenz, die eine Fülle von keltischen *Martes* belegt, von denen einige auch Partnerinnen haben, etwa *Mars Loucetius* und *Nemetona Victoria* aus Bath (CIL VII 36). Ein anderes Beispiel ist das Götterpaar *Mars Cicollos* und *Litavis*, wobei anstelle des indigenen Namens der Paredra in einer Inschrift aus Mâlain (dép. Côte-d'Or) *Bellona* erscheint.[1862] Hinzu kommen noch einige wenige Inschriften aus keltischem Gebiet, die *Mars* und *Bellona* nennen. In diesen Fällen bleibt es jedoch unklar, ob nicht vielmehr die römischen Gottheiten gemeint sind.[1863]

[1859] So schon Mommsen, a.a.O. 607, für den „die Verwandlung der *dii* in *Bellona et Mars* ebenso sicher als bloße Ausführung [sc. Ammians] gelten“ muß. – Es läßt sich natürlich nicht völlig ausschließen, daß schon Livius im verlorenen 63. Buch dieses Detail brachte und Grundlage für Ammianus gewesen ist. Diese Vermutung, die Jullian (1903b) 83 A. 4, 109 f. zu vertreten scheint, ist mir jedoch nicht sonderlich wahrscheinlich. Außerdem läßt sich nicht erweisen, ob Ammianus die verlorenen Bücher des Livius gelesen hat.

[1860] Für de Vries (1961) 221 sind wir mit dieser Art von Schilderung „in den Bereich der Greuelmärchen gelangt.“ Ammianus wird hierin später von Orosius (5, 23,18 [**121 T 6**] = Landolfus Sagax historia Romana 6, 3 [**159 T 2**]) noch übertroffen.

[1861] Holder I 391, der für *Bellona* ferner auf eine Is. aus Novara (Italien) verweist: CIL V 6507: *Virtuti/ Bellonae/ L. Petronius/ Callistratus/ visu iussus*. – Auch Clemen (1941/42) 121 folgt dieser Meinung, wenn er schreibt: „... *Bellona*, die außer bei Ammianus Marcellinus ebenfalls auf einer Inschrift erscheint und also eine keltische Göttin bedeuten wird.“ – Bereits Camille Jullian, A propos des Scordisques, REA 8 (1906) 124 A. 6 interpretiert die Stelle in diesem Sinn: „Nous savons en effet que les Scordisques adoraient (comme tous les Celtes) une grande déesse, souveraine de leur peuple, et ayant le caractère d'une Bellone et d'une Victoire ...“; vgl. auch Camille Jullian, Notes gallo-romaines XIV–XV. Remarques sur la plus ancienne religion gauloise, REA 4 (1902) 101–114; 217–234, spez. 107 + A. 4, 224 + A. 4, 227 + A. 8, Jullian (1903b) 11 + A. 4, 26 + A. 1 (mit Verweis auf die aus Alesia stammende Weihung CIL XIII 2872: *Marti et Bellonae/ Sestius Nigrinus ex/ iussu reposuit*), 83 A. 4, 109 f. und Grenier (1945a) 90 f. – Noch jüngst glaubt Nadja Gavrilović, The cult of Mars in the Central Balkans, in: Arenas Esteban [2010] 266–278, spez. 269 aus der Stelle bei Ammianus schließen zu können: „It is obvious that under the names of 'Mars' and 'Bellona' two unknown Celtic deities were hiding. This is, unfortunately, the only so far known confirmation by ancient writers of *interpretatio Romana* of a Celtic god identified with Mars in Moesia Superior.“ – Bei Reinach, A. (1913) 254 f. ist zu lesen: „Ammien rappelle que les Scordisques immolaient les prisonniers *Bellonae et Marti*. Cette *Bellona* est apparemment la déesse dans le temple de laquelle, à Milan, les Insubres avaient placé leurs enseignes les plus sacrées et, sans doute, les plus belles dépouilles de leurs ennemis (224).“ – Diese vorschnelle Gleichsetzung von *Bellona* mit der bei Pol. 2, 32,5 f. [**16 T 5**] genannten *Athena* der Insubrer wird auch noch von Delamarre (2003) 72 übernommen.

[1862] Für die Belege zu *Litavis* s. Holder II 245, spez. CIL XIII 5598: *Marti Cic*[*ollui*] *et Bell*[*onae*]. Zu *Cicollos* und *Litavis* s. Maier (1994) 78, 208, Birkhan (1997) 434, 516, 651 f., Wolfgang Spickermann, Keltische Götter in der Germania Inferior? Mit einem sprachwissenschaftlichen Beitrag von Patrizia de Bernardo Stempel, in: Wolfgang Spickermann – Rainer Wiegels (Hgg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. Internationalen Workshops „Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae“ (F.E.R.C.AN.) vom 4.–6. 10. 2002 an der Universität Osnabrück (= Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9), Möhnesee 2005, 125–148, spez. 139.

[1863] So Birkhan (1997) 651, der auf elf Inschriften (CIL XIII 5343–5353) verweist, von denen jedoch nur eine (CIL XIII 5352: [? *Marti et*] *Bellonae*/ …) vielleicht von Relevanz ist.

112. Historia Augusta

Historia Augusta[1864] ist die heute übliche Bezeichnung für die Sammlung von insgesamt dreißig Biographien römischer Kaiser, Thronanwärter und Usurpatoren von Hadrian bis Carinus (117–285 n. Chr.). Das Werk ist nicht vollständig erhalten, denn es fehlen die Viten der Jahre 244–253. Ferner wurde wiederholt vermutet, daß am Anfang die Lebensbeschreibungen der Kaiser Nerva und Traian verloren gegangen sind, da die Historia Augusta mit diesen beiden Biographien einen lückenlosen Anschluß an ihr deklariertes Vorbild Suetonius' *de vita Caesarum* hergestellt hätte. Der Originaltitel der Historia Augusta ist auch nicht überliefert, hat aber vielleicht *de vita principum* gelautet.[1865] Dieses Corpus von Viten präsentiert sich selbst als das Werk von sechs verschiedenen, in diokletianisch-konstantinischer Zeit schreibenden Autoren, nämlich Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio und Flavius Vopiscus. Von den erhaltenen dreißig Biographien sollen diejenigen bis zum Jahr 238 von einem der ersten vier Verfasser, die danach von Pollio oder Vopiscus stammen. Diesen Selbstaussagen der früher als *Scriptores Historiae Augustae* bezeichneten Biographen wurde die längste Zeit Glauben geschenkt. Grundlegend erschüttert wurde dieses Bild erst 1889 von Hermann Dessau, der in einem bahnbrechenden Aufsatz nachzuweisen versuchte, daß die Historia Augusta das Werk eines einzigen Verfassers aus dem ausgehenden 4. Jh. n. Chr. ist.[1866] Seit damals gibt es sehr heftige und bis dato nicht zu Ende geführte Diskussionen über Entstehungszeit, Autor(en), Tendenz und Vorlagen dieser wohl problematischsten Quelle der römischen Kaiserzeit. Auf diese Kontroversen kann hier unmöglich eingegangen werden. Festgehalten sei nur, daß sich ungeachtet einiger weniger Gegenstimmen[1867] der Großteil der jüngeren Forschung der These Dessaus anschloß. Auch ich folge der *communis opinio* und setze entsprechend der heute weitverbreiteten Ansicht die Entstehungszeit der Historia Augusta an die Wende vom 4. zum 5. Jh. n. Chr.[1868] Der Quellenwert der Historia Augusta wird sehr unterschied-

[1864] Aus der kaum überschaubaren Sekundärliteratur zur Historia Augusta kann ich hier nur eine kleine Auswahl geben. Für eine erste Orientierung s. die Lexikoneinträge von Rudolf Hanslik, Historia Augusta, KlP II (1979) 1191–1193 und Klaus-Peter Johne, Historia Augusta, DNP V (1998) 637–640. Ausführlichere Darstellungen liefern Norman Hepburn Baynes, The Historia Augusta. Its Date and Purpose, Oxford 1926, Ernst Hohl, Über die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta (= SB der Ak. d. Wiss. Berlin, Klasse für Gesellschaftswissenschaften 1953, Nr. 2), Berlin 1953, Ernst Hohl, Über das Problem der Historia Augusta, WS 71 (1958) 132–152, Ronald Syme, Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968, Ronald Syme, Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta, Oxford 1971, Klaus-Peter Johne, Kaiserbiographie und Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung und sozialen Herkunft der Historia Augusta (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 15), Berlin 1976, Ronald Syme, Historia Augusta Papers, Oxford 1983, Jean-Pierre Callu, Histoire Auguste, tome I.1: Introduction générale. Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin (Les Belles Lettres), Paris 1992, VII–CIII, François Paschoud, Histoire Auguste, tome V.1: Vies d'Aurélien, Tacite (Les Belles Lettres), Paris 1996, IX–LXI, Adolf Lippold, Die *Historia Augusta*. Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins, hg. von Gerhard H. Waldherr, Stuttgart 1998.

[1865] S. dazu jetzt jüngst Mark Thomson, The Original Title of the *Historia Augusta*, Historia 56 (2007) 121–125.

[1866] Hermann Dessau, Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptores Historiae Augustae, Hermes 24 (1889) 337–392.

[1867] So etwa Lippold, a.a.O. passim.

[1868] Anders noch Zwicker 97, der Dessaus Erkenntnisse offensichtlich nicht berücksichtigte, an der Sechszahl der Verfasser festhielt und diese „tertio vel quarto saeculo" schreiben ließ. Bedauerlicherweise wird auch in einigen keltologischen Publikationen, selbst solchen jüngsten Datums, dieser längst veraltete Forschungsstand immer noch unreflektiert wiederholt, so etwa bei Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 41, 426, Ellis (1996) 104, 106, Guyonvarc'h (1997) 414, González Marrero (1998) 187, Green (1998) 97, Brunaux [2006] 346.

lich eingestuft. Während die Viten der frühen Kaiser bis in die Severerzeit auf einigermaßen seriösen Vorlagen beruhen dürften, gelten die Lebensbeschreibungen der Soldatenkaiser, der Thronprätendenten und der Usurpatoren als notorisch unzuverlässig. Gerade in diesen Abschnitten, für die dem Verfasser augenscheinlich nur dürftige Informationen vorlagen, häufen sich die Wundergeschichten und Anekdoten, ja nimmt die Schrift überhaupt romanhafte Züge an. Prinzipiell erhebt sich bei vielen Angaben der Historia Augusta der berechtigte Verdacht, daß es sich um Erfindungen handelt. Das gilt auch für einige der unten behandelten Stellen, in denen Details über die keltische Religion geboten werden.

112 T 1 [F ?] Historia Augusta *Pert.* 8,2 f.

^{5}I p. 121,10–16 Hohl – Samberger – Seyfahrt = Zwicker 97:

auctio sane rerum Commodi in his insignior fuit: vestis subtegmine serico aureis filis [insignior] p⟨*raet*⟩er tunicas p⟨*a*⟩enulasque lacernas et chirod*y*tas Dalmatarum et cirratas militares purpureasque clamydes Gr⟨*a*⟩ecanicas atque castrenses et cuculli Bardaici et *sa*ga armaque gladiatoria gemis auroque composita.

Von den versteigerten Sachen des Commodus waren übrigens folgende Stücke besonders bemerkenswert: Ein Gewand aus Goldbrokat mit seidenem Einschlag, ferner Tuniken, Reisemäntel, Überwürfe, Ärmeltuniken nach dalmatischer Art und mit Fransen versehene Waffenröcke und Purpurmäntel nach Griechenart und für den Gebrauch im Felde, bardäische Kapuzenmäntel sowie Gladiatorenmäntel und mit Edelsteinen und Gold verzierte Gladiatorenwaffen.

Nach der Ermordung des Commodus wurde dessen Besitz versteigert. Der Verfasser der Historia Augusta nennt einige der Prunkgewänder als besonders bemerkenswert, unter denen er auch *cuculli Bardaici* anführt. Ob es tatsächlich solcherart benannte *cuculli* jemals gegeben hat, ist in der Forschung umstritten. Der *cucullus* ist als typische Alltagstracht der kälteren Gebiete hinlänglich bekannt. Weiters kennen wir durch Martial (1, 53,4 f. [**52 T 2**] und 14, 128 [**52 T 7**]) noch den *bardocucullus*, der auch einmal in der Historia Augusta (Claud. 17,6 [**112 T 7**]) genannt wird. Es wurde mehrfach vermutet, daß der *cucullus bardaicus* mit dem *bardocucullus* identisch sei. Martial bezeichnet allerdings den *bardocucullus* mit Epitheta, die eine gallische Herkunft anzeigen (*Lingonicus* respektive *Santonicus*). Das Adjektiv *bardaicus* weist hingegen, nach Ansicht der meisten Forscher, auf den in Dalmatien lebenden illyrischen Stamm der *Bardaei* (oder *Vardaei*).[1869] Nach diesem Volk wurde andererseits nach Martial und Iuvenal ein Stiefel benannt, der *calceus bardaicus* (oder *vardaicus*).[1870] Bedenkt man die Arbeitsweise des Verfassers der Historia Augusta, dann hat die Vermutung von Johannes Straub, daß es sich beim *cucullus bardaicus* um eine Erfindung handle, einiges für sich. Nach Straub habe der Kaiserbiograph, ausgehend von den Martial- und Iuvenalstellen, das Epitheton des *calceus* auf den *cucullus* übertragen. Der gebildete Leser erkannte vielleicht die literarischen Vorbilder und schmunzelte.[1871] Falls an dieser Stelle tatsächlich nicht mehr als eine gelehrte Spielerei vorliegt, erübrigen sich auch Fragen, wie die nach dem Verhältnis zum *bardocucullus* (der als rituelles Gewand der keltischen Barden interpretiert worden ist; s. dazu den Kommentar zu Mart.1, 53,4 f. [**52 T 2**]) oder warum ein einfaches Kleidungsstück des Alltagsgebrauchs unter den besonderen Gewändern des Kaisers genannt wird.[1872]

[1869] S. dazu August Mau, Bardocucullus, RE III.1 (1897) 11, August Mau, Cucullus, RE IV.2 (1901) 1739 f., Deonna (1955a) 17 A. 5, Balduin Saria, Vardai, RE VIII A 1 (1955) 365. – Salomon Reinach, cucullus, in: Charles Daremberg – Edmond Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Bd. I.2, Paris 1887, 1577–1579, spez. 1578 hat aus der Notiz in der *vita Pertinacis* den Schluß ziehen wollen, „que le *bardocucullus* est originaire de Dalmatie". Diese Ansicht wurde jedoch zu Recht von de Saint-Denis (1967) 441 f. abgelehnt.

[1870] Mart. 4, 4,5: *lassi vardaicus quod vocati,/...*, Iuv. 16,13 f.: *Bardaicus iudex datur haec punire volenti/ calceus* …, vgl. dazu die schol. ad Iuv. 16,13 [**60 T 12**] und [**60 T 13**].

[1871] Johannes Straub, Vorwort, in: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Bd. 1: Von Hadrianus bis Alexander Severus, eingeleitet und übersetzt von Ernst Hohl, bearbeitet und erläutert von Elke Merten und Alfons Rösger, mit einem Vorwort von Johannes Straub, Zürich-München 1976, XXVII f.

[1872] Irrig wären dann auch die Schlüsse von d'Ambrosio (1992/93) 183: „L'asta dei beni appartenuti al defunto Commodo, ad esempio, annoverò fra i pezzi più pregiati anche dei *cuculli*. Il bardo*cucullus*, poi, doveva essere un abito tipico dei rituali celtici."; und 205 f.: „Sappiamo che i *cuculli bardaici* di Commodo di cui si parla nella *Storia Augusta* erano un ricco indumento (mantello o cappuccio o entrambi)."

112 T 2 [?] Historia Augusta *Sev*. 10,7

5I p. 144,13–17 Hohl – Samberger – Seyfahrt:

tunc sollicitus cum consuleret, a Pannonicia*n*is auguribus comperit se victorem futurum, adversarium vero nec in potestatem venturum neque evasurum, sed iuxta aquam esse periturum.

Als er [sc. Septimius Severus] damals beunruhigt um Rat fragte, erfuhr er von pannonischen Auguren, er werde Sieger sein, aber sein Gegner werde weder ihm in die Hand fallen noch (seinem Schicksal) entgehen, sondern bei einem Wasser ums Leben kommen.

Diese kurze Stelle ist ein gutes Beispiel für den oftmals problematischen Quellenwert der Historia Augusta. Berichtet wird hier von einer Prophezeiung über den Tod des Clodius Albinus, die Septimius Severus von pannonischen Auguren erfahren haben will.[1873] Die Weissagung gehört in die Endphase des Bürgerkriegs zwischen den beiden Kaisern. Anfang des Jahres 197 n. Chr. war Severus aus Rom aufgebrochen und marschierte mit seinen Truppen über Aquileia, Oberpannonien, *Noricum*, das südliche Germanien, um schließlich in Gallien einzufallen. Nach einigen verlustreichen Gefechten konnte er in der Schlacht bei Lyon am 19. Februar 197, in der auch Albinus ums Leben kam, den Kampf um die Alleinherrschaft für sich entscheiden.[1874] Die Erzählung von der Weissagung findet sich in veränderter Form auch in zwei anderen Biographien der Historia Augusta. Nach der Vita des Clodius Albinus soll Severus nach den ersten wechselvollen Kämpfen in Gallien die Auguren besorgt um die Zukunft befragt haben, die ihm – wie Marius Maximus berichtet – die Antwort erteilten, Albinus werde zwar in seine Hand fallen, aber weder lebendig noch tot.[1875] In der Lebensbeschreibung des Pescennius Niger heißt es, Severus habe von *vates* die Auskunft erhalten, Pescennius werde weder lebend noch tot in seine Hand fallen, sondern es sei ihm bestimmt, in der Nähe eines Gewässers zu enden.[1876] An den beiden zuletzt genannten Stellen ist ganz allgemein von *augures* respektive *vates* die Rede, während einzig die Vita des Septimius Severus *Pannoniciani augures* nennt. Solche pannonischen Auguren begegnen noch einmal in der Biographie des Alexander Severus (27,6 [**112 T 4**]), freilich in keinem konkreten historischen Zusammenhang, sondern in einem Vergleich. Dort werden nämlich die Fähigkeiten dieses Kaisers in diversen Disziplinen der Divination gerühmt, der hierin sogar die hispanischen Vaskonen und die Auguren der Pannonier übertroffen haben soll.[1877]

Der Wert dieser Überlieferung wurde sehr unterschiedlich eingeschätzt. Während die Forschung des 19. Jh.s den Angaben der Historia Augusta noch Glauben schenkte[1878], wurde die Authentizität der pannonischen Auguren und der fraglichen Weissagung von der kritischen Schule nach Hermann Dessau in Bausch und Bogen verworfen. So beurteilt Johannes Hasebroek die Angaben des Kaiserbiographen als Fälschung, weil die Prophezeiung gleichzeitig auf Albinus und Niger bezogen wird. Verdächtig seien auch die Berufung auf den Historiker Marius Maximus, was als eine frei erfundene Quellenangabe betrachtet wird, und der Ausdruck *Pannoniciani augures*, der als ein Unding bezeichnet wird.[1879] Gegen diese hyperkritische Position hat dann Géza Alföldy in einem erstmals 1960 erschienenen Aufsatz mit dem Titel *Pannoniciani augures* Stellung

[1873] Es handelt sich also um eines jener *omina mortis*, die fixer Bestandteil der Kaiserbiographien sind; s. dazu ausführlich Bohumila Mouchová, Omina mortis in der Historia Augusta, in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/69 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 7), Bonn 1970, 111–149, spez. 112 + A. 4. Zu diesen Todesvorzeichen vgl. auch den Kommentar zu HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**].

[1874] Zum historischen Kontext s. Jörg Spielvogel, Septimius Severus (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2006, 92–99.

[1875] HA Alb. 9, 1 f.: … *Albinus*, *contra eum profectus accerime fortissimeque pugnavit in Gallia non sine varietate fortunae*. (2) *denique cum sollicitus augures consuleret*, *responsum illi est*, *ut dicit Marius Maximus*, *venturum quidem in potestate<m> eius Albinum*, *sed non vivum nec mortuum*.

[1876] HA Pesc. Nig. 9,5: *de hoc* [sc. *Pescennio*] *Severo Septimio vates dixerunt*, *quod neque vivus neque mortuus in potestatem Severi venturus esset*, *sed iuxta aquas illi pereundum esset*.

[1877] HA Alex. Sev. 27,6 [**112 T 4**]: *haruspicinae quoque peritissimus fuit*, *orneoscopos ma⟨g⟩nus*, *ut et Vascones Hispan*[*n*]*orum et Pannoniorum augures vicerit*.

[1878] Vgl. dazu die Literaturverweise bei Alföldy (1960) 146 A. 5 = Alföldy [1989] 141 A. 5.

[1879] Johannes Hasebroek, Die Fälschung der Vita Nigri und Vita Albini in den Scriptores Historiae Augustae, Inaugural-Diss. Heidelberg, Berlin 1916, 29 f., Johannes Hasebroek, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus, Heidelberg 1921, 93 + A. 2, 96 + A. 2.

bezogen.[1880] Dort bemühte er sich nachzuweisen, daß die Erwähnung der pannonischen Auguren und die mit ihnen verbundene Prophezeiung aus einer älteren Quelle in die Biographiensammlung aufgenommen wurde, wobei diese mit Marius Maximus identifiziert werden müsse.[1881] Die Weissagungsgeschichte sei also alt, wurde jedoch vom Verfasser der Historia Augusta in den einzelnen Biographien unterschiedlich verwertet, indem er daraus diverse aretalogische Erzählungen gestaltet habe.[1882] Auch wenn deren Glaubwürdigkeit eine offene Frage bleiben muß[1883], sind für ALFÖLDY die *Pannoniciani augures*[1884] selbst keine Erfindung. Es handle sich hierbei um eindeutig nichtrömische Kultfunktionäre – was auch die Zusammenstellung mit den *Vascones* in der Vita des Alexander Severus (27,6 [**112 T 4**]) zeige –, deren Hauptaufgabe zumindest zum Teil in der Vogeldeutung bestand.[1885] Daß man den Pannoniern einige Kenntnis in der Auguration zuschrieb, wird vielleicht auch durch eine Stelle bei Iustinus (24, 4,3 [**108 T 1**]) bestätigt, wo ausdrücklich davon die Rede ist, daß ein Teil der wandernden Kelten unter der Führung von Vögeln – auf die Deutung von deren Flug sich die Gallier besser verstehen als die anderen – nach Pannonien gelangte und sich dort niederließ.[1886] Einen stichhaltigen Beweis für die Existenz von einheimischen Auguren und die Richtigkeit der Angaben der Historia Augusta sieht ALFÖLDY jedoch in einer Altarinschrift vom Blocksberg (Gellérthegy) in Budapest. In dieser Weihung an *Iuppiter Optimus Maximus Teutanus* wird ein *civit*(*atis*) *Eravisc*(*orum*) *T. Fl*(*avius*) *Tit*(*i*)*anus augur* genannt, der mit Sicherheit ein romanisierter Eingeborener war und als einheimischer Priester der *civitas Eraviscorum* fungierte.[1887] Als weitere Stütze nennt er noch eine fragmentarische Inschrift aus dem 3. Jh. n. Chr., die in *Savaria* im Gebiet der keltischen Boier gefunden wurde. Geweiht ist sie *Diis Augura/libus ite/m Silvano/ et Ạpolli/ni et Mercu/*[*rio*] *iteṃ/* [– – –] *ẹt* *Ç*[/– – –].[1888] Die hier genannten Orakelgottheiten (*Dii Augurales*) sind ansonsten unbekannt, für ALFÖLDY handelt es sich jedoch zweifellos um romanisierte lokale Gottheiten epichorischen Ursprungs. Auch bei den anderen hier genannten römischen Göttern *Silvanus*, *Apollo*, *Mercurius* dürfte es sich um *interpretationes romanae* indigener Gottheiten handeln.[1889] Jedenfalls belegen diese epigraphischen Zeugnisse, daß bei den keltischen Eraviskern und Boiern die Auguration üblich war. ALFÖLDYS Folgerung, daß die dafür zuständigen Orakelpriester mit den *Pannoniciani augures* der Historia Augusta zu verbinden seien[1890], wurde auch von anderen Forschern

[1880] ALFÖLDY (1960) 145–164. Aufgrund der ausführlichen und substantiellen Nachträge ist dieser Artikel jetzt in der nachgedruckten Version zu konsultieren: ALFÖLDY [1989] 139–163 [Nachträge: 157–163].

[1881] Für die Details der Argumentation s. ALFÖLDY (1960) 147–154, wobei er S. 154 + A. 31 unter Verweis auf Ernst HOHL, Bursians Jahresberichte 256 (1937) 146, zu Recht vermerkt, daß die Rückführung einer Angabe auf Marius Maximus allein noch kein Beweis für deren Zuverlässigkeit sei.

[1882] ALFÖLDY (1960) 151.

[1883] ALFÖLDY (1960) 164 hält es im Fall von Septimius Severus für durchaus möglich, daß er sich an einheimische Orakelpriester wandte.

[1884] Ob die spätantik wirkende Namensform *Pannoniciani augures* auch die ursprüngliche war, oder eher *Pannonici augures*, läßt sich nicht sicher sagen: s. dazu ALFÖLDY (1960) 152 f. A. 26.

[1885] ALFÖLDY (1960) 154.

[1886] Iust. 24, 4,3 [**108 T 1**]: *et portio* [sc. *Gallorum*] *Illyricos sinus ducibus avibus* (*nam augurandi studio Galli praeter ceteros callent*) *per strages barbarorum penetravit et in Pannonia consedit*; s. dazu ALFÖLDY (1960) 154 f.

[1887] CIL III 10418: *I*(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *T*(*eutano*) *pro salute*/ *adq*(*ue*) *incolumitate*/ [[*imp*(*eratoris*) *d*(*omini*) *n*(*ostri*) *M. Iul*(*ii*) *Philippi*]]/ *p*(*ii*) *f*(*elicis*) *invict*(*i*) *Aug*(*usti*) *to*/ *tiusq*(*ue*) *domus divi*/*nae eius et civit*(*atis*) *Era*/*visc*(*orum*) *T. Fl*(*avius*) *Tit*(*i*)*anu*/*s augur et M. Aur*(*elius*)/ [– – –]; s. dazu ALFÖLDY (1960) 155–157, ZECCHINI (1984a) 116 + A. 29, ALFÖLDY [1989] 150 f., 160 f.

[1888] Erst in den Nachträgen ist ALFÖLDY [1989] 161 für diese Lesung eingetreten. In der ursprünglichen Version des Artikels hat ALFÖLDY (1960) 157 + A. 46 noch die Ergänzung *Be*[*l*(*eno*) *Augu*]*sto* vorgeschlagen, diese aber später als unmöglich verworfen. Vgl. zu dieser Is. auch Lajos BALLA – Terézia P. BUOCZ – Zoltán KÁDÁR – András MÓCSY – Tihamér SZENTLÉLEKY, Die römischen Steindenkmäler von Savaria, Amsterdam 1971, 44, 90, Bild 34 Kat.-Nr. 44, László BARKÓCZI – András MÓCSY, Die römischen Inschriften Ungarns, Amsterdam 1972, 16 Nr. 1, 17 Abb. 1, WOJCIECHOWSKI (2001) 20 f. + AA. 33; 36.

[1889] ALFÖLDY (1960) 157 f. – Anders ŠAŠEL KOS (1999) 33 A. 88, die unter Verweis auf den homerischen Hymnos auf Hermes (471 ff.), wonach diesem von seinem Bruder Apollon die Weissagung beigebracht wurde, einen griechischen Kontext für die Errichtung dieses Altars für möglich hält.

[1890] ALFÖLDY (1960) 159. – Nicht zu folgen vermag ich ihm, wenn er in den pannonischen Auguren unmittelbare Nachkommen der gallischen Druiden und *vates* zu sehen vermeint, da für diese erst eine gesamtkeltische Verbreitung zu beweisen wäre. S. die allzu apodiktische Feststellung von ALFÖLDY (1960) 159: „Der Zusammenhang zwischen Druiden und Vates, bzw. den pannonisch-keltischen Orakelpriestern ist zweifellos. Die beiden Priesterorden, die bei den Kelten überall verbreitet waren, durften auch bei den pannonisch-keltischen Stämmen keineswegs fehlen." In der überarbeiteten Version formuliert ALFÖLDY [1989] 153 nicht mehr so kategorisch.

übernommen.[1891] Trotz der unbestreitbar guten Argumente habe ich so meine Zweifel, ob die sonstige Evidenz für Weissagung bei den Ostkelten wirklich dazu geeignet ist, die Information des notorisch unzuverlässigen Kaiserbiographen abzusichern. Es ist keinesfalls auszuschließen und dem Verfasser der Historia Augusta durchaus zuzutrauen, daß er die *Pannoniciani augures* erfunden hat.[1892] Da ich keine schlüssigen Beweise für diese Annahme habe, kann ich nur zur Zurückhaltung bei der Verwertung des vorliegenden Zeugnisses mahnen.

112 T 3 [F ?] Historia Augusta *Pesc. Nig.* 6,7

5I p. 162,8–10 HOHL – SAMBERGER – SEYFAHRT = ZWICKER 97:

denique etiam sacra quaedam in Gallia, qua[s]e castissimis decernunt, consensu publico celebranda suscepit.

Außerdem unterzog er sich auch – auf allgemeine Zustimmung hin – gewissen heiligen Riten in Gallien, die sie den Keuschesten vorbehalten.

Bei dieser kurzen Notiz dürfte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Fälschung des Kaiserbiographen handeln. Für Johannes HASEBROEK stehen die Angaben der Historia Augusta über die Karriere des Pescennius Niger allesamt im Verdacht, erfunden zu sein, sofern sie nicht durch andere Evidenz gestützt werden.[1893] Aber auch Forscher, die den Quellenwert der Vita positiver beurteilen, wie etwa Anton VON PREMERSTEIN, haben das vorliegende Zeugnis verworfen.[1894] Folglich sollte man die Nachricht auch nicht als Beleg für wie auch immer geartete gallische Riten oder Mysterien heranziehen.[1895]

112 T 4 [?] Historia Augusta *Alex. Sev.* 27,6

5I p. 271,21–23 HOHL – SAMBERGER – SEYFAHRT = ZWICKER 97[1896]:

haruspicinae quoque peritissimus fuit, orneoscopos ma⟨*g*⟩nus, ut et Vascones Hispan[n]orum et Pannoniorum augures vicerit.

Er war auch in der Haruspizin sehr erfahren, ein großer Beobachter der Vögel, sodaß er sowohl die hispanischen Vaskonen als auch die Auguren der Pannonier übertrumpfte.

Diese kurze Stelle steht in einem Abschnitt der Vita des Alexander Severus, in welchem die diversen Talente und intellektuellen Qualitäten des Kaisers aufgezählt sind (Alex. Sev. 27,5–10). Gerühmt werden seine Beherrschung der griechischen Rhetorik und seine dichterische wie musikalische Begabung. Außerdem soll er in der Astrologie und der Haruspizin bewandert gewesen sein sowie Geometrie, Malerei und Gesang betrieben haben. Gelobt werden außerdem sein Leier-, Flöten-, Orgel- und Trompetenspiel, schließlich seine Leistungen als Ringkämpfer und im Waffenhandwerk.

[1891] Zustimmend äußern sich etwa András MÓCSY, Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire, London-Boston 1974, 250, ZECCHINI (1984a) 116, SAYAS ABENGOCHEA (1985) 595, Marcel MEULDER, De quelques présages qui concernent Septime Sévère, RBPh 77 (1999) 137–149, spez. 137–139, ŠAŠEL KOS (1999) 33. – Anders Frank KOLB, Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 9), Bonn 1972, 172–174, dessen Argumente ALFÖLDY [1989] 158 f. entkräften kann.

[1892] Man vgl. etwa die nur in der Historia Augusta bezeugten ‚Druidinnen' (HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**], Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**], Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]), bei denen es sich nachweislich um eine reine Erfindung des Kaiserbiographen handelt.

[1893] Vgl. zur vorliegenden Stelle Johannes HASEBROEK, Die Fälschung der Vita Nigri und Vita Albini in den Scriptores Historiae Augustae, Inaugural-Diss. Heidelberg, Berlin 1916, 46.

[1894] Anton VON PREMERSTEIN, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Marcus III, Klio 13 (1913) 70–104, spez. 103: „... die wahrscheinlich erfundene Notiz der *Vita 6, 7* (*sacra quaedam in Gallia* usw.) ..." – Vgl. auch Norman Hepburn BAYNES, The Historia Augusta. Its Date and Purpose, Oxford 1926, 90, Werner HARTKE, Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins, Berlin 1951, 93 A. 3, Charles Richard WHITTAKER, Herodian (Loeb), London 1969, I 182 f. A. 3.

[1895] Allerdings hat außer ZWICKER, soweit ich sehe, nur DUVAL (1971) 539 diese Stelle berücksichtigt, beide jedoch ohne erläuternden Kommentar.

[1896] Bei ZWICKER fehlt, wohl nur versehentlich, die Parallelnachricht zu dieser Stelle (HA Sev. 10,7 [**112 T 2**]).

Die Zuverlässigkeit dieser Angaben ist natürlich äußerst fragwürdig. Unverkennbar ist hier das Bemühen des Kaiserbiographen, Alexander Severus zum idealen Herrscher zu stilisieren und daher mit allen erdenklichen Talenten auszustatten. Daß ihm solche auch in der Musik und der Divination zugeschrieben werden, ist freilich etwas ungewöhnlich, weil diese Bereiche aus dem üblichen Rahmen kaiserlicher Tugendkataloge fallen.[1897] Die Gabe der Weissagung teilt er – wohl nicht ganz zufällig – lediglich mit Kaiser Iulianus, der nach Ammianus Marcellinus (21, 2,4) *haruspicinae auguriis intentus* war.[1898] Von Alexander Severus heißt es übrigens an einer anderen Stelle (HA Alex. Sev. 44,4), er habe unter anderem für *haruspices* besoldete Lehrstühle eingerichtet – eine Behauptung, die wohl zu Recht als unglaubwürdig zurückgewiesen wurde.[1899] All diese Probleme brauchen uns aber nicht näher zu beschäftigen, da die vorliegende Nachricht für unsere Fragestellung einzig wegen der *Pannoniorum augures* von Interesse ist. Der Verfasser der Historia Augusta nennt diese gemeinsam mit den hispanischen Vaskonen hier lediglich als Beispiele, um die im Vergleich dazu überragenden Qualitäten des Alexander Severus in der Haruspizin und Vogelschau[1900] zu illustrieren. Die pannonischen Auguren begegnen in der antiken Literatur ansonsten nur noch einmal, und zwar in der Biographie des Septimius Severus (HA Sev. 10,7 [**112 T 2**]; s. dort für alle weiteren Details zu diesen umstrittenen Orakelpriestern). Ihre Erwähnung an der vorliegenden Stelle stützt sich, wie Géza Alföldy ganz richtig gesehen hat, „auf die Vita Severi, durch die der Leser über die Existenz der pannonischen Auguren und über ihre Weissagungskunst bereits unterrichtet war."[1901] Zu den gleichfalls genannten hispanischen *Vascones* sei nur vermerkt[1902], daß es sich um die antiken Vorläufer der heutigen Basken handelt, die in Nordostspanien zwischen dem Oberlauf des Ebro und dem Atlantik siedelten. Daß sie über besondere Fähigkeiten in der Weissagung verfügten, ist vor der Historia Augusta literarisch nicht belegt.[1903] Allerdings finden sich in Texten des frühen Mittelalters, etwa in der um 670 n. Chr. von Baudemundus aufgezeichneten Biographie des heiligen Amandus, Hinweise auf divinatorische Praktiken bei den *Vascones*.[1904]

112 T 5 [F ?] Historia Augusta *Alex. Sev.* 60,3; 6

^{5}I p. 299,13;21–23 Hohl – Samberger – Seyfahrt = Zwicker 97:

om*in*a mortis haec fuerunt: [...] (6) mulier dryas eunti exclamavit Gallico sermone: ‚vadas nec victoriam speres ne⟨*c*⟩ te militi tuo credas.'

Die Vorzeichen seines Todes waren die folgenden: [...] (6) Eine Druidin rief ihm auf dem Vormarsch in gallischer Sprache zu: „Zieh hin, aber setze keine Hoffnung auf einen Sieg noch Vertrauen in deine Soldaten."

[1897] S. dazu Cécile Bertrand-Dagenbach, Alexandre Sévère et l'*Histoire Auguste* (= Collection Latomus 208), Brüssel 1990, 140 f.

[1898] Vgl. Johannes Straub, Severus Alexander und die mathematici, in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/69 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 7), Bonn 1970, 247–272, spez. 271 + A. 85a und Bertrand-Dagenbach, a.a.O. 141.

[1899] S. dazu ausführlicher Marie-Laurence Haack, Haruspices et haruspicine dans l'*Histoire Auguste*, in: La divination dans le monde italique, vol. IX: Les écrivains du IVe siècle: l'*Etrusca disciplina* dans un monde en mutation (= Actes de la Table-Ronde de Clermont-Ferrand 17 et 18 septembre 1999) [= Caesarodunum. Supplément 67], Tours 2005, 72–86, spez. 77–79.

[1900] Die Bezeichnung *orneoscopos* ist übrigens ein Beispiel für die relativ zahlreichen Gräzismen in der Vita des Alexander Severus; s. dazu Auguste Jardé, Études critiques sur la vie et le règne de Sévère Alexandre, Paris 1925, 114 A. 5.

[1901] Alföldy [1989] 148; vgl. Alföldy (1960) 154.

[1902] Eine detaillierte Untersuchung über „Los adivinos vascones y la *Historia Augusta*" hat Sayas Abengochea (1985) 593–606 angestellt.

[1903] S. dazu Adolf Schulten, Vascones, RE VIII A 1 (1955) 439, Alfons Rösger, in: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Bd. 1: Von Hadrianus bis Alexander Severus, eingeleitet und übersetzt von Ernst Hohl, bearbeitet und erläutert von Elke Merten und Alfons Rösger, mit einem Vorwort von Johannes Straub, Zürich-München 1976, 505 A. 152 und Sayas Abengochea (1985) 596 f.

[1904] Zu diesen Nachrichten s. Julio Caro Baroja, Los pueblos del norte de la Península Ibérica, Madrid 1943, 106, Blázquez (1958a) = Blázquez (1977) 457, Blázquez (1962) 34 f., Blázquez (1975) 24, Sayas Abengochea (1985) 599 + AA. 31 f. – Zu divinatorischen Praktiken im Norden Hispaniens vgl. auch die Ausführungen zu Suet. Galba 8,2 [**58 T 6**].

Diese kurze Nachricht aus der Vita des Alexander Severus stammt aus einem Abschnitt (60,3–8), in dem fünf verschiedene Vorzeichen aufgelistet werden, die den Tod des Kaisers angekündigt haben sollen. Hiermit steht die Historia Augusta ganz in der Tradition der Kaiserbiographien des Suetonius, der solchen *omina mortis* gleichfalls eine eigene Rubrik gewidmet hat.[1905] Im vorangehenden Kapitel der Historia Augusta ist davon die Rede, daß Alexander Severus an den Rhein zu einer Strafexpedition gegen die Germanen, die zuvor plündernd in Gallien eingefallen waren, aufgebrochen ist (Alex. Sev. 59,1 f.). Der Kaiser konnte dieses Vorhaben jedoch nicht mehr in die Tat umsetzen, da er im Februar/März 235 n. Chr. von seinen eigenen Soldaten, vermutlich in der Nähe des heutigen Mainz, erschlagen wurde.[1906] Als er sich auf dem Vormarsch gegen die Germanen befand, soll er vor genau diesem Ende gewarnt worden sein, und zwar angeblich von einer *mulier dryas*. Diese Erwähnung einer ‚Druidin' beschäftigt die einschlägige Forschung schon seit langem. Freilich gibt es keinen Konsens darüber, wie diese Nachricht zu beurteilen ist. Persönlich vertrete ich die Auffassung, daß es sich um eine Erfindung der Historia Augusta handelt, die nicht den geringsten Wert für die gallische Religion besitzt. Um diese vielleicht extrem anmutende Position zu begründen, muß ich etwas weiter ausholen. Entscheidend ist zunächst der Umstand, daß bei keinem zweiten antiken Autor Druidinnen *expressis verbis* belegt sind. Bezeichnenderweise begegnen solche *dryades* nur noch an zwei weiteren Stellen in der Historia Augusta. Die eine findet sich in der Vita des Kaisers Aurelianus (HA Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**]), von dem es heißt, er habe einmal gallische Druidinnen (*Gallicanas ... dryadas*) konsultiert, um in Erfahrung zu bringen, ob die kaiserliche Macht in seiner Familie bleiben werde. Jene hätten ihm die für ihn wenig erfreuliche Antwort erteilt, daß es in Zukunft keinen glänzenderen Namen geben werde als denjenigen der Nachkommen des Claudius Gothicus, womit speziell Constantius I. und dessen Sohn Constantinus gemeint sind. Die andere Stelle stammt aus der Biographie der Kaiser Carus, Numerianus und Carinus (HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]), betrifft aber den späteren Kaiser Diocletianus. Diesem wurde, so die Anekdote, während eines Aufenthaltes bei den Tungrern in der *Gallia Belgica* von einer Druidin (*dryas*), die in einer Schenke arbeitete, die Kaiserwürde prophezeit. Da die mit diesen beiden Parallelnachrichten verbundenen Probleme in den dortigen Kommentaren noch ausführlichst behandelt werden, sei hier nur eines vorweggenommen: Sie sind keineswegs geeignet, das prinzipielle Mißtrauen an der Zuverlässigkeit des vorliegenden Zeugnisses zu entkräften. Im Gegenteil, bei genauerer Betrachtung erweisen sich diese beiden Anekdoten mitsamt ihren ‚Druidinnen' gleichermaßen als Phantasieprodukt des Verfassers der Historia Augusta.[1907] Die Tatsache, daß nur dieser éine (für uns anonyme) Autor von weiblichen Druiden berichtet, wird von Teilen der keltologischen Forschung verunklärt, indem noch immer von der heute längst überholten Ansicht ausgegangen wird, die Historia Augusta wäre das Werk von sechs verschiedenen Verfassern.[1908] Auf diese Weise entsteht der irrige Eindruck, es gäbe zwei Gewährsmänner für Druidinnen, nämlich „Aelius Lampridius" (HA Alex. Sev.) und „Flavius Vopiscus" (HA Aurel. und Car.).[1909]

Die vorliegende Stelle ist unschwer als Erfindung zu entlarven. Auffällig ist zunächst die Art der Weissagung. Bei der Warnung vor den eigenen Soldaten handelt es sich ganz offensichtlich um ein *vaticinium ex eventu*. Der erste Teil der Prophezeiung (*nec victoriam speres*) greift hingegen das im Kapitel zuvor genannte Motiv des erhofften Sieges wieder auf (HA Alex. Sev. 59,1: *et sperantibus cunctis ... ad Germanicum bellum profectus est*).[1910] Noch

[1905] S. dazu ausführlich Bohumila Mouchová, Omina mortis in der Historia Augusta, in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968/69 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 7), Bonn 1970, 111–149.

[1906] Zum Todesort und -zeitpunkt vgl. den Kommentar von Alfons Rösger, in: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Bd. 1: Von Hadrianus bis Alexander Severus, eingeleitet und übersetzt von Ernst Hohl, bearbeitet und erläutert von Elke Merten und Alfons Rösger, mit einem Vorwort von Johannes Straub, Zürich-München 1976, 528 f. AA. 341 und 344, Cécile Bertrand-Dagenbach, Alexandre Sévère et l'*Histoire Auguste* (= Collection Latomus 208), Brüssel 1990, 17 und Dietmar Kienast, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, ²Darmstadt 1996, 177.

[1907] Vgl. dazu meine bereits publizierten Aufsätze Hofeneder [2008a] 63–87 = Hofeneder [2009] 81–94.

[1908] S. dazu oben die Einführung zur Historia Augusta [**112**].

[1909] Ich zitiere *exempli gratia* die Bemerkungen von Ellis (1996) 106: „Aelius Lampridius, einer der Verfasser der *Historia Augusta*, die etwa im vierten nachchristlichen Jahrhundert entstand, berichtet von einer *Dryades* [sic!], die die Niederlage des Alexander Severus vorhersagte, bevor dieser 235 n. Chr. zu seinem Kriegszug aufbrach. [...] Flavius Vopiscus, ein weiterer Mitverfasser der *Historia Augusta*, berichtet, daß Gaius Aurelius Diokletian ...". – Von mehreren Autoren sprechen auch de Vries (1961) 219, Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 41, 426, Rankin (1996) 292, Chadwick (1997) 80–82, Guyonvarc'h (1997) 414 f., González Marrero (1998) 187, Green (1998) 97, Brunaux [2006] 346, Fombuena Filpo [2006] 190 + A. 13.

[1910] Vgl. dazu Mouchová, a.a.O. 143.

verräterischer ist aber der Umstand, daß das *omen* deutlich an dasjenige gemahnt, das Drusus auf seinem letzten Germanenkrieg gegeben wurde. Suetonius überliefert von Drusus, daß er den Germanen zahlreiche Niederlagen beibrachte und diese tief in die Wildnis zurückdrängte, von deren Verfolgung aber nicht eher abließ, als ihm eine Barbarenfrau von übermenschlicher Größe erschien, die ihm in lateinischer Sprache verbot, weiter vorzurücken.[1911] Hiervon berichtet ausführlicher auch Cassius Dio, bei dem die hünenhafte Frauengestalt Drusus nicht nur die Umkehr befiehlt, sondern auch dessen bevorstehenden Tod ankündigt.[1912] Wie Karl Hönn als erster erkannt hat, dürfte der Autor der Historia Augusta diese Prophezeiung für Drusus in der Vita des Alexander Severus kopiert haben.[1913] Diese vortreffliche Vermutung hat auch Bohumila Mouchová übernommen und weiter zu erhärten versucht.[1914] Sie verweist dafür auf eine Stelle in der Biographie des Maximinus Thrax und seines Sohnes, wo in der Rubrik der Todesvorzeichen auch die Erscheinung einer Frau genannt wird, „die die Züge eines *fanaticus* hat und die sich ähnlich benimmt, wie die Dryas in der Alexander Severusvita."[1915] Für Mouchová steht es außer Zweifel, „daß sowohl in der Maximinenvita als auch in der Alexander Severusvita das angeführte *omen* nichts anderes als eine Umgestaltung des bekannten Vorzeichens ist, das Drusus den Tod ankündigte. Der Verfasser dieser Viten hat jedoch den Typ des *omen* jedesmal umgeformt ..."[1916]. Dieser Position kann ich mich nur vorbehaltlos anschließen. Für bemerkenswert erachte ich in diesem Zusammenhang auch, daß eigens betont wird, die *mulier dryas* hätte ihre Prophezeiung in gallischer Sprache verkündet (*exclamavit Gallico sermone*). Auf der einen Seite sollte dieses Detail wohl die Glaubwürdigkeit der Anekdote steigern. Eine authentische gallische Druidin mußte natürlich in ihrer Muttersprache orakeln.[1917] Andererseits wirkt das *Gallico sermone* wie eine bewußte Modifikation der *sermone Latino* vorgetragenen Weissagung der Barbarenfrau bei Suetonius. Anspielungen dieser Art entsprechen ganz dem Geschmack des Verfassers der Historia Augusta.

Wie eingangs bemerkt wurde, sind die drei ‚Druidinnen'-Nachrichten aus der Historia Augusta in der keltologischen Fachliteratur recht unterschiedlich ausgewertet worden. Der kritischen Auseinandersetzung mit diesen divergierenden Meinungen ist im Kommentar zu der über Diocletianus berichteten Anekdote (HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]) ein eigener Abschnitt gewidmet.

[1911] Suet. Claud. 1,2: *hostem etiam frequenter caesum ac penitus in intimas solitudines actum non prius destitit insequi, quam species barbarae mulieris humana amplior victorem tendere ultra sermone Latino prohibuisset*. Eine ausführliche Behandlung dieser Überlieferung bietet Andrik Abramenko, Drusus' Umkehr an der Elbe und die angebliche Opposition gegen seine germanischen Feldzüge. Zum literarischen Vorbild für Cass. Dio 55,1,1–4 und Suet. Claud. 1,2, Athenaeum 82 (1994) 371–383.

[1912] Cass. Dio 55, 1,3: γυνὴ γάρ τις μείζων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ἀπαντήσασα αὐτῷ ἔφη ‚ποῖ δῆτα ἐπείγῃ, Δροῦσε ἀκόρεστε; οὐ πάντα σοι ταῦτα ἰδεῖν πέπρωται. ἀλλ᾽ ἄπιθι· καὶ γάρ σοι καὶ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου τελευτὴ ἤδη πάρεστι.'

[1913] Karl Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander im Corpus der Scriptores Historiae Augustae, Leipzig-Berlin 1911, 119 A. 238.

[1914] Mouchová, a.a.O. 143 + A. 104.

[1915] Mouchová, a.a.O. 144 zu HA Maxim. 31,1: *venienti contra Maximum et Balbinum Maximino cum filio mulier quaedam passis crinibus occurrit lugubri habitu et exclamavit*: ‚*Maximini*, *Maximini*, *Maximini*', *neque quicquam amplius dixit et mortua est*; *videbatur enim dicere voluisse*: ‚*succurrite*'.

[1916] Mouchová, a.a.O. 145. Vgl. auch die offensichtlich zustimmende Anmerkung von Rösger, a.a.O. 529 A. 350.

[1917] Für verfehlt erachte ich die Vermutung von Theodore Haarhoff, Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the last Century of the Western Empire, Oxford 1920, 16: „... the reference may have been inserted merely to adorn a tale, and *Gallicus sermo* may stand for Gallic Latin." – Bereits Sofer (1941) 112 hat mit Recht betont, daß *Gallicus sermo* hier nur die Bedeutung von echtem Gallisch haben kann. – Unentschieden bleibt Blom [2007] 185 f., 206. – Als Beleg für das Fortleben des Gallischen wertet die Stelle Tommasi Moreschini [2008] 334 A. 18. – Entwaffnend naiv sind die Bemerkungen von Green (1998) 97: „Ein weiterer Autor der *Historia Augusta* war Aelius Lampridius, der von der Prophezeiung einer Druidin berichtet, welche die Zukunft von Kaiser Alexander Severus (3. Jahrhundert) betraf. »Als er sich auf dem Vormarsch befand, rief ein Druidenweib in keltischer Sprache: >Zieh hin, hoffe nicht auf Sieg und trau deinen Soldaten nicht!<« Der Kaiser wurde tatsächlich von seinen Truppen ermordet – vielleicht verstand er kein Keltisch."

112 T 6 Historia Augusta *Maxim*. 22,1–3

³II p. 19,23 – 20,3 Hohl – Samberger – Seyfahrt = Zwicker 97:

cum igitur frust⟨*r*⟩a obsideret Aquileiam, Maximinus legatos in eandem urbem misit. quibus populus paene consenserat, {ni} Menofil[i]us cum collega restitisset, dicens etiam deum Belenum per haruspices ⟨*res*⟩pondisse Maximinum esse vincendum. (2) unde etiam postea Maximi⟨*ni*⟩ani milites iactasse dicuntur Apollinem contra se pugnasse [debere], nec illam Maxim*i*[m] aut senatus sed deorum fuisse victoriam. (3) quod quidam idcirco ab his fictum esse dicunt, quod erubescebant armati[s] sic paene ab inermibus victi.

Als daher Maximinus erfolglos Aquileia belagerte, schickte er Gesandte in die Stadt. Fast hätte sich das Volk mit ihnen geeinigt, wenn sich nicht Menophilus mit seinem Kollegen widersetzt hätte, indem er behauptete, daß auch der Gott Belenus durch die Opferschauer verheißen habe, daß Maximinus besiegt werden wird. (2) Daher sollen auch später die Soldaten des Maximinus damit geprahlt haben, Apollo habe gegen sie gekämpft, und es habe sich nicht um einen Sieg des Maximus[1918] oder des Senats, sondern um einen Sieg der Götter gehandelt. (3) Das, sagen freilich einige, sei von diesen deswegen erfunden worden, weil sie sich schämten, als Bewaffnete von beinahe Unbewaffneten so besiegt worden zu sein.

An dieser Stelle aus der *vita Maximinorum* wird die erfolglose Belagerung von Aquileia durch den Kaiser Maximinus Thrax im Frühjahr 238 n. Chr. beschrieben. Der Verfasser der Historia Augusta dürfte hierfür auf die ausführlichere parallele Darstellung bei Herodianos (8, 3,8 [**89 T 2**]) zurückgegriffen haben, dessen Verwendung auch an anderen Stellen der Kaiserbiographie unbestritten ist. Nach allgemeiner Ansicht gilt Herodianos für die Ereignisse des Jahres 238 als die einzige verwendete Quelle.[1919] Dennoch widersprechen sich die beiden Versionen in Details. Und zwar nicht nur, weil in der Historia Augusta die Ereignisse etwas knapper geschildert werden. Nachdem die Belagerung erfolglos blieb, sandte Maximinus Unterhändler, um die Stadt zu einer Übergabe zu überreden. Das Volk soll schon geschwankt haben, wenn sich nicht Menophilus mit seinem Kollegen widersetzt hätte. Mit diesen sind die *viri consulares* Tullius Menophilus und Rutilius Pudens Crispinus gemeint, die vom Senat beauftragt worden waren, Aquileia gegen den heranrückenden Maximinus zu verteidigen.[1920] Daß es jedoch Menophilus gewesen sein soll, der auf die Prophezeiungen des Gottes hinwies, davon weiß Herodianos nichts zu berichten. Vielmehr ist bei ihm Crispinus die Seele des Widerstandes. Dies wurde verschiedentlich gedeutet: Hermann Peter glaubte, der Verfasser der Historia Augusta könnte die beiden Männer verwechselt haben. Für Karl Friedrich Wilhelm Lehmann ist die Historia Augusta in diesem Punkt einfach glaubwürdiger.[1921] Ersteres halte ich für unwahrscheinlich, zweiteres für unbeweisbar. Böhme schließlich vertrat die Ansicht, daß Herodianos für Maxim. 22,1 nicht direkt benutzt wurde, wofür auch die abweichende Form des GN (*Belenum* – Βέλεν) sprechen würde.[1922] Aber auch diese Schlußfolge-

[1918] Damit ist M. Clodius Pupienus Maximus gemeint, der Ende Jänner/Anfang Februar 238 n. Chr. gemeinsam mit D. Caelius Calvinus Balbinus vom Senat zum Augustus ernannt wurde.

[1919] S. dazu Frank Kolb, Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 9), Bonn 1972, Frank Kolb, Herodian in der Historia Augusta, in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1972/74 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 12), Bonn 1976, 143–152, Friedhelm L. Müller, Herodian. Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel, Stuttgart 1996, 23 und v. a. Adolf Lippold, Kommentar zur Vita Maximini Duo der Historia Augusta (= Antiquitas 4, 3,1), Bonn 1991, 59–78.

[1920] Herod. 8, 2,5, HA Maxim. 21,6 nennen sie beide. Zu ihnen s. die Ausführungen von Charles Richard Whittaker, Herodian (Loeb), London 1970, II 261 AA. 2 f., Lippold, a.a.O. 550–552 und besonders Karlheinz Dietz, Senatus contra principem. Untersuchungen zur senatorischen Opposition gegen Kaiser Maximinus Thrax (= Vestigia 29), München 1980, 210–226 (Crispinus); 233–245 (Menophilus) mit weiterer Literatur.

[1921] So Hermann Peter, Die Scriptores Historiae Augustae. Sechs literaturgeschichtliche Untersuchungen, Leipzig 1892, 71 (nicht 11, wie Lippold, a.a.O. 553 anführt), Karl Friedrich Wilhelm Lehmann, Kaiser Gordian III. (238–244), Diss. Jena 1911, 42.

[1922] Lippold, a.a.O. 553 zitiert für die zuletzt genannte Ansicht nur einen gewissen „Böhme (43)“, ohne dieses bibliographische Kurzzitat an irgendeiner Stelle seines Kommentars aufzulösen, weswegen ich dem leider nicht nachgehen konnte. Lippold läßt die Entscheidung anscheinend offen. Daß Herodian hier nicht direkt benutzt wurde, hält er für eine Möglichkeit, versieht sie aber mit einem Fragezeichen.

rung scheint mir nicht unbedingt zwingend, denn der Kaiserbiograph könnte seine Vorlage Herodianos auch bewußt verändert haben. Bei beiden Autoren wird die Gleichung des *Belenus* mit *Apollo* vorgenommen und bei beiden wird auch das wundersame Wirken des Gottes erwähnt, allerdings mit unterschiedlicher Gewichtung. Während bei Herodianos das Scheitern von Maximinus' Gesandtschaft vor allem der Eloquenz des Crispinus zugeschrieben wird und das siegverheißende Omen des *Belenus* nur noch hinzutritt, ist in der Historia Augusta das Orakel des Gottes das entscheidende Moment.[1923] Daß *Belenus* durch Opferschauer (*per haruspices*) den Sieg über Maximinus verheißen haben soll, davon weiß Herodianos ebenfalls nichts zu berichten. Hier liegt offensichtlich ein fälschender Zusatz oder ein Mißverständnis des Kaiserbiographen vor, denn was haben die italischen *haruspices* im Kult des keltischen *Belenus* zu suchen?[1924] Für unzulässig halte ich auch das Vorgehen von Jean-Jacques Hatt, der die *haruspices* des *Belenus* kurzerhand zu Druiden macht.[1925]

Mit *quidam ... dicunt* in 22,3 dürfte Herodianos gemeint sein[1926], der es offen läßt, ob der Gott tatsächlich in Erscheinung getreten ist oder ob dies nur eine Schutzbehauptung der Soldaten des Maximinus gewesen ist, um ihr Versagen weniger peinlich erscheinen zu lassen. Für den Verfasser der Historia Augusta dürfte demgegenüber die Überlieferung, daß die Verteidiger tatsächlich mit göttlicher Hilfe siegten, die glaubwürdigere gewesen sein, wie auch aus der Nennung des *Apollo venerabilis* in den Dankesworten des Senats hervorgeht (Maxim. 26,2; anläßlich des Sieges über Maximinus).[1927] Wie auch immer, die Nennung des Gottes im Zusammenhang mit Aquileia hat jedoch einen realen Hintergrund, worauf ich bereits im Kommentar zu Herodianosstelle hingewiesen habe. Für *Belenus* vergleiche weiters die Ausführungen zu Tertullianus (ad nat. 2, 8,5 [**80 T 2**]).

112 T 7 Historia Augusta *Claud.* 17,5; 6

³II p. 147,5; 148,13–14 Hohl – Samberger – Seyfahrt (= Gallieni epistula in Trebellii Pollionis M. Aurelio Claudio) = Zwicker 98:

misi autem ad eum [… (6) …] paenulam Illyricianam unam, bardocucullum unum ...

Ich schickte ihm aber [… (6) …] eine illyrische paenula (Umhang), einen bardocucullus ...

In diesem vom Verfasser der Historia Augusta fingierten Brief des Kaisers Gallienus an den späteren Kaiser Claudius Gothicus ist unter anderem davon die Rede, daß jener diesem einen *bardocucullus* schickte. Damit besitzen wir neben den zwei Belegen bei Martial (1, 53,4 f. [**52 T 2**], s. dort ausführlicher; 14, 128 [**52 T 7**]) ein weiteres sicheres literarisches Testimonium für dieses in der Forschung in seiner Bedeutung umstrittene Kleidungsstück. In der Vita des Pertinax werden unter den zur Versteigerung stehenden Prachtgewändern des ermordeten Commodus auch *cuculli Bardaici* genannt, die von Teilen der Forschung als mit dem *bardocucullus* identisch angesehen werden (s. dazu ausführlicher Pert. 8,2 f. [**112 T 1**], vgl. die Scholia ad Iuv. 16,13 [**60 T 12**] und [**60 T 13**]).

[1923] Lippold, a.a.O. 553 f.

[1924] Herod. 8, 3,7 spricht zwar von den zahlreichen Experten der Opfer- und Leberschau, die sich in der Stadt aufhielten (πολλῶν ἔνδον ὄντων περὶ θυτικήν τε καὶ ἡπατοσκοπίαν ἐμπείρων), und davon, welche Bedeutung die Italiker dieser Art der Divination beimessen. Davon trennt er aber deutlich die Orakel des Gottes *Belenus* (Herod. 8, 3,8 [**89 T 2**]: καὶ χρησμοὶ δέ τινες ⟨δι⟩εδίδοντο), in deren Zusammenhang von keinen *haruspices* oder sonstigen Deutern die Rede ist. Ich kann daher der Ansicht von Lippold, a.a.O. 554 nicht zustimmen, daß die HA hier „verkürzend aber nicht sinnentstellend gegenüber Herodian [ist], der seine Leser darüber belehrt, daß die Italiker der Deutung von Zeichen – im konkreten Fall der Deutung von Orakeln des lokalen, mit Apollo gleichgesetzten Gottes Belenus – durch *haruspices* [...] bes. vertrauten."

[1925] Hatt (1970a) 311; s. dazu auch die Kritik von Letta (1984) 1018 + A. 81.

[1926] Lippold, a.a.O. 555 f.

[1927] So Lippold, a.a.O. 556.

112 T 8 [F ?] Historia Augusta *Aurel*. 44,3–5

³II p. 182,26 – 183,6 Hohl – Samberger – Seyfahrt; Zwicker 98:

mirabile fortasse videtur quod conpertum Diocletiano Asclepiodotus Celsino consiliario suo dixisse perhibetur, sed de hoc posteri iudicabunt. (4) dicebat enim quodam tempore Aurelianu*m* Gallicanas cons*u*luisse dryadas sciscitantem, utrum apud eius posteros imperium permaneret, cum illas respondisse dixit nullius clarius in re[s] p. nomen quam Claudii posterorum futurum. (5) et est quidem iam Constantius imperator, eiusdem vir sanguinis, cuius puto posteros ad eam gloriam, quae a dryadibus pronuntiata sit, pervenire. quod idcirco ego in Aureliani vita constitui, quia haec ipsi consulenti Aureliano <*re*>sponsa sunt.

Sonderbar mag vielleicht erscheinen, was Asclepiodotus von Diocletianus erfahren und seinem Ratgeber Celsinus weitererzählt haben soll; aber hierüber wird die Nachwelt urteilen. (4) Er pflegte nämlich zu berichten, Aurelianus habe zu einer bestimmten Zeit gallische Druidinnen konsultiert, um zu erfahren, ob die kaiserliche Macht bei seinen Nachkommen verbleiben werde. Jene hätten, so sagte er, geantwortet, daß es künftig im Staat keinen glänzenderen Namen geben werde als denjenigen der Nachkommen des Claudius. (5) Und tatsächlich ist jetzt Constantius Kaiser, ein Mann desselben Bluts, dessen Nachkommen, wie ich glaube, zu dem von den Druidinnen prophezeiten Ruhm gelangen werden. Ich habe dies deshalb in der Biographie des Aurelianus gebracht, weil es sich um einen Orakelspruch handelt, der Aurelianus selbst auf seine Anfrage erteilt wurde.

Diese Nachricht stammt aus der Vita des Kaisers Aurelianus, die sich als Werk des „Flavius Vopiscus" ausgibt. Sie ist eine der insgesamt drei Stellen in der Historia Augusta, in denen von ‚Druidinnen' die Rede ist.[1928] Die erste Erwähnung einer *mulier dryas* findet sich in der Biographie des Severus Alexander, dem sie den nahenden Tod vorhergesagt haben soll (HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**]). Eine weitere *dryas* begegnet dann noch in der Vita des Carus, Numerianus und Carinus (HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]). Dort wird eine Anekdote von Diocletianus berichtet, dem als junger Mann angeblich von einer ‚Druidin' im Gebiet der Tungrer die Kaiserwürde prophezeit wurde. Wie ich bereits oben dargelegt habe (HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**]), dürfte es sich m. E. bei all diesen ‚Druidinnen' um Erfindungen des Verfassers der Historia Augusta handeln. Für diese Ansicht sprechen einige Beobachtungen, die man bei einer genaueren Analyse der drei Stellen des spätantiken Kaiserbiographen machen kann. Auch der vorliegende Text bietet Details, die in hohem Grad verdächtig sind.

Bereits der erste Satz enthält die für „Vopiscus" charakteristischen Ingredienzen einer Fälschung: Als Quelle für seine Anekdote muß eine ganze Kette von mündlichen Gewährsmännern, die aller Wahrscheinlichkeit nach fiktiv sind, herhalten.[1929] Es steht in der althistorischen Forschung schon seit längerem außer Zweifel, daß der hier genannte Asclepiodotus zu den von der Historia Augusta so zahlreich erfundenen Informanten zählt.[1930] Der Name ist freilich mit Bedacht gewählt worden, um der Aussage mehr Gewicht zu verleihen, denn es gab einen Iulius Asclepiodotus, der im Jahr 292 n. Chr. Konsul und unter Diocletianus Praetorianerpraefekt war.[1931] In das Reich der Phantasie gehört auch dessen *consiliarius* Celsinus, dem Asclepiodotus die

[1928] Vgl. dazu meine bereits publizierten Aufsätze Hofeneder [2008a] 63–87 = Hofeneder [2009] 81–94.

[1929] Dies hat bereits Theodor Mommsen, Die Scriptores Historiae Augustae, Hermes 25 (1890) 228–292, spez. 258 f. A. 4 trefflich bemerkt: „Diese Ketten von Gewährsmännern würden höchst befremdlich sein, wenn sie von zuverlässiger Hand kämen; aber diese Angaben sind gleichwerthig den Urkunden des Vopiscus und für gefälschte mündliche Tradition recht wohl geeignet."

[1930] So mit Nachdruck Ronald Syme, Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta, Oxford 1971, 213 f., Timothy D. Barnes, Some Persons in the *Historia Augusta*, Phoenix 26 (1972) 140–182, spez. 148, Ronald Syme, Bogus Authors, in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1972/74 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 12), Bonn 1976, 311–321, spez. 313 und François Paschoud, Histoire Auguste, tome V.1: Vies d'Aurélien, Tacite (Les Belles Lettres), Paris 1996, 205.

[1931] S. dazu die Belege bei Otto Seeck, Asklepiodotos (Nr. 5), RE II.2 (1896) 1637, PLRE I 115 f. und Nicole Ziegler, in: Ernst Hohl, Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Bd. 2: Von Maximinus Thrax bis Carinus, eingeleitet und übersetzt von Ernst Hohl, bearbeitet und erläutert von Elke Merten, Alfons Rösger und Nicole Ziegler, mit einem Vorwort von Johannes Straub, Zürich-München 1985, 405 A. 261.

Begebenheit weitererzählt haben soll.[1932] Besonders pointiert formuliert hat dies einer der besten Kenner der Historia Augusta, nämlich Sir Ronald SYME: „Neither *Celsinus* nor the anecdote is in any danger of being authentic."[1933]

So suspekt wie die Gewährsmänner ist auch der Inhalt des Berichteten. Demzufolge soll Aurelianus zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt (*quodam tempore*) gallische Druidinnen (*Gallicanas ... dryadas*[1934]) befragt haben, ob die kaiserliche Macht bei seinen Nachkommen bleiben werde. Zur Antwort hätte er erhalten, „daß es künftig im Staat keinen glänzenderen Namen geben werde als denjenigen der Nachkommen des Claudius." Mit Claudius ist der divinisierte Kaiser Claudius II. Gothicus gemeint, der von Herbst 268 bis September 270 regierte. Als dessen Blutsverwandter wird Constantius I. (1. März 293 – 25. Juli 306) bezeichnet, von dem es ausdrücklich heißt, er wäre zum gegenwärtigen Zeitpunkt Kaiser (*iam Constantius imperator*). Daraus könnte man den Schluß ziehen, die Passage wäre vor dem 25. Juli 306, dem Todestag des Constantius, geschrieben. Dieser von „Vopiscus" insinuierten Datierung ist jedoch kein Glauben zu schenken. Bereits Hermann DESSAU hat klar erkannt, daß die Stelle unmöglich zu Lebzeiten des Constantius I. verfaßt worden sein kann, da die Legende von der blutsdynastischen Verbindung zu Claudius Gothicus damals noch gar nicht aufgekommen war.[1935] Es wird in der althistorischen Forschung heute fast einhellig die Meinung vertreten, daß diese genealogische Verknüpfung erst 310 n. Chr. von Constantius' Sohn Constantinus ventiliert wurde.[1936] Aus diesem Jahr stammt jedenfalls der Panegyricus auf Constantinus, bei dem sich der erste sicher datierbare Beleg für diese Verwandtschaftskonstruktion findet. Der Autor, ein anonymer Redner aus Autun[1937], gibt deutlich zu erkennen, daß von dieser Abstammung zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur der engste Kreis um Constantinus Bescheid wußte[1938], was eine relativ kurze Umlaufzeit impliziert. Für die Entstehung dieser Legende im Jahr 310 spricht aber auch eine andere Überlegung: Constantinus bedurfte erst nach dem Tod seines Schwiegervaters Maximianus, der sich im Frühsommer 310 gegen Constantinus empört hatte und kurz darauf ermordet wurde (oder erzwungenen Selbstmord beging), einer neuen göttlichen Herrschaftslegitimation. Der Verbindung mit dem *Herculius* Maximianus beraubt, betonte er jetzt die Abstammung von seinem leiblichen Vater, dem Divus Constantius, und schuf sich überdies mit dem Divus Claudius Gothicus einen neuen, völlig fiktiven Ahnherrn. Eine der jüngsten Monographien über Constantinus faßt dies mit den folgenden Worten zusammen: „Er war fortan der Sprössling zweier Kaiser, war bereits als Kaiser geboren, ein dritter Kaiser in seinem Geschlecht. Darüber hinaus waren beide Vorfahren divinisiert, zu Göttern erhoben, so dass er, der Sohn und Enkel von Göttern, selbst göttlich war."[1939]

Vor diesem Hintergrund sind die Angaben der Historia Augusta einwandfrei als Schwindel zu entlarven. Die den gallischen ‚Druidinnen' in den Mund gelegte Weissagung ist eine Schöpfung der constantinischen Propaganda und kann daher unmöglich zur Zeit des Kaisers Aurelianus erfolgt sein. Dessen ungeachtet wird die Stelle von Teilen

1932 S. dazu PLRE I 191 (wo jedoch Celsinus irrtümlicherweise als *consiliarius* des Diocletianus bezeichnet wird), SYME, Emperors a.a.O. 213 f., SYME, Bogus Authors a.a.O. 313, PASCHOUD, a.a.O. 205 f.

1933 SYME, Bogus Authors a.a.O. 313.

1934 Ludwig PAUL, Das Druidentum, Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie 38 (1892) 769–797, spez. 796 f. hat diese *Gallicanas dryadas* mit den bei Pomp. Mela 3, 48 [**41 T 3**] für die Insel *Sena* belegten prophetischen Jungfrauen namens *Gallizenae* identifizieren wollen, „wenn nicht geradezu *Gallizenas* statt *Gallicanas* zu schreiben ist." – Diese Emendation (ich finde sie etwa bei ZWICKER 98 adn. und CHADWICK (1997) 81 A. 1 erwähnt) ist m. E. entschieden abzulehnen.

1935 Hermann DESSAU, Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptores Historiae Augustae, Hermes 24 (1889) 337–392, spez. 340–344.

1936 An Vertretern der *communis opinio* nenne ich nur Paul DAMERAU, Kaiser Claudius II. Goticus (268–270 n. Chr.) (= Klio, Beiheft XXXIII), Leizpig 1934, 81–84, Klaus-Peter JOHNE, Kaiserbiographie und Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung und sozialen Herkunft der Historia Augusta (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 15), Berlin 1976, 16 f., Ronald SYME, Historia Augusta Papers, Oxford 1983, 63–79, PASCHOUD, a.a.O. 206 f. – Dagegen hält es Adolf LIPPOLD, Die *Historia Augusta*. Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins, hg. von Gerhard H. WALDHERR, Stuttgart 1998, 183–197 für möglich, daß die Legende schon um 305 n. Chr. in Umlauf gewesen ist, eine Idee, die sich wohl kaum durchsetzen wird.

1937 Für eine ausführlichere Behandlung s. die einleitenden Bemerkungen im Kommentar zu Paneg. Lat. 6 (7) 21,3 – 22,4 [**92 T 3**].

1938 Paneg. Lat. 6 (7), 2,1 f.: *a primo igitur incipiam originis tuae numine, quod plerique adhuc fortasse nesciunt, sed qui te amant plurimum sciunt.* (2) *ab illo enim divo Claudio manat in te avita cognatio*, ...; s. dazu die gründliche Diskussion bei Brigitte MÜLLER-RETTIG, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar (= Palingenesia 31), Leipzig 1990, 51–60.

1939 Elisabeth HERRMANN-OTTO, Konstantin der Große (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred CLAUSS), Darmstadt 2007, 33.

der keltologischen Literatur gelegentlich immer noch als ernstzunehmendes Zeugnis herangezogen.[1940] Daß die Begleitumstände dieses Orakels jeglicher Wahrscheinlichkeit entbehren, wird dabei geflissentlich ignoriert. Zunächst ist es äußerst fraglich, ob es überhaupt Druidinnen gegeben hat. Diese erscheinen nämlich nur an den drei genannten Stellen in der Historia Augusta. Der zweifelhafte Wert dieser Quelle und das Fehlen jeglicher sonstiger Evidenz sollte einen von vornherein skeptisch stimmen. Aber selbst wenn solche weiblichen Druiden existiert haben sollten, wäre wohl kein römischer Kaiser je auf die Idee verfallen, sie zu konsultieren. Bekanntlich sind die Druiden bereits im 1. Jh. n. Chr. durch imperiale Erlässe verboten worden.[1941] Diese staatlichen Maßnahmen hatten freilich nicht zur Folge, daß die Druiden völlig von der Bildfläche verschwanden. Vereinzelt sind ihre Aktivitäten auch für spätere Zeit bezeugt.[1942] Trotz oder vielmehr gerade wegen dieser Nachrichten kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese einst mächtige gallische Priesterkaste an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden war. Die Druiden führten im römerzeitlichen Gallien der mittleren und hohen Kaiserzeit allenfalls ein klandestines Dasein. Ihre Position als allseits akzeptierte geistige Elite des Landes war unwiderruflich dahin. Die ‚Druidinnen' treten in der Historia Augusta nur in der Funktion von Wahrsagerinnen in Erscheinung; mit ihren männlichen Kollegen, den mächtigen Priestern aus einer längst vergangenen Zeit, haben sie bestenfalls nur noch den Namen gemein. Es erscheint mir gänzlich ausgeschlossen, daß Aurelianus Frauen von derartig zweifelhafter Reputation über die Zukunft seines eigenen Hauses befragt haben soll. Jene ‚Druidinnen' müssen außerdem lebensmüde gewesen sein, einen für den Kaiser so unerfreulichen Orakelspruch zu erteilen.[1943] Viel wahrscheinlicher ist jedoch, daß sie überhaupt nicht gelebt haben.[1944]

112 T 9 [F ?] Historia Augusta *Car.* 14,1 – 15,5

³II p. 243,1–26 Hohl – Samberger – Seyfahrt = Zwicker 98:

curiosum non puto neque satis vulgare fabellam de Diocletiano Augusto ponere hoc convenientem loco, quae ill*i* data est ad omen imperii. – avus meus mihi ret<*t*>ulit ab ipso Diocletiano compertum –. (2) ‚cum', inquit, ‚Diocletianus apud Tungros in Gallia in quadam caupona moraretur in minoribus adhuc locis militans et cum dryade quadam muliere [cu]rationem convictus sui cotidiani faceret atque illa diceret: ‚Diocletiane, nimium avarus, nimium parcus

Ich erachte es weder für pedantisch noch für übertrieben banal, eine in diesem Kontext passende Anekdote über Kaiser Diocletianus anzuführen, die von ihm als Vorzeichen seiner Herrschaft ausgelegt wurde. – Mein Großvater hat mir die Geschichte, die er persönlich von Diocletianus erfahren hatte, erzählt. – (2) „Als sich", so sagte er, „Diocletianus bei den Tungrern in Gallien in einem Wirtshaus aufhielt – damals hatte er noch eine niedrige Charge beim

[1940] Die drei ‚Druidinnen'-Nachrichten aus der Historia Augusta sind in der keltologischen Fachliteratur recht unterschiedlich ausgewertet worden. Der kritischen Auseinandersetzung mit diesen divergierenden Meinungen ist im Kommentar zu der über Diocletianus berichteten Anekdote (HA Car. 14,1 – 15,5 [**112 T 9**]) ein eigener Abschnitt gewidmet.

[1941] Zu den Druidenverfolgungen unter Tiberius und Claudius s. ausführlich die Kommentare zu Plin. nat. hist. 30, 12 f. [**48 T 20**] und Suet. Claud. 25,5 [**58 T 5**].

[1942] So bezeugt Tac. hist. 4, 54,2 [**56 T 9**] zum Jahr 69 n. Chr. die Prophezeiungen von Druiden in Gallien. Im ausgehenden 4. Jh. n. Chr. rühmt Ausonius den burdigalensischen Rhetorikprofessor Attius Patera als aus einem Druidengeschlecht bei den *Baiocasses* stammend (comm. prof. 4,7 [**107 T 1**]: *Baiocassi stirpe druidarum satus*). Zu beachten ist freilich, daß Ausonius selbst diese Aussagen ins stark Subjektive rückt, was mittels einer dreifachen Alliteration im folgenden Vers unterstrichen wird (comm. prof. 4,8 [**107 T 1**]: *si fama non fallit fidem*). Er behauptet also gar nicht, daß es sich um eine unbestrittene Tatsache handle, sondern beruft sich hier auf eine Familienüberlieferung, der man glauben mag oder nicht. Völlig verfehlt erscheinen mir in jedem Fall die Versuche, hierin einen Beweis für das Fortleben des Druidentums bis in die Zeit des Dichters zu sehen. Das gleiche gilt natürlich auch für Auson. comm. prof. 10,26–28 [**107 T 2**]: *set tamen, ut placitum,/ stirpe satus druidum/ gentis Aremoricae* ... (von Attius' Vater Phoebicius).

[1943] Gründlich mißverstanden hat die vorliegende Stelle Duval (1971) 542: „... il [sc. Aurélien] a consulté les druidesses en Gaule : elles ont prédit que l'Empire resterait dans sa famille, d'après Asclépiodote ...". Ähnlich auch noch jüngst Brunaux [2006] 346, demzufolge Aurelianus die Weissagung erhalten haben soll, „que sa famille gardera l'Empire."

[1944] Nur zustimmen kann ich dem Urteil von Paschoud, a.a.O. 206: „Or, si les dons divinatoires des druides sont par ailleurs bien attestés, les druidesses, en revanche, n'apparaissent, à ma connaissance, nulle part ailleurs que dans l'HA. Il s'agit donc de toute évidence d'une invention sans le moindre lien avec la réalité contemporaine d'une éventuelle survivance de l'ancienne religion gauloise, ...".

es‘, ioco non serio Diocletianus respondisse fertur: ‚tunc ero largus, cum fuero imperator.‘ (3) post quod verbum dryas dixisse fertur: ‚Diocletian[a]e, iocari noli, nam eris imperator, cum Aprum occideri*s*‘.‘ (15,1) semper in animo Diocletianus habuit imperii cupiditatem, idque Maximiano conscio atque avo meo, cui hoc dictum a dryad[a]e ipse ret<*t*>ulerat. denique, ut erat altus, ri*s*it et tacuit. (2) apros tamen in venatibus, ubi fuit facultas, manu sua semper occidit. (3) denique cum Aurelianus imperium accepisset, cum Probus, cum Tacitus, cum ipse Carus, Diocletianus dixit: ‚ego semper apros occido, sed alter utitur pulpamento.‘ (4) iam illud notum est atque vulgatum, quod, cum occidisset Aprum praefectu*m* praet., dixisse fertur: ‚tandem occidi Aprum fatalem.‘ (5) ipsum Diocletianum idem avus meus dixisse dicebat nullam aliam sibi causam occidendi manu sua fuisse, nisi ut impleret dryadis dictum et suum firmaret imperium.

Heer inne – und mit einer Druidin die Abrechnung über die Tageskosten machte, da sagte jene: ‚Diocletianus, du bist übertrieben geizig und allzu sparsam.‘ Im Scherz, nicht im Ernst, soll Diocletianus erwidert haben: ‚Ich werde freigebig sein, wenn ich Kaiser bin.‘ (3) Hierauf habe die Druidin entgegnet: ‚Scherze nicht, Diocletianus, denn du wirst Kaiser werden, wenn du einen Eber (*aper*) getötet hast‘.“ (15,1) Diocletianus war ständig vom Verlangen nach der Herrschaft beseelt, wovon Maximianus wußte und mein Großvater, dem er diesen Ausspruch der Druidin selbst erzählt hatte. Doch unergründlich wie er war, lachte und schwieg er. (2) Trotzdem erlegte er auf der Jagd, so oft sich die Möglichkeit bot, Eber stets eigenhändig. (3) Als dann Aurelianus die Herrschaft übernommen hatte, dann Probus, dann Tacitus und schließlich Carus selbst, sagte Diocletianus: „Ich töte fortwährend Eber, aber das Fleisch genießt ein anderer.“ (4) Hinlänglich bekannt und in aller Munde ist der Ausspruch, den er nach der Ermordung des Praetorianerpraefekten Aper gemacht haben soll: „Endlich habe ich den vom Schicksal bestimmten Eber getötet.“ (5) Mein Großvater pflegte ebenso zu erzählen, Diocletianus selbst habe gesagt, daß er ihn einzig und alleine deswegen eigenhändig getötet hätte, um die Prophezeiung der Druidin zu erfüllen und seine Herrschaft zu errichten.

Diese Anekdote[1945] stammt aus der Vita der Kaiser Carus, Numerianus und Carinus, und zwar aus dem Teil (HA Car. 11,1–15,7), der Numerianus gewidmet ist. Über diesen, den jüngeren Sohn des Carus, erfährt man hier nicht sonderlich viel. Im Zentrum des Interesses steht vielmehr Diocletianus. Numerianus, der sich auf dem Rückmarsch vom Perserfeldzug befand und aufgrund eines Augenleidens in einer Sänfte getragen wurde, soll auf Betreiben seines Schwiegervaters, des Praetorianerpraefekten Aper[1946], ermordet worden sein (November 284 n. Chr.). Angeblich habe Aper versucht, dessen Ableben vor den Soldaten längere Zeit geheimzuhalten. Schließlich hätte aber der Leichengeruch den wahren Sachverhalt offenbart, worauf man Aper ergriff und eine Heeresversammlung einberief. Bei dieser wurde Diocletianus, der damals das Amt eines Kommandanten über die *domestici*[1947] innegehabt haben soll, zum Kaiser erhoben. Als er gefragt wurde, wie Numerianus ermordet worden sei, soll er auf den neben ihm stehenden Praetorianerpraefekten Aper gedeutet und ihn mit den Worten „Dieser ist für Numerianus’ Ermordung verantwortlich“ mit dem gezückten Schwert eigenhändig durchbohrt haben.[1948] Flavius Vopiscus, der fiktive Verfasser dieser Vita, beruft sich für das Ereignis auf seinen Großvater, der als Augenzeuge dieser Heeresversammlung beigewohnt haben will.[1949] Der gleiche Gewährsmann wird dann im folgenden auch für die Anekdote mit der ‚Druidin‘ bemüht. Zu diesem verräterischen Motiv gleich später, vorweg noch ein Wort zu den einigermaßen geheimnisvollen

[1945] Vgl. dazu meine bereits publizierten Aufsätze Hofeneder [2008a] 63–87 = Hofeneder [2009] 81–94.

[1946] Zu ihm s. Otto Seeck, Aper (4.), RE I.2 (1894) 2697. Nach PLRE I 81 ist dieser Aper vielleicht mit L. Flavius Aper, dem inschriftlich belegten *praeses* der Provinz *Pannonia inferior*, identisch. Ohne jeglichen Wert dürfte dagegen die im Vaticanus Palatinus lat. 899 von zweiter Hand eingefügte Interlinearglosse *Arrii* über *Apri* (in HA Car. 12,1) sein, weswegen man Aper auch nicht das *nomen gentile* Arrius geben sollte. S. dazu François Paschoud, Histoire Auguste, tome V.2: Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin (Les Belles Lettres), Paris 2001, 370.

[1947] HA Car. 13,1: *domesticos tum regentem*; vgl. auch Aur. Vict. Caes. 39,1 und Zon. epit. hist. 12, 31 sowie die Bemerkungen bei Paschoud, tome V.2 a.a.O. 370–373.

[1948] HA Car. 13,2: *et quaereretur quemadmodum Numerianus esset occisus*, *educto gladio Aprum praefectum praetorii ostentans percussit*, *addens verbis suis*: *‚hic est auctor necis Numeriani*.‘

[1949] S. dazu HA Car. 13,3 mit dem Kommentar von Paschoud, tome V.2 a.a.O. 374 f.

Vorgängen rund um Diocletianus' Proklamation zum Kaiser.[1950] Es muß betont werden, daß aus den oftmals widersprüchlichen Angaben in den vorhandenen Quellen kein klares Bild von den Ereignissen zu gewinnen ist. Zudem ist die Überlieferung eindeutig parteiisch und zugunsten Diocletianus' geschönt. Als gesichert darf lediglich gelten, daß dieser Aper auf dem Gewissen hatte.[1951] Äußerst fraglich ist hingegen, ob der Praetorianerpraefekt tatsächlich an der Ermordung seines Schwiegersohnes Numerianus beteiligt war. Eine solche Tat hätte Aper nämlich gar nichts gebracht, vielmehr wäre er nur seiner Machtbasis beraubt worden. Völlig unglaubhaft ist es auch, wenn die Historia Augusta Diocletianus zum Rächer des ermordeten Numerianus stilisiert. Diese Rolle kann Diocletianus unmöglich für sich beansprucht haben, hat er doch nachweislich die *damnatio memoriae* über seinen Vorgänger verhängt.[1952] Harold W. BIRD hat vermutet, daß in Wahrheit Diocletianus für die Ermordung des Numerianus verantwortlich zeichnet und Aper lediglich als Sündenbock herhalten mußte.[1953] Dagegen möchte Frank KOLB dem Diocletianus nicht so weitreichende Mordpläne zuschreiben. In seinen Augen ist es wahrscheinlicher, daß Numerianus an einer Krankheit oder den Folgen einer Kriegsverwundung gestorben ist.[1954] Wie auch immer der junge Kaiser ums Leben gekommen sein mag, Diocletianus verstand es jedenfalls, diese Situation rücksichtslos auszunutzen. Mit der Ermordung Apers beseitigte er einen aufgrund seiner engen Verbindung zum Kaiserhaus gefährlichen Konkurrenten um die Herrschaft. Ein Akt von derartig offener Brutalität bedurfte natürlich der Rechtfertigung. Genau diesem Zweck diente die erbauliche Geschichte von der Weissagung der ‚Druidin'. Selbst die Historia Augusta gibt diese Intention deutlich zu erkennen, wenn sie Diocletianus sagen läßt (Car. 15,5), „daß er Aper einzig und alleine deswegen eigenhändig getötet hätte, um die Prophezeiung der Druidin zu erfüllen und seine Herrschaft zu errichten."

Entscheidend für unsere Fragestellung ist, daß es sich bei der vorliegenden Anekdote um eine reine Erfindung handelt.[1955] Nicht nur die oben skizzierten historischen Umstände, sondern noch zahlreiche weitere Details lassen keinen Zweifel an dieser Interpretation zu. Entlarvend ist, wie bereits angedeutet, der von „Flavius Vopiscus" als Gewährsmann genannte eigene Großvater. Schon vor mehr als hundert Jahren hat Elimar KLEBS erkannt, daß die Historia Augusta hier nur Suetonius nachäfft.[1956] Dieser hat sich in seinen Kaiserbiographien je einmal auf das mündliche Zeugnis seines Vaters und seines Großvaters bezogen, wobei in beiden Fällen die Erzählungen vollstes Vertrauen

[1950] Vgl. hierzu die divergierenden modernen Deutungen bei William SESTON, Dioclétian et la tétrarchie I: Guerres et reformes (284–300) (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 162), Paris 1946, 47–49, Wilhelm ENSSLIN, Valerius (142.) Diocletianus, RE VII A 2 (1948) 2419–2495, spez. 2423 f., Harold W. BIRD, Diocletian and the Deaths of Carus, Numerian and Carinus, Latomus 35 (1976) 123–132, Stephen WILLIAMS, Diocletian and the Roman Recovery, London 1985, 33–37, Frank KOLB, Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft? (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 27), Berlin-New York 1987, 10–15.

[1951] Dies bezeugen nebst der Historia Augusta auch Aur. Vict. Caes. 39,13, Eutrop. 9, 20,1, Hieron. chron. p. 225,9–12 HELM, Zon. epit. hist. 12, 31, die hierfür allesamt auf die sog. Enmannsche Kaisergeschichte zurückgehen dürften; vgl. dazu PASCHOUD, tome V.2 a.a.O. 373 f.

[1952] So richtig SESTON, a.a.O. 48 + A. 3, vgl. BIRD, a.a.O. 128 + A. 27.

[1953] BIRD, a.a.O. 129 f.

[1954] KOLB, a.a.O. 14.

[1955] Deutlich ausgesprochen hat diese Tatsache der um die Erforschung der Historia Augusta so verdiente PASCHOUD, V.2 a.a.O. 375: „Cette longue insertion est entièrement inventée."

[1956] Elimar KLEBS, Die Scriptores historiae Augustae, RhM 47 (1892) 1–52, spez. 23 f. – Dieser Meinung hat sich die spätere Spezialforschung vorbehaltlos angeschlossen und sie um weitere wertvolle Beobachtungen bereichert, so etwa Ernst HOHL, Über die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta (= SB der Ak. d. Wiss. Berlin, Klasse für Gesellschaftswissenschaften 1953, Nr. 2), Berlin 1953, 14 f., Peter WHITE, The Authorship of the *Historia Augusta*, JRS 57 (1967) 115–133, spez. 118, Ronald SYME, Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968, 101 f., Ronald SYME, The Historia Augusta. A call for clarity (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 8), Bonn 1971, 80 f., Ronald SYME, Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta, Oxford 1971, 256, Ernst HOHL, Einleitung, in: Ernst HOHL, Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, Bd. 1: Von Hadrianus bis Alexander Severus, eingeleitet und übersetzt von Ernst HOHL, bearbeitet und erläutert von Elke MERTEN und Alfons RÖSGER, mit einem Vorwort von Johannes STRAUB, Zürich-München 1976, 1–27, spez. 13 f., Klaus-Peter JOHNE, Kaiserbiographie und Senatsaristokratie. Untersuchungen zur Datierung und sozialen Herkunft der Historia Augusta (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 15), Berlin 1976, 67 f., Eric BIRLEY, „Tales of my Grandfather", in: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1975/1976 (= Antiquitas, Reihe 4: Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, Bd. 13), Bonn 1978, 91–97, François PASCHOUD, Histoire Auguste, tome V.1: Vies d'Aurélien, Tacite (Les Belles Lettres), Paris 1996, 202 f., PASCHOUD, tome V.2 a.a.O. 374, 376.

verdienen.[1957] Das Gegenteil gilt für die Historia Augusta, wenn deren fiktive Verfasser ihre Vorfahren bemühen. So rühmt sich „Trebellius Pollio" einmal seines Großvaters, der ein enger Freund des jüngeren Tetricus gewesen sein will.[1958] Über noch weit bessere Beziehungen verfügte freilich die Familie des „Flavius Vopiscus". Dessen Vater stand in einem Nahverhältnis zu Diocletianus, der ihm die Weisheit anvertraut haben soll, daß es nichts Schwierigeres gäbe, als gut zu regieren.[1959] Dessen Großvater schließlich dürfte ausnahmslos in den allerhöchsten Kreisen verkehrt haben. Ganze sechs Mal beruft sich „Vopiscus" auf seine Berichte.[1960] Demnach war er als Augenzeuge bei der Ermordung Apers zugegen und von Diocletianus in intimste Geheimnisse eingeweiht worden. Vom Kaiser erfuhr er nicht nur die Erzählung von der Weissagung der Druidin, sondern auch das Geständnis, daß er immer schon nach der Herrschaft getrachtet hätte. Die besondere Vertrauensstellung des Großvaters zeigt sich daran, daß sonst nur noch Diocletianus' Koregent Maximianus davon wußte (Car. 15,1: *idque Maximiano conscio atque avo meo*). Aber das ist bei weitem noch nicht alles. Der Großvater war auch in Palaestina, als Saturninus dort 281 n. Chr. die kaiserliche Macht usurpierte.[1961] Außerdem kannte er Hunila, die aus gotischem Adel und Ehefrau des in Köln 280 n. Chr. zum Gegenkaiser ausgerufenen Bonosus gewesen sein soll.[1962] Dieser Mann besaß also offensichtlich die wundersame Eigenschaft, sich überall dort im Reich aufzuhalten, wo die mit ihm befreundeten Machthaber gerade historisch entscheidende Situationen erlebten. Es wurde daher wiederholt und vollkommen zu Recht betont, daß dieser ubiquitär auftretende Großvater, dessen Name bezeichnenderweise nie verraten wird, ein reines Phantasieprodukt ist.[1963] Die Historia Augusta bedient sich seiner, um ihren gefälschten Berichten und Anekdoten den Anstrich von Wahrscheinlichkeit zu verleihen.

Aber nicht nur der Großvater erweckt Mißtrauen. Wenig Glauben verdienen auch die Umstände, unter denen die Weissagung erfolgt sein soll. Diocletianus habe diese von einer ‚Druidin' in einem Wirtshaus bei den Tungrern in Gallien zu einem Zeitpunkt erhalten, als er noch eine niedrigere Charge beim Heer innehatte (*in minoribus adhuc locis militans*). Es ist an dieser Stelle zu betonen, daß für die frühen Etappen der Laufbahn des späteren Kaisers keinerlei zuverlässige Informationen vorliegen. Außer Zweifel scheint nur zu stehen, daß sich der um 245 n. Chr. geborene Diocles (Diocletianus nannte er sich nämlich erst nach der Thronbesteigung[1964]) beim Militär hochgearbeitet hat. In welchen Provinzen und Funktionen er seinen Dienst verrichtete, ist dagegen völlig unbekannt. Die Angabe der notorisch unglaubwürdigen Historia Augusta sollte jedenfalls nicht für die Rekonstruktion von Diocletianus' Karriere herangezogen werden.[1965] Ich vermute, daß die relativ präzise Ortsbestimmung *apud Tungros in Gallia* lediglich den Zweck erfüllen sollte, die Begegnung mit der gallischen ‚Druidin' glaubhaft erscheinen zu lassen. Der Kaiserbiograph bedient sich mit der weissagenden ‚Druidin' jedenfalls eines Motivs, das er bereits in zwei älteren Viten (HA Alex. Sev. 60,3; 6 [**112 T 5**], Aurel. 44,3–5 [**112 T 8**]) verwendet hat. Auch dort wird die gallische Herkunft dieser Frauen deutlich hervorgehoben.[1966] An der vorliegenden Stelle sorgt allerdings die Nennung der *Tungri* für Befremden. Dieser Stamm mit dem Hauptort *Atuatuca Tungrorum* (j. Tongeren [dt. Tongern], nordwestlich der belgischen Stadt Liège [dt. Lüttich]) besiedelte das

[1957] Suet. Otho 10,1: *interfuit huic bello pater meus Suetonius Laetus*, *tertiae decimae legionis tribunus angusticlavius*. *is mox referre crebro solebat Othonem etiam privatum* ... (An diesem Krieg nahm mein Vater, Suetonius Laetus, als ritterlicher Tribun der 13. Legion teil. Er pflegte später häufig zu erzählen, Otho habe auch als Privatmann …); Calig. 19,3: *sed avum meum narrantem puer audiebam*, *causam operis ab interioribus aulicis proditam* ... (Aber ich habe als Knabe meinen Großvater erzählen gehört, er [= Caligula] habe den eigentlichen Grund für dieses Bauwerk aus dem engsten Kreis am Hofe erfahren …).

[1958] HA trig. tyr. 25,3.

[1959] HA Aurel. 43,3.

[1960] HA quattr. tyr. 9,4 f.; 15,4, Car. 13,3; 14,1; 15,1; 15,5.

[1961] HA quattr. tyr. 9,4 f.; s. dazu Paschoud, tome V.2 a.a.O. 261.

[1962] HA quattr. tyr. 15,4; s. dazu Paschoud, tome V.2. a.a.O. 283 f.

[1963] S. dazu die Literaturangaben in A. 1956. – Obwohl das Gegenteil längst erwiesen ist, hält Green (1998) 97 den Großvater immer noch für authentisch.

[1964] Ganz richtig bemerkt Paschoud, tome V.2 a.a.O. 377: „En faisant donner par la druidesse au futur empereur, alors qu'il n'est encore qu'un officier subalterne, le nom de Dioclétien, « Vopiscus » révèle qu'il ignore, ou qu'il a oublié, que celui-ci se nommait Dioclès avant son avènement ...".

[1965] Schon Seston, a.a.O. 46 + A. 1 und Ensslin, a.a.O. 2421 f. hielten die Stelle für verdächtig. Als unzuverlässige Evidenz betrachtet sie Timothy D. Barnes, Some Persons in the *Historia Augusta*, Phoenix 26 (1972) 140–182, spez. 156, Timothy D. Barnes, The New Empire of Diocletian and Constantine, Cambridge Mass.-London 1982, 31.

[1966] HA Alex. Sev. 60,6 [**112 T 5**]: *mulier dryas eunti exclamavit Gallico sermone*; Aurel. 44,4 [**112 T 8**]: *dicebat enim quodam tempore Aurelianum Gallicanas consuluisse dryadas* (Sperrungen von mir).

Gebiet beiderseits des Flusses Maas, das in etwa die östliche Hälfte des heutigen Belgien und den äußersten Süden der Niederlande umfaßte.[1967] Politisch gehörte die *civitas Tungrorum* anfänglich zur Provinz *Gallia Belgica*, seit Domitianus wahrscheinlich zur *Germania inferior*[1968] und nach der diocletianischen Neuorganisation der Provinzen zur *Germania secunda*. Daher ist die Formulierung *apud Tungros in Gallia*, wenn nicht falsch, zumindest ungenau. Hinzu kommt, daß die Tungrer selbst vermutlich germanischer Herkunft waren, jedenfalls zählten sie die Römer zu den *Germani cisrhenani* und auch der VN dürfte germanisch sein.[1969] Die Germanen hatten aber bekanntlich keine Druiden[1970], weshalb es doch recht eigenartig anmutet, daß Diocletianus justament bei den Tungrern auf eine ‚Druidin' traf.[1971] Aufgrund dieser geographischen Verortung haben Jules Toutain und andere nach ihm vermutet, es handle sich bei den ‚Druidinnen' der Historia Augusta um germanische Prophetinnen.[1972] Diese Annahme ist jedoch verfehlt. Aus der Verwendung des Wortes *dryas* und der akribischen Betonung des gallischen Kontextes geht m. E. zweifelsfrei hervor, daß der Kaiserbiograph Gallierinnen gemeint hat. Außerdem ist Akkuratesse bei einer, wie ich meine, frei erfundenen Anekdote auch nicht zu erwarten. Die vordergründig so exakten Angaben erweisen sich hier, wie so oft in diesem Werk, bei genauerem Hinsehen als fehlerhaft und problematisch. Wie es um die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta bestellt ist, hat Ernst Hohl einmal in die trefflichen Worte „*quo accuratius eo falsius*"[1973] gefaßt. Dieser Charakterisierung entspricht die vorliegende Stelle voll und ganz.

Auch die Prophezeiung selbst ist, wie bereits gesagt, eine ganz durchsichtige Erfindung, die Diocletianus' brutale Bluttat zu Beginn seiner Herrschaft im nachhinein rechtfertigen soll. Das *omen* beruht auf einem im Deutschen unübersetzbaren Wortspiel mit dem Namen des ermordeten Praetorianerpraefekten Aper und der im Lateinischen gleichlautenden Bezeichnung für den ‚Eber'.[1974] Wortspiele nach dem Schema *nomen est omen* finden sich wiederholt in der Historia Augusta und zählen zu den spezifischen Eigentümlichkeiten ihres Verfassers.[1975] Für verfehlt erachte ich jedenfalls die Interpretation der vorliegenden Anekdote durch Helmut Birkhan, der sie als Indiz dafür wertet, „daß die Ebertötung schon bei den Festlandkelten als heroisches Bravourstück angesehen wurde, das zur Herrschaft legiti-

[1967] Zu den *Tungri* s. die Lexikoneinträge von Karl Scherling, Tungri, RE VII A 2 (1948) 1345–1359, Heinz Cüppers, Tungri, KlP V (1979) 1004 f., Franz Schön, Tungri, DNP XII.1 (2002) 919 f., Stefan Zimmer, Tungri (§ 1. Sprachlich), RGA XXXI (2006) 335 f., Johan van Heesch, Tungri (§ 2. Historisch), RGA XXXI (2006) 336–338.

[1968] Freilich sprechen sich einige Forscher für eine Zuordnung zur *Gallia Belgica* aus, s. dazu die Literaturangaben bei Schön, a.a.O. 920 und van Heesch, a.a.O. 337 f.

[1969] S. dazu jetzt das Forschungsreferat bei Alexander Sitzmann – Friedrich E. Grünzweig, Die altgermanischen Ethnonyme. Ein Handbuch zu ihrer Etymologie (= Philologica Germanica 29), Wien 2008, 286 f.

[1970] Caes. bell. Gall. 6, 21,1 [**23 T 19**]: *Germani multum ab hac consuetudine differunt. nam neque druides habent, qui rebus divinis praesint, ...*

[1971] Chadwick (1997) 81 verkennt die Problematik, wenn sie schreibt: „According to the same writer, another woman of the Tungri (cf. modern Tongres, near Liège in Belgium), who is referred to as a druidess (*dryadas* [sic!]), is said to have promised the Empire to Diocletian. The last incident is particularly interesting since Tongres lies in an area for which we have no other information of this kind." – Richtig ist hingegen die Einschätzung von Paschoud, tome V.2 a.a.O. 377: „... les *Tungri* sont en effet issus d'Éburons, que César (*Gall*. 2,4,10) classe parmi les Germains ; l'idée de localiser chez eux une druidesse est donc farfelue." – Völlig abwegig sind die Ausführungen von Ellis (1996) 104, demzufolge die vorliegende Stelle beweisen würde, daß die bei Cassius Dio (67, 5,3 [**85 T 11**]) erwähnte Seherin „Ganna dem gallischen Stamm der Tungrer angehörte ...". Diesen Schwachsinn übernimmt auch Juan Manuel Gordillo Martín, Boudicca según Dión Cassio: el retrato alegórico de la «Gran Reina» mítica, in: Carmen Alfaro Giner – Manel García Sánchez – Mónica Alamar Laparre (Hgg.), Actas del Tercer y Cuarto Seminarios de Estudios sobre 'La Mujer en la Antigüedad' (Valencia, 28–30 abril, 1999 y 12–14 abril, 2000), Valencia 2002, 77–90, spez. 89. – Zur Lokalisierung *apud Tungros* vgl. auch noch die interessanten, wenngleich sehr spekulativen Überlegungen von Werner Hartke, Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins, Berlin 1951, 390 f.

[1972] Toutain (1903) 439–442, spez. 442: „Ou bien ce sont les héritiers, dégénérées, des prophétesses germaniques, dont la plus célèbre est Véléda." Zustimmend Karl Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander im Corpus der Scriptores Historiae Augustae, Leipzig-Berlin 1911, 119 A. 238. Vgl. auch Demandt (1998) 45: „Daß im späten 3. Jahrhundert n. Chr. Aurelian und Diocletian sie befragt hätten, wie die ‚Scriptores Historiae Augustae' behaupten, ist zweifelhaft, zumal hier von Druidinnen, wohl in Anlehnung an die germanischen Seherinnen, die Rede ist."

[1973] Ernst Hohl, Über die Glaubwürdigkeit der Historia Augusta (= SB der Ak. d. Wiss. Berlin, Klasse für Gesellschaftswissenschaften 1953, Nr. 2), Berlin 1953, 20.

[1974] Für weitere Beispiele solcher *omina* vgl. Ernst Riess, Omen, RE XVIII.1 (1939) 350–378, spez. 376.

[1975] S. dazu die Kommentare von Paschoud, tome V.1 a.a.O. 268, 313 und Paschoud, tome V.2 a.a.O. 67, 376.

mierte."[1976] Diese Vorstellung mag zwar durchaus bei den antiken Kelten bestanden haben, aber die Fabelei der Historia Augusta kann unmöglich als Beleg dafür herhalten. Außerdem war die Eberjagd als Zeichen besonderer *virtus* auch sonst in der Propaganda der römischen Kaiser keineswegs unbekannt.[1977] Man denke nur an den hadrianischen Tondo auf dem Konstantinsbogen in Rom. Es ist viel naheliegender, daß der römische Kaiserbiograph die Anregung für seine Erfindung aus der eigenen und nicht aus der keltischen Vorstellungswelt bezogen hat.

Nicht uninteressant ist, daß die Historia Augusta die ‚Druidin' in einer *caupona* arbeiten läßt. Da Diocletianus bei ihr seine Rechnung beglich, hat man sie sich wohl als die Wirtin des Etablissements, als die *domina cauponae* vorzustellen. Jedenfalls war sie in einem Gewerbe tätig, das damals ziemlich übel beleumdet war und mit Prostitution assoziiert wurde, wie etwa ein Blick in die constantinische Gesetzgebung deutlich macht.[1978] Das für die *dryas* gewählte berufliche Umfeld signalisierte dem zeitgenössischen Leser, daß es sich um eine Person am unteren Rand der Gesellschaft handelt. Zudem wurden Frauen, die in solchen Lokalitäten arbeiteten, häufig mit magischen Praktiken in Verbindung gebracht.[1979] Auch dies ist ein weiterer Hinweis dafür, daß der Kaiserbiograph mit seiner Anekdote ein Spiel treibt, das er keineswegs ernstgenommen wissen wollte.

Faßt man alle Beobachtungen zusammen, dann dürfte eigentlich kein Zweifel mehr bestehen, daß es sich bei den an drei Stellen in der Historia Augusta genannten ‚Druidinnen' um reine Erfindungen handelt. Dies gilt in der althistorischen Forschung heute als erwiesen. Ein etwas anderes Bild präsentiert jedoch die einschlägige keltologische Literatur. In so gut wie allen Arbeiten, die sich mit Druiden beschäftigen, werden die drei Passagen entweder wörtlich zitiert oder zumindest paraphrasiert. Nicht wenige Forscher erachten die Berichte für glaubwürdig und werten diese mehr oder minder vorbehaltlos als Beweis für die Existenz von Druidinnen.[1980] Häufig wird in diesem Zusammenhang auf eine Reihe von anderen antiken Textzeugnissen verwiesen, die angeblich gleichfalls Druidinnen nennen.[1981] Aber schon bei oberflächlicher Betrachtung zeigt sich, daß dem nicht der Fall ist. So trägt etwa der Bericht des Pomponius Mela von den neun jungfräulichen Priesterinnen auf der Atlantikinsel *Sena* nicht nur unverkennbar märchenhafte Züge, sondern spricht auch nicht von Druidinnen.[1982] Das gleiche gilt für die furienhaften Frauen auf Anglesey, die gemeinsam mit Druiden in Erscheinung traten und daher vorschnell zu Druidinnen gemacht wurden, obwohl sich für diese Bezeichnung nicht der geringste Anhaltspunkt im Text des Tacitus findet.[1983] Auch Boudica, die Königin der britannischen *Iceni*, ist noch lange keine Druidin, nur weil sie vor dem Enscheidungskampf gegen die Römer ihre Stammesgöttin *Andraste* anrief und aus dem Lauf eines Hasen den Schlachtenausgang vorhersagte.[1984] Ebensowenig Beweiskraft besitzt m. E. der Frauenname *Dryadia*, den einige weibliche Familienmitglieder des gallischen Dichters Ausonius

[1976] Birkhan (1997) 742; ähnlich bereits Birkhan (1970) 460 f., vgl. auch Ní Catháin (1979/80) 201.

[1977] Wie Scherrer (2000) 8 A. 22 ganz richtig herausstreicht (dort auch der Hinweis auf den Konstantinsbogen).

[1978] Ich verweise hier nur auf den Cod. Theod. 9, 7,1 (vom 3. Februar 326 n. Chr.) und die Ausführungen von Elisabeth Herrmann-Otto, Konstantin der Große (= Gestalten der Antike, hg. von Manfred Clauss), Darmstadt 2007, 17, 186 f., 209 A. 4, 247 A. 111.

[1979] Vgl. etwa Guyonvarc'h (1997) 415 mit dem interessanten Hinweis auf die Magie betreibenden *stabulariae mulieres* bei August. civ. 18, 18,1.

[1980] Solche Urteile finden sich etwa bei Fustel de Coulanges (1879/80) 43 f., Fustel de Coulanges (1891) 114 f., Blázquez (1962) 14, MacMullen (1966) 155, Hatt (1970a) 311, Rousselle (1985) 242, Ellis (1996) 97–106, Birkhan (1997) 907 f., González Marrero (1998) 187, Green (1998) 15, 88, 93, 97, Birkhan [2002c] 143 A. 1, Dorothy Watts, Boudicca's Heirs. Women in Early Britain, London-New York 2005, 133, Freeman [2006] 172 f.

[1981] Besonders arg treibt es Ellis (1996) 97–106, der buchstäblich jede zweite irgendwo bezeugte Keltin zur Druidin macht. Die Grundlage für solche Schlußfolgerungen ist freilich eine haarsträubend primitive Quellenbehandlung.

[1982] S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Pomp. Mela 3, 48 [**41 T 3**] und die Bemerkungen von Dottin (1904) 51 f., Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 41. – Zu Druidinnen werden diese *antistites perpetua virginitate sanctae numero novem* bei Vendryes (1997) 80, Ellis (1996) 104 f., Fombuena Filpo [2006] 186 A. 8, 193.

[1983] Tac. ann. 14, 30,1 [**56 T 16**]: *stabat pro litore diversa acies, densa armis virisque, intercursantibus feminis, ⟨quae⟩ in modum Furiarum veste ferali, crinibus deiectis faces praeferebant; druidaeque circum, preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes* ...; s. den dortigen Kommentar und spez. Bd. II 496 AA.3603 f. mit einem Referat der divergierenden modernen Auslegungen.

[1984] S. dazu ausführlicher Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3 [**85 T 8**]. Aus dieser Stelle glaubt Ellis (1996) 98 schließen zu können, „Boadicea sei nicht nur eine Königin gewesen, sondern auch eine Druidin." – Das Richtige hat aber schon Kendrick (1927) 96 gesehen: „We cannot assume, therefore, that anyone performing a religious rite, or practising divination, in the Keltic lands was a member of the druidic order; in England, for example, it seems that Boadicea herself exercised certain priestly functions, and no one has yet thought of calling her a druidess."

trugen.[1985] Viel beredter als diese vermeintlichen Belege ist aber das Schweigen der erhaltenen und keineswegs spärlich fließenden Quellen zu den Druiden. Kein einziger Autor, weder Poseidonios, Caesar noch sonst jemand erwähnt je Druidinnen. Es wäre wohl kaum unerwähnt geblieben, wenn sich unter den Mitgliedern dieser mächtigen Priesterschaft auch Frauen befunden hätten. Das ist natürlich ein *argumentum ex silentio*, aber eines mit Gewicht.[1986]

In der keltologischen Forschung begegnet man den ‚Druidinnen' der Historia Augusta überwiegend mit Mißtrauen. Häufig wird betont, daß diese Frauen mit den Druiden der vorrömischen Zeit nicht viel mehr als den Namen gemein hatten, da es sich um Wahrsagerinnen zweifelhafter Reputation handelte, zeittypische Einzelerscheinungen, die mit Sicherheit keinem organisierten Priesterkollegium angehörten.[1987] Es ist unbestreitbar, daß diese skeptische Position gegenüber der oben skizzierten Ansicht allemal den Vorzug verdient. Dennoch befriedigt auch dieser Ansatz nicht wirklich, da immer noch von der irrigen Vorstellung ausgegangen wird, die Angaben der Historia Augusta könnten doch nicht

[1985] Auson. parent. 12,2 (Iulia Dryadia, die Schwester des Dichters); 23,10 (Dryadia, die Enkelin von Iulia Dryadia); 25,1 (Aemilia Dryadia, Ausonius' Tante mütterlicherseits). Auf diesen FN als Beweis für die Existenz von Druidinnen verweisen Clavel-Lévêque (1985) 595 A. 12, Ellis (1996) 103, Chadwick (1997) 81 und Gordillo Martín, a.a.O. 89. Der Name muß keineswegs zwingend ‚Druidin' bedeuten. Eine Ableitung vom griech. Wort für ‚Baumnymphe' (δρυάς, Gen. δρυάδος; vgl. lat. *dryas*, *dryadis*) ist bei weitem wahrscheinlicher. – Ausführlich und sehr bedacht diskutiert wurde das Problem jüngst von Altay Coşkun – Jürgen Zeidler, 'Cover Names' and Nomenclature in Late Roman Gaul. The Evidence of the Bordelaise Poet Ausonius, Oxford 2003 [http://www.linacre.ox.ac.uk/Linacre/resources/docs/research/prosopographical/CNN.pdf; dieser URL ist veraltet, eine neuen konnte ich leider nicht finden], 1–58, spez. 5–7, 21, 34; vgl. auch Tommasi Moreschini [2008] 348 A. 54.

[1986] Ganz richtig daher Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 40: „La « druidesse » de l'imagerie romantique est en effet un leurre ou une illusion. Nous n'avons aucune trace sérieuse d'un sacerdoce féminin, surtout pas chez César qui, s'il avait existé des collèges de druidesses en Gaule indépendente, aurait dû le remarquer."

[1987] Zahlreich sind die Vertreter dieser Ansicht. Aus der Fülle der Meinungen seien nur einige wenige zitiert: Dottin (1904) 52: „Les druidesses gauloises, si tant est qu'il y en ait eu, n'étaient plus à cette époque que de simples diseuses de bonne aventure." – Ihm (1905a) 1735: „‚Weise Frauen' in Gallien, die sich Druidinnen nannten, hat es noch in Diocletians Zeit gegeben, wenn auf die Anekdoten bei den Script. hist. Aug. Verlass ist [...]. Sie haben eben unter dem berühmten Namen ihre weissagerischen Künste geübt und sich vielleicht ebenso gut dabei gestanden, wie moderne Kartenschlägerinnen; mit der alten Druidenlehre haben sie nichts gemein." – MacCulloch (1911) 316: „Thus they were divineresses, rather than priestesses, and their name may be the result of misconception, unless they assumed it when Druids no longer existed as a class." – Zecchini (1984a) 116: „I moderni hanno sottolineato a ragione che queste indovine e chiromanti di paese usurpavano il nome di druidesse e non avevano in realtà nulla a che vedere con l'antico sacerdozio celtico, esclusivamente maschile [...] Di conseguenza la comparsa nel III secolo di queste profetesse, che si facevano chiamare *dryades*, è solo un indizio del nostalgico ricupero del proprio passato da parte della popolazione rurale celtica, ma non prova l'esistenza di nessun legame diretto coi druidi." – Guyonvarc'h (1997) 415 spricht von „diseuses de bonne aventure à qui, par généralisation ou extension de sens, on attribue le nom, la qualité, sinon la fonction de « druidesse ». L'une d'elles, au moins, officie dans un cabaret, et cela suffit à l'évaluation du niveau auquel il convient de la placer. Par la seule manière dont elles rendent leurs prédictions, il est exclu qu'elles se rattachent à un quelconque sacerdoce organisé. Et elles sont très proches de la magie, voir de la sorcellerie." – Maier (2001a) 159: „Daß diese Druidinnen mit den Kultoffizianten der vorrömischen Zeit nur noch den Namen gemein haben, liegt auf der Hand." – Marco Simón [2002b] 196: „Estos tres textos relacionan las predicciones con una[s] mujeres druidas que difícilmente formarían parte de un sacerdocio organizado propiamente dicho. Todo apunta a que se trata de actividades mágicas en relación con la brujería." – Vgl. ferner Reinach (1896a) = Reinach (1905–1923) I 198, Jullian (1903b) 101 f. A. 7, Toutain (1903) 441, Henri d'Arbois de Jubainville, Les Druides, notions générales, RC 26 (1905) 359, Anwyl (1906) 55, Renel (1906) 340, Jullian (1926) VI 80, 109 + A. 4, Kendrick (1927) 94–97, Hubert (1932) 281, MacCulloch (1948) 74, Hartke, a.a.O. 351, Bachelier (1959/60) 182 f., de Vries (1961) 219, Le Roux (1967b) 316–318, Toutain (1967) 407, Guyonvarc'h – Le Roux (1986a) 40 f., Rankin (1996) 292, Chadwick (1997) 81 f., Wolfgang Spickermann, Druidae, DNP III (1997) 823 f., spez. 824, Brunaux [2006] 322 f., 346, 364, Ade – Willmy [2007] 168, Lacroix [2007] 189, 193.

völlig frei erfunden sein.[1988] Den entscheidenden Schritt, die Lügenhaftigkeit des Kaiserbiographen zu akzeptieren, wagt kaum einer zu gehen.[1989] Ich hoffe aber gezeigt zu haben, daß man diesen Schritt beruhigten Gewissens setzen kann.

[1988] Bezeichnend für diese Position sind die Ausführungen von DE VRIES (1961) 219. Auf der einen Seite bezweifelt er, „daß sich ein römischer Kaiser die Zukunft von zauberkundigen Weibern, die wir uns nach Art der wahrsagenden Zigeunerinnen vorstellen müssen, hat voraussagen lassen." Er verwirft aber auf der anderen Seite die Zeugnisse der Historia Augusta nicht komplett, da „durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen [ist], daß in der früheren Zeit auch weibliche Druiden im gallischen Kult eine gewisse Rolle gespielt haben."

[1989] Eine positive Ausnahme bildet etwa LETTA (1984) 1018: „Le « druidesse » (*Druiadae*) citate dall'Historia Augusta sembrano piuttosto un'invenzione dotta, per giunta in contrasto con l'assenza di sacerdozi druidici femminili deducibili dalle fonti più attendibili." – Sehr skeptisch äußert sich auch jüngst TOMMASI MORESCHINI [2008] 339: „… abbiamo passi dalla *Historia Augusta* (in part. *Sev. Alex.* 60,6; *Aur.* 44,4; *Car.* 14,2), che però menzionano non più i druidi ma le druidesse. Verisimilmente queste figure non sono in tutto e per tutto equiparabili ai druidi così come li descrivono le fonti antiche, ma sono da considerarsi profetesse o vaticinatrici, quand'anche non si tratti di una invenzione erudita. Difficile è quindi poter valutare appieno la portata di queste testimonianze." – Meine erstmals im Juli 2007 auf dem XIII. International Congress of Celtic Studies in Bonn vorgetragene Ansicht hat offensichtlich bei MAIER [2009] 71 f. Zustimmung gefunden: „Am Ende dieser Entwicklung steht die spätantike *Historia Augusta*, deren unbekannter Verfasser von Begegnungen der Kaiser Alexander Severus (222–235 n. Chr.), Aurelian (270–275 n. Chr.) und Diokletian (284–304 n. Chr.) mit «Druidinnen» zu berichten weiß, wobei der Gesamtcharakter des Werks, der weitgehend parallele Aufbau der drei Episoden und offenkundige Anleihen bei literarischen Vorbildern hier ohnehin die Annahme einer literarischen Erfindung nahelegen."

113. Claudius Claudianus

Über das Leben des Claudius Claudianus[1990], der als letzter bedeutender lateinischer Dichter des heidnischen Rom gilt, sind wir nur mäßig gut unterrichtet. Er dürfte um 370 n. Chr. in Alexandreia geboren sein und war von seiner Muttersprache her Grieche. Nach einer umfassenden rhetorischen Ausbildung in der ägyptischen Metropole trat er mit ersten griechischen Gedichten an die Öffentlichkeit, von denen jedoch nur der Anfang einer Γιγαντομαχία erhalten ist. Als Dichter im Dienste diverser Auftraggeber ging Claudianus auch auf Wanderschaft, zunächst im Osten des Reiches, ehe es ihn 393/94 nach Rom zog. Dort rezitierte er am 1. Jänner 395 sein erstes (erhaltenes und bereits formvollendetes) lateinisches Gedicht, den Panegyricus anläßlich des Konsulatsantritts der Brüder Probinus und Olybrius. Mit diesem Werk empfahl sich Claudianus dem kaiserlichen Hof in Mailand, wo er alsbald in Honorius' *magister militum* Stilicho einen mächtigen Förderer fand. Er erhielt um 397 das Amt eines *tribunus et notarius* und etwa 401 wurde ihm auf Antrag des Senats von Honorius und Arcadius eine bronzene Ehrenstatue auf dem Traiansforum in Rom gesetzt, dessen zweisprachige Inschrift erhalten ist.[1991] Claudianus entfaltete in Stilichos Umgebung jedenfalls eine reiche literarische Produktion; es entstanden die panegyrischen Epen auf den dritten, vierten und sechsten Konsulat des Honorius (396, 398 und 404) sowie auf die Konsulate des christlichen Philosophen Mallius Theodorus (399) und des Stilicho (400). Ferner schrieb er Preisgedichte auf die von Stilicho erfolgreich geführten Kriege gegen den afrikanischen Usurpator Gildo (*bellum Gildonicum*, 397; unvollendet) und gegen die Goten Alarichs (*bellum Geticum*, 402), außerdem *Fescennina* und ein *Epithalamium* auf die Vermählung des Honorius mit Stilichos Tochter Maria (398). Gleichfalls dem Preis Stilichos dienten die zwei Invektiven auf dessen politische Gegner, die Ratgeber des Ostkaisers Arcadius, Rufinus (*in Rufinum*, 396/397) und Eutropius (*in Eutropium*, 399). Neben diesen Enkomien und Schmähgedichten hat Claudianus auch noch eine Reihe von *carmina minora* vermischten Inhalts sowie größere mythologische Epen (*de raptu Proserpinae* und eine lat. *Gigantomachia*, die beide unvollendet blieben) verfaßt. Das letzte sicher datierbare Gedicht ist der Panegyricus auf den sechsten Konsulat des Honorius im Jahr 404; der Dichter dürfte wahrscheinlich kurze Zeit später verstorben sein. Für unser Thema sind nur zwei von Claudianus' Werken von Interesse, nämlich die Invektive *in Rufinum* und das Preisgedicht *de consulatu Stilichonis*, auf die in den entsprechenden Kommentaren noch etwas näher eingegangen wird.

[1990] Zu Leben und Werk des Dichters s. die Lexikoneinträge von Friedrich Vollmer, Claudianus (9.), RE III.2 (1899) 2652–2660, Manfred Fuhrmann, Claudianus (5.), KlP I (1979) 1202–1204, Rainer Kurz, Claudianus (1.), LMA II (1983) 2130 f. und Heinz Hofmann, Claudianus [2], DNP III (1997) 3–6, Siegmar Döpp, Claudianus, LACL 151, ferner die Darstellungen von Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 3–32, Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, Peter Lebrecht Schmidt, Politik und Dichtung in der Panegyrik Claudians (= Konstanzer Universitätsreden 55), Konstanz 1976, Erich Burck, Die Epen Claudians, in: Erich Burck (Hg.), Das römische Epos, Darmstadt 1979, 359–378, Albrecht Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian, München 1989, 598–601, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 126–134, Widu Ehlers – Fritz Felgentreu – Stephen M. Wheelers (Hgg.), *Aetas Claudianea*. Eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30 Juni 2002, München-Leipzig 2004, Florence Garambois-Vasquez, Les invectives de Claudien. Une poétique de la violence (= collection Latomus 304), Brüssel 2007.

[1991] CIL VI 1710 = ILS 2949.

113 T 1 Claudianus *in Rufinum* 1,123–128

MGH, Auctt. antiquiss. X p. 23 Birt = p. 17 f. Hall = Zwicker 122:

est locus extremum pandit qua Gallia litus
oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulixes
125 sanguine libato populum movisse silentem.
illic umbrarum tenui stridore volantum
flebilis auditur questus; simulacra coloni
pallida defunctasque vident migrare figuras.

Es gibt einen Ort, dort wo Gallien seine äußerste Küste erstreckt, vor den Fluten des Okeanos, an dem Odysseus das schweigende Volk [der Toten] mit einer Blutlibation in Bewegung gesetzt haben soll. Dort wird ein feines Sausen von fliegenden Schatten, ein jammerndes Klagen gehört; die Anwohner sehen bleiche Schatten und die Gestalten Verstorbener umgehen.

Diese Verse stammen aus dem zwei Bücher umfassenden Werk *in Rufinum*[1992], einer Invektive gegen den ehemaligen *praefectus praetorio Orientis* Rufinus, der als Ratgeber des jungen Kaisers Arcadius die Leitung der Regierungsgeschäfte im Osten geführt hatte und in dieser Funktion zum mächtigsten Gegenspieler des westlichen Heermeisters Stilicho geworden war. Claudianus begann dieses Pamphlet relativ bald nach der Ermordung des Rufinus (am 27. November 395 Konstantinopel) zu schreiben. Vermutlich hat er die beiden Bücher nicht in einem Zug verfaßt, sondern das erste bereits zu Beginn des Jahres 396, das zweite im Sommer 397 veröffentlicht.[1993] In dieser Schmähschrift ist Claudianus bemüht, Rufinus als ein unmenschliches Monster zu stilisieren, um vor dieser Folie seinen Helden Stilicho in umso strahlenderem Licht erscheinen zu lassen. Im ersten Buch fassen die Furien in der Unterwelt den Beschluß, dem von Kaiser Theodosius geschaffenen friedlichen Zustand auf Erden ein Ende zu setzen. Um dieses Ziel zu erreichen, macht Megaera den Vorschlag, ihren alten Schützling Rufinus in die Herrschaft einzusetzen (in Ruf. 1,25–115). Da Rufinus ein im aquitanischen *Elusa* (j. Eauze, dép. Gers) geborener Gallier war, läßt Claudianus die Furie in Gallien an die Oberwelt steigen, worauf sie in Gestalt eines alten Mannes Rufinus die Weltherrschaft prophezeit (in Ruf. 1,123–161).[1994] In den oben zitierten Versen wird der Ort von Megaeras Erscheinen näher beschrieben. Ausgehend von Claudianus' Angaben hat Eduard Norden diese Lokalität mit *Bononia* (vormals *Gesoriacum*, j. Boulogne-sur-Mer, dép. Pas-de-Calais), einem für die Verbindung mit Britannien ganz wichtigen Seehafen an der Nordwestküste Galliens, identifizieren wollen.[1995] Harry L. Levy hat dagegen zu Recht eingewandt, daß eine derart exakte Fixierung wohl nicht möglich ist, zumal man bei dem beschriebenen *locus* eher an einen nur schwach besiedelten Küstenstreifen als eine Stadt denken wird.[1996] Claudianus ist allem Anschein nach der einzige, der Odysseus' Abstieg in die Unterwelt nach Gallien verlegt.[1997] Ob er diese Lokalisierung der homerischen Nekyia (Od. 11,13–37) selbst vorgenommen oder bereits in der Überlieferung vorgefunden hat, läßt sich nicht sagen.[1998] Sein Zeugnis steht freilich nicht völlig isoliert da, gehört es doch zu einer Reihe von Texten, die für verschiedene Orte entlang der europäischen Atlantikküste die Präsenz des Odysseus bezeugen.[1999]

[1992] Zu diesem Werk des Claudianus s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 6, 9 f., Harry L. Levy, Claudian's in Rufinum: An exegetical commentary. With an appendix containing the author's 1935 edition of the text with introduction and textual commentary (= Philological Monographs of the American Philological Association 30), Princeton 1971, 225–272, Siegmar Döpp, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians (= Hermes Einzelschriften 43), Wiesbaden 1980, 85–101, Jean-Louis Charlet, Claudien. Œuvres, tome II, 1er partie: poèmes politiques (395–398) (Les Belles Lettres), Paris 2002, IX–LXXXVIII.

[1993] Zur umstrittenen Datierung der beiden Bücher s. jetzt Charlet, a.a.O. XXI–XXIV.

[1994] Vgl. zum Kontext der vorliegenden Stelle Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 9, Norden (1923) 186 f., Levy, a.a.O. 38, Döpp, a.a.O. 85, Charlet, a.a.O. 51 f.

[1995] Norden (1923) 187; vgl. dazu auch Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 492 und Hendrik Wagenvoort, Nehalennia and the Souls of the Dead, Memnosyne 24 (1971) 273–292, spez. 273 A. 2.

[1996] Levy, a.a.O. 39.

[1997] S. dazu Levy, a.a.O. 39, Charlet, a.a.O. 194.

[1998] So Norden (1923) 187, der zu Recht vermerkt: „seine Berufung auf eine Überlieferung wiegt nicht besonders schwer, da ein *fertur* bei römischen Dichtern nicht wörtlich genommen zu werden braucht." Vgl. auch Levy, a.a.O. 41. – Cameron, a.a.O. 492 zieht die Möglichkeit in Erwägung, daß Claudianus diese Information wie auch die Nachricht über die Wasserprobe im Rhein (in Ruf. 2,112 [**113 T 2**]) „from some specific poem dealing in whole or in part with the antiquities of Germany" übernommen haben könnte.

[1999] Auf diese Traditionen bin ich bereits im Kommentar zu Solin. coll. 22,1–3 [**94 T 2**] eingegangen.

Die Nachricht des Claudianus ist aber für unsere Fragestellung vor allem aus einem anderen Grund von Interesse. Sie wurde nämlich wiederholt mit einer Stelle bei dem byzantinischen Historiker Prokopios (bell. Goth 4, 20,48–58 [**142 T 1**]) in Verbindung gebracht[2000], der von den Bewohnern gewisser Dörfer an der Britannien gegenüberliegenden Küste zu berichten weiß, daß sie die Seelen der Verstorbenen mit Schiffen auf die Insel hinüberzuführen pflegten. Prokopios dürfte hier indigene Vorstellungen der Kelten wiedergeben, denen offensichtlich die Gegend im äußersten Nordwesten Galliens als Sammelplatz der Toten galt. Vielleicht liegen derartige Ideen auch den Versen des Claudianus zugrunde.

113 T 2 [?] Claudianus *in Rufinum* 2,110–112

MGH, Auctt. antiquiss. X p. 38 BIRT = p. 34 f. HALL; ZWICKER 122:

110 inde truces flavo comitantur vertice Galli,
quos Rhodanus velox, Araris quos tardior ambit
et quos nascentes explorat gurgite Rhenus.

… dann begleiten sie wilde Gallier mit blondem Haupt, die die schnelle Rhône oder die langsamere Saône umgibt, und solche, die als Neugeborene der Rhein in seiner Tiefe testet.

Diese Stelle stammt aus dem zweiten, vermutlich im Sommer 397 publizierten Buch der Invektive *in Rufinum*[2001], das Ereignisse vom Tod des Theodosius (17. Jänner 395) bis zur Ermordung des Rufinus (27. November 395) behandelt. Die drei vorliegenden Verse stehen in einem Abschnitt (in Ruf. 2,100–123), in dem Claudianus seinen Helden Stilicho mit den Heeren beider Reichsteile von Italien nach Thessalien aufbrechen läßt. Dabei bringt der Dichter auch einen kurzen Katalog der von Stilicho geführten Kontingente (in Ruf. 2,105–114), wobei das Hauptaugenmerk auf den gallischen Truppen liegt.[2002] Zunächst werden die Gallier ganz konventionell als *truces* und blondhaarig beschrieben. Darauf folgt eine Liste der einzelnen Einheiten, die über die Flüsse in ihrer Gegend definiert werden, einem in epischen Katalogen nicht unüblichen Verfahren.[2003] Genannt sind die Anrainer der schnellen Rhône (*Rhodanus velox*) und der im Vergleich dazu langsameren Saône (*Araris*[2004] *tardior*). Claudianus greift mit diesen beiden derart kontrastierten Flüssen ein aus der lateinischen Versdichtung bekanntes Motiv auf.[2005] Es folgen die Anwohner des Rheins, der gleichfalls näher charakterisiert wird als ein Fluß, der „die Neugeborenen in seiner Tiefe testet“ (*quos nascentes explorat gurgite Rhenus*).[2006] Wir haben hier also ein weiteres Zeugnis für den keltischen Vaterschaftstest im Rhein vorliegen. Der erste sicher datierbare und zweifelsfreie Beleg für dieses Ordal findet sich in einem Panegyricus des Caesar Iulianus aus der Zeit 358/59 n. Chr., und von da an begegnet es wiederholt in der spätgriechischen und byzantinischen Literatur.[2007] Die Nachricht des Claudianus ist unter den zahlreichen Bezeugungen für diese

[2000] So schon Jacob GRIMM, Deutsche Mythologie, Bd. 2, [4]Berlin 1876, 696, vgl. ferner JULLIAN (1903b) 97 A. 3, John Bagnell BURY, The Homeric and the historical Kimmerians, Klio 6 (1906) 79–88, spez. 84, MACCULLOCH (1911) 342, Martin NINCK, Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten, Leipzig 1921 [ND Darmstadt 1960], 130 A. 2, CLEMEN (1941/42) 140, 142, Berthold RUBIN, Prokopios von Kaisareia (Nr. 21), RE XXIII.1 (1957) 273–599, spez. 516, CLEMEN (1966) 90, WAGENVOORT, a.a.O. 273 A. 2, MARCO SIMÓN (1997) 498, GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 388, MARCO SIMÓN [2007b] 175.

[2001] Für weitere Informationen zu dieser Schmähschrift des Claudianus s. den Kommentar zu Claudian. in Ruf. 1,123–128 [**113 T 1**].

[2002] Zum Kontext vgl. die Bemerkungen bei Harry L. LEVY, Claudian's in Rufinum: An exegetical commentary. With an appendix containing the author's 1935 edition of the text with introduction and textual commentary (= Philological Monographs of the American Philological Association 30), Princeton 1971, 144, Siegmar DÖPP, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians (= Hermes Einzelschriften 43), Wiesbaden 1980, 88, OPELT (1984/85) 66, Jean-Louis CHARLET, Claudien. Œuvres, tome II, 1[er] partie: poèmes politiques (395–398) (Les Belles Lettres), Paris 2002, 83 f.

[2003] S. dazu LEVY, a.a.O. 147, CHARLET, a.a.O. 212.

[2004] *Araris* ist hier – ein auch sonst, wenngleich nur selten bezeugter – Nominativ, üblich ist die Form *Arar*; s. dazu LEVY, a.a.O. 148.

[2005] Vgl. die Parallelen bei LEVY, a.a.O. 147 und CHARLET, a.a.O. 212.

[2006] Maurice PLATNAUER, Claudian, London 1922, 67 übersetzt den Vers ungenau mit „some whose infant bodies Rhine's flood had laved“. Wie Alan CAMERON, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 393 zu Recht kritisierte, hat *explorare* hier die in der Dichtung auch sonst häufige Bedeutung von ‚testen‘, ‚überprüfen‘; vgl. LEVY, a.a.O. 148.

[2007] Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**] (dort wird auch ein Verzeichnis der Parallelstellen sowie eine ausführliche Diskussion des Ordals geboten).

Usance überhaupt die einzige in lateinischer Sprache.[2008] Dies ist jedoch nicht weiter irritierend, wenn man bedenkt, daß Claudianus als in Alexandreia gebürtiger Grieche, der selbst auch auf griechisch dichtete, mit der literarischen Produktion in seiner Muttersprache vertraut gewesen sein muß. Es ist daher sehr wahrscheinlich, wie Alan CAMERON überzeugend dargelegt hat, daß der Dichter das Wasserordal im Rhein aus einer griechischen Vorlage bezogen hat.[2009] Ob man diese mit CAMERON in einem heute verlorenen griechischen Versepos des 4. Jh.s zu suchen hat, muß dahingestellt bleiben.[2010] Etwas anderes als die inhaltliche Vorlage ist die sprachliche Gestaltung des vorliegenden Verses. Für diese dürfte Claudianus Anleihen bei dem lateinischen Dichter Lucanus genommen haben.[2011]

113 T 3 [F ?] Claudianus *de consulatu Stilichonis* 1,228–231

MGH, Auctt. antiquiss. X p. 197 BIRT = p. 198 f. HALL = ZWICKER 123:[2012]

[perficis] ... ut procul Hercyniae per vasta silentia silvae venari tuto liceat, lucosque vetusta 230 religione truces et robur numinis instar barbarici nostrae feriant impune bipennes.	[du (= Stilicho) hast erreicht] …, daß man in der weiten Stille des fernen Herkynischen Waldes sicher auf die Jagd gehen kann, daß unsere Äxte ungestraft die durch alten Kult schaurigen Haine und die wie eine barbarische Gottheit verehrte Eiche fällen können.

Stilicho, der mächtige Heermeister des Westkaisers Honorius, hatte für das Jahr 400 n. Chr. den Konsulat übernommen. Zu dessen Ehren verfaßte Claudianus seinen umfangreichsten Panegyricus *de consulatu Stilichonis* (auch *de laudibus Stilichonis* und *laus Stilichonis* sind als Titel handschriftlich überliefert), den der Dichter anläßlich der Feier bei Amtsantritt am 1. Jänner öffentlich rezitierte.[2013] Das erste der insgesamt drei Bücher setzt sich zum Großteil mit der Darstellung von Stilichos militärischen Leistungen auseinander. Hierbei ist ein längerer Abschnitt (1,188–245) dem Zug durch die Rheinlande gewidmet, den der Vandale 396 n. Chr. (vermutlich im Spätsommer/Herbst) unternommen hatte, um durch die Erneuerung von Verträgen mit einigen foederierten Germanenstämmen (namentlich den Franken) die Sicherheit der Reichsgrenze zu gewährleisten.[2014] Die von Stilicho erreichte Befriedung dieser Landstriche

[2008] Wenn man einmal von den Versen des Lucanus (4,694–699 [**45 T 4**]) absieht, die OPELT (1984/85) 71–73 als Anspielung auf die keltische Wasserprobe gedeutet hat. Wie ich im Kommentar zur Stelle zu zeigen versucht habe, ist diese Interpretation jedoch nicht zu halten. Ablehnend äußert sich auch LENTANO [2006] 110 A. 5.

[2009] CAMERON, Notes a.a.O. 393 f. und Alan CAMERON, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 314 f., 492.

[2010] CAMERON, Claudian a.a.O. 314 f. verweist hier konkret auf das in der Anth. Pal. 9, 125 [**101 T 1**] bewahrte elfzeilige Gedicht über das Wasserordal, welches von Albert WIFSTRAND, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 163 f. als mögliches Fragment eines Epos aus dem 4. Jh. angesprochen wurde. In den *Addenda* zieht CAMERON, Claudian a.a.O. 492 außerdem die Möglichkeit in Erwägung, daß Claudianus sowohl die Wasserprobe im Rhein wie auch die eigentümliche Nachricht, die Odysseus' Abstieg in die Unterwelt an der nordwestgallischen Küste lokalisiert (in Ruf. 1,123–128 [**113 T 1**]), „from some specific poem dealing in whole or in part with the antiquities of Germany“ übernommen haben könnte. Derartige Überlegungen müssen notgedrungen spekulativ bleiben.

[2011] So Richard T. BRUÈRE, Lucan and Claudian: The invectives, CPh 59 (1964) 223–256, spez. 233, der diesen Vers des Claudianus unter den direkten – übrigens recht häufigen – Entlehnungen aus Lucanus anführt. *et quos nascentes explorat gurgite Rhenus* kombiniere zwei Lucanusstellen, nämlich 4,696 f.: *nec Rheni miles in undis/ exploratus erat* und 1,432 f.: *qua Cinga pererrat/ gurgite*. Vgl. dazu auch LEVY, a.a.O. 148 und CHARLET, a.a.O. 212.

[2012] Zu diesem Testimonium vgl. jetzt meinen Aufsatz über *Späte Zeugnisse zum keltischen Eichenkult*: HOFENEDER [2010a] 288–290.

[2013] Zu diesem panegyrischen Epos vgl. Martin SCHANZ – Carl HOSIUS – Gustav KRÜGER, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 6, 18–20, Ursula KEUDEL, Poetische Vorläufer und Vorbilder in Claudians De consulatu Stilichonis. Imitiationskommentar (= Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 26), Göttingen 1970, Siegmar DÖPP, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians (= Hermes Einzelschriften 43), Wiesbaden 1980, 175–198.

[2014] Zum historischen Hintergrund und der Datierung von Stilichos Rheinexpedition s. DÖPP, a.a.O. 102 f. und ausführlicher Tido JANSSEN, Stilicho. Das weströmische Reich vom Tode des Theodosius bis zur Ermordung Stilichos (395–408), Marburg 2004, 61–63.

wird vom Dichter in einer Reihe von poetischen Bildern beschworen. So soll sein Eingreifen unter anderem dazu geführt haben, daß der Sugambrer seine Schwerter zu Sicheln umschmiedete oder der Belger unbehelligt vom Chauken sein Vieh jenseits des Rheins weiden lassen konnte. Ferner wurde es für die Römer möglich, im Herkynischen Wald nicht nur sicher zu jagen, sondern dort obendrein „ungestraft die durch alten Kult schaurigen Haine und die wie eine barbarische Gottheit verehrte Eiche zu fällen.“ Diese Verse haben auch die Aufmerksamkeit der Religionsgeschichte erregt. Einige Forscher haben sie als Beleg für Haine und die besondere Verehrung der Eiche bei den Kelten verwerten wollen.[2015] Gegen diese Vereinnahmung für die keltische Religion sprechen jedoch gewichtige Gründe: Zum einen ist die Notiz des Claudianus bestenfalls für die germanische Religion von Bedeutung. So hat bereits Jacob GRIMM die Dichterverse unter die „zeugnisse für den waldcultus der Deutschen“ gerechnet.[2016] Ihm folgend hat Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE noch darauf hingewiesen, daß zum Abfassungszeitpunkt von *de consulatu Stilichonis* in dem als *Hercynia silva* bezeichneten Gebiet nur mehr Germanen lebten.[2017] Zum anderen aber, und das wiegt viel schwerer, muß man meiner Ansicht nach den Versen überhaupt jeglichen Wert als religionsgeschichtliche Quelle (sei es nun für die Kelten oder die Germanen) absprechen. Verdächtig ist schon die Nennung der *Hercynia silva*, womit ursprünglich das zentraleuropäische Mittelgebirge, dann ganz allgemein die Wohnsitze der Germanen bezeichnet wurden. In der Spätantike verkommt der Begriff, wie Peter KEHNE ganz richtig bemerkte, „vollends zu einem rhetorischen Versatzstück, das das Ende der zivilisierten Welt signalisieren, bzw. das Publikum beeindrucken und eine inzw[ischen] völlig unrealistische Reichweite röm[ischer] Diplomatie oder Militärmacht suggerieren soll“[2018]. Zudem ist die ganze Schilderung des Claudianus als poetische *inventio* zu betrachten, die keinen Sitz in der historischen Realität hat. Vielmehr ist er hier als *poeta doctus* älteren dichterischen Vorbildern verpflichtet. So gemahnt das ungestrafte Fällen der heiligen Bäume deutlich an Lucanus' berühmte Beschreibung des heiligen Hains bei Massalia, den Caesar gleichfalls ungestraft abholzen ließ.[2019] Auch bei seinen sprachlichen Formulierungen hat sich der Panegyriker aus dem Fundus der lateinischen Dichtung bedient, wie an den zahlreichen Parallelstellen zu ersehen ist, die Ursula KEUDEL in ihrem Imitationskommentar verzeichnet hat.[2020] Diese Beobachtungen verbieten es meines Erachtens, in den *luci vetustata religione truces* sowie der *robur numinis instar barbarici* mehr zu sehen als Produkte poetischer Phantasie.

[2015] Ich zitiere *exempli gratia* BIRKHAN (1997) 752 A. 2: „Noch Claudius Claudianus (ca. 370–404) preist den Vandalen Stilicho als Konsul, weil man in seiner Amtszeit [sic!] die heiligen Haine und Eichen („gleich barbarischen Göttern“) der Kelten ungestraft fällen konnte …“. – Vgl. auch schon REINACH (1905a) 241, MACCULLOCH (1948) 14, DE VRIES (1961) 189, GUYONVARC'H – LE ROUX (1986a) 153 A. 87. – Für den keltischen Eichenkult s. die Kommentare zu Plin. nat. hist. 16, 249–251 [**48 T 11**], ferner zu Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**], Mart. 4, 55,23 f. [**52 T 5**], Maximus Tyrius λόγοι 2 (8),8 [**76 T 1**], Quer. 1, 2 = p. 17,6–22 RANSTRAND [**117 T 1**].

[2016] Jacob GRIMM, Deutsche Mythologie, Bd. 1, 4Berlin 1875, 56 f.; in diesem Sinn auch Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Cours de la littérature celtique I: Introduction à l'étude de la littérature celtique, Paris 1883, 125 f., JULLIAN (1903b) 40 A. 5 und CLEMEN (1941/42) 109, 111.

[2017] D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, a.a.O. 126. – Der von GUYONVARC'H – LE ROUX (1986a) 153 A. 87 dagegen vorgebrachte Einwand, daß dieser Wald ursprünglich keltisch war, ist naiv und verkennt die eigentliche Problematik.

[2018] Peter KEHNE, Hercynia silva (§. 2. Historisches), RGA XIV (1999) 398–401, spez. 400, der gerade die vorliegende Stelle unter den Belegen für diesen späten Gebrauch anführt.

[2019] S. dazu ausführlich den Kommentar zu Lucan. 3,399–449 [**45 T 3**].

[2020] KEUDEL, a.a.O. 50.

114. Marcellus Empiricus (oder Burdigalensis)

Marcellus[2021] Empiricus oder Burdigalensis – beide Beinamen sind nicht antik[2022] – ist der Verfasser einer Rezeptsammlung, für die sich der gleichfalls moderne Titel *de medicamentis* eingebürgert hat. Das seinen Söhnen gewidmete Werk gliedert sich in 36 umfangreiche Kapitel, in denen die Rezepte „von Kopf bis Fuß" (*a capite usque ad pedes*) aufgelistet werden. Vorangestellt sind dem ganzen eine Dedikationsepistel, eine kurze Abhandlung über medizinische Maße und Gewichte (*de mensuris et ponderibus medicinalibus*) sowie ein Corpus von sieben (teils echten, teils fiktiven) Briefen von Ärzten. Den Abschluß bildet ein 78 Hexameter umfassendes Gedicht über Medizin. Marcellus war aller Wahrscheinlichkeit nach kein Arzt. Über ihn erfahren wir aus dem das Werk einleitenden Brief, der mit den Worten beginnt: *Marcellus vir inluster* (sic!) *ex magno officio* (sic!) *Theodosii sen*(*ioris*) *filiis suis s*(*alutem*) *d*(*icit*). Bereits Pierre Pithou (1539–1596) hat erkannt, daß das sinnlose *ex magno officio* als eine falsche Auflösung der Abkürzung *EX MAG. O.* (= *ex magistro officiorum*) erklärt werden muß. Auf der Basis dieser Konjektur wurde unser Autor von Jacques Godefroy (1587–1652) mit dem *magister officiorum* Marcellus gleichgesetzt, an den zwei ins Jahr 395 n. Chr. datierte Erlässe des Codex Theodosianus (6, 29,8 und 16, 5,29) adressiert sind. Er dürfte auch mit dem in der Suda (s. v. Μάρκελλος) erwähnten μάγιστρος Ἀρκαδίου, der Verwaltungsaufgaben im Osten wahrnahm, identisch sein. Marcellus bekleidete also, wenn die Identifikation richtig ist, noch unter Theodosius I. und zu Beginn der Herrschaft des Honorius und Arcadius (394/395) in Konstantinopel das einflußreiche Hofamt des *magister officiorum*. Da er von Arcadius den Auftrag erhielt (Cod. Theod. 16, 5,29), gegen Nichtchristen im Hofdienst einzuschreiten, scheint er selbst Christ gewesen zu sein. Ferner hat man aus der Angabe *Theodosii sen*(*ioris*) im Widmungsbrief den (freilich nicht zwingenden) Schluß gezogen, daß *de medicamentis* zu einem Zeitpunkt fertiggestellt wurde, als zwischen Theodosius I. und II. unterschieden werden mußte, d. h. nach dem Regierungsantritt von Theodosius II. am 1. April 408. Marcellus war zwar als Beamter in Ostrom tätig, er dürfte aber wahrscheinlich aus Gallien (vermutlich aus Bordeaux, daher der neuzeitliche Beiname *Burdigalensis*) stammen und sich dort auch wieder im Ruhestand aufgehalten haben. Grundlage für diese allgemein akzeptierte, wenngleich letztlich nicht stringent beweisbare Annahme ist zum einen, daß Marcellus im Vorwort bei Angabe seiner Quellen unter den *cives ac maiores nostri* einen Arzt Ausonius nennt, in dem man gemeinhin den Vater des berühmten Dichters Ausonius aus Bordeaux

[2021] Zu seinem Leben und Werk s. die Bemerkungen von Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 278–282, Jullian (1926) VIII 245 + A. 4, 280, Ernst Kind, Marcellus (58.), RE XIV.2 (1930) 1498–1503, Vetter (1957) 271, Duval (1971) 630–632, PLRE I 551 f., Fridolf Kudlien, Marcellus (14.), KlP III (1979) 993 f., Wolfgang Buchwald – Armin Hohlweg – Otto Prinz, Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, ³München 1982, 501, Klaus-Dietrich Fischer, Marcellus, LMA VI (1993) 221 f., Alain Touwaide, Marcellus [8] Empiricus, DNP VII (1999) 851 f., Maier (2001a) 120, Meid – Anreiter [2005] 6–8 und Blom [2007] 58–64.

[2022] Zum Beinamen *Burdigalensis* vgl. weiter unten. Zu *Empiricus* s. Touwaide, a.a.O. 851: „Die Bezeichnung *empiricus* stammt aus der Renaissance und verweist auf den Begriff *expertum* (»geprüft«), der sich auf die von M[arcellus] erwähnten Medikamente bezieht."

(vgl. [**107**]) erblickt. Zum anderen werden in *de medicamentis* ein Dutzend gallischer Pflanzennamen erwähnt und vom Autor auch ausdrücklich als solche (*gallice*) gekennzeichnet.[2023]

Verwiesen wird in diesem Zusammenhang zudem auf eine Reihe iatromagischer Zaubersprüche in *de medicamentis*, welche nach Ansicht einiger Forscher (zumindest teilweise) gallisches Sprachgut enthalten. Diese Beschwörungsformeln haben aber nicht nur die Aufmerksamkeit der keltischen Philologie auf sich gezogen, sondern wurden auch als Zeugnisse für eine lokale, spezifisch gallische Volksmedizin verwertet.[2024] So hat auch Johannes Zwicker sechs Stellen aus Marcellus in die Sammlung der *Fontes Historiae Religionis Celticae* aufgenommen.[2025] Allerdings ist seine Auswahl an Texten zum einen unvollständig, zum anderen erfolgte sie auf der Basis von nicht immer nachvollziehbaren Kriterien oder heute veralteten Forschungspositionen. Daraus ist ihm schwerlich ein Vorwurf zu machen, denn erst Untersuchungen der letzten Jahrzehnte und Jahre haben zu einer Neubewertung dieser *incantamenta magica* geführt. Als wegweisend sind hier die Arbeiten von Wolfgang Meid und Alderik H. Blom zu nennen, deren Ausführungen ich primär folgen werde, die freilich bei der Beurteilung dieser Texte zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen gelangt sind. Diese kontroversen Interpretationen müssen hier etwas näher vorgestellt werden, da sie von zentraler Bedeutung für unser Thema sind.

Die Idee, daß einige der magischen Formeln des Marcellus in gallischer Sprache verfaßt seien, ist keineswegs neu, sondern wurde bereits von Jacob Grimm vertreten.[2026] Sie blieb freilich nicht unwidersprochen. Namhafte Gelehrte wie Kaspar Zeuss, Henri d'Arbois de Jubainville und Joseph Vendryes äußerten ihre Zweifel.[2027] Für letzteren etwa präsentieren die Zauberformeln im allgemeinen nicht mehr als „une succession de mots barbares; il est peut-être oiseux d'y chercher un sens […]. Les formules de Marcellus pourraient bien n'appartenir à aucune langue parlée."[2028] Zwischen diesen beiden Positionen bewegt sich die Forschung im Prinzip bis heute. Die von Grimm inaugurierte Ansicht wurde von Wolfgang Meid weiterverfolgt, wenngleich in vielen Details grundlegend modifiziert. Wie schon andere vor ihm verweist er auf die Aussage des Marcellus, der im Vorwort bekennt, daß er für seine Rezeptsammlung nicht nur die medizinische Fachliteratur[2029] verwendet habe, sondern darüber hinaus auch bei Landleuten und einfachen Menschen durch Zufall gefundene und einfache Heilmittel kennengelernt habe, die sie aufgrund ihrer Erfahrungen für gut befunden hatten.[2030] „Zu diesen *remedia fortuita atque simplicia*, gewissermaßen ärztlich nicht approbierten, wissenschaftlich nicht garantierten Heilverfahren gehörten offenbar auch die zitierten Besprechungsformeln."[2031] Der überwiegende Teil dieser Formeln in *de medicamentis* ist in lateinischer Sprache. Bei denjenigen Texten, die nicht in normaler lateinischer Sprache abgefaßt oder nicht aus dem Lateinischen verständlich sind, liegt nach Meid „die Vermutung nahe, daß es sich um Gallisch handelt, aber bei näherem Hinsehen stellt sich – wie bei anderen volkstümlichen Texten aus spätgallischer Zeit – heraus, daß die gallische Sprache nicht die einzige Komponente dieser Texte ist, sondern daß sich in ihnen auch Griechisches findet bzw. daß sie in gewissem Grad mischsprachlich sind. Dazu kommt noch bei Zaubersprüchen die verbreitete Tendenz zum spie-

[2023] Diese Pflanzennamen werden ausführlich behandelt von Meid (1996a) 8–32 [wiederabgedruckt und um phytologische, pharmakologische und pharmakotherapeutische Erläuterungen erweitert in: Meid – Anreiter [2005] 8–38] und in der leider unpublizierten Dissertation von Blom [2007] 103–123 [die mir Dr. David Stifter dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat], wobei gerade dieses Kapitel seit kurzem erfreulicherweise separat ediert vorliegt: Blom [2009/10] 3–24. Vgl. dazu auch meinen Kommentar zu Marc. Emp. de med. 3, 9 [**114 T 1**].

[2024] Ich zitiere *exempli gratia* Höfler (1911/12) 4: „Wenn Marcellus auch das meiste aus den antiken Werken der Griechen und Römer übernahm, so haben doch seine Eintragungsvorschriften, seine Verwendungsformen, die Pflanzennamen vielfachen Wert für unsere diesbezüglichen Forschungen über die volksmedizinische Botanik der Gallo-Kelten."

[2025] Zwicker 114 f. hat folgende Stellen aufgenommen: Marc. Emp. de med. 3, 9 [**114 T 1**]; 8, 28 [**114 T 2**]; 8, 64 [**114 T 3**]; 8, 193 [**114 T 5**]; 12, 24 [**114 T 9**]; 20, 66 [**114 T 12**].

[2026] Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172. Vgl. auch Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 279 f., Duval (1971) 630 f.

[2027] S. dazu den Forschungsüberblick bei Blom [2007] 66.

[2028] Joseph Vendryes, Chronique, RC 38 (1920–1921) 67–69, spez. 68.

[2029] Zu den literarischen Quellen des Marcellus (Scribonius Largus, Plinius, die sog. medicina Plinii, Ps.-Apuleius u. a. m.) vgl. Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 278 f., Kind, a.a.O. 1500 f., Meid – Anreiter [2005] 6 A. 4, Blom [2007] 62, Blom [2009b] 14 + A. 8.

[2030] Marc. Emp. de med. prol. 2: *nec solum veteres medicinae artis auctores* […] *lectione scrutatus sum*, *sed etiam ab agrestibus et plebeis remedia fortuita atque simplicia*, *quae experimentis probaverant*, *didici*.

[2031] Meid (1996a) 5 f. = Meid – Anreiter [2005] 6.

lerischen oder manipulativen Umgang mit der Sprache, was zu Reimbildungen, sprachlichen Entstellungen und letztlich zu Kauderwelsch („Abracadabra“) führt, und was auf der Überlieferungsseite die zusätzliche Entstellung solcher nichtverstandener Texte durch den Prozeß des wiederholten Abschreibens zur Folge hat, wodurch sich korrumpierte Texte ergeben, bei deren Sanierung die gewöhnlichen Mittel der Textkritik versagen müssen.“[2032] Trotz dieser Schwierigkeiten hält es Meid für möglich, daß sich aus den Formeln des Marcellus einiges für das Gallische gewinnen läßt.[2033] Diese eher positive Einschätzung[2034] wurde jüngst von Alderik H. Blom einer gründlichen Kritik unterzogen.[2035] In Bezug auf die Selbstaussage des Marcellus vertritt Blom die Ansicht, „that he derived some of his cures *ab agrestibus et plebeis* forms part of the general orientation towards practical and simple cures expounded by the tradition in which he stands, and we may question the litteral truthfulness of his statement. Also, even if Marcellus did derive some of his remedies directly *ab agrestibus et plebeis*, it is not at all clear whether these were necessarily collected in Gaul. In fact, it has not proved possible to identify any of this remedies as typically Gallic. This is not surprising considering the fact that medicinal customs and recipies tend to migrate.“[2036] Den Versuchen Meids und anderer Forscher, die Marcellischen Formeln als Quelle für das Gallische zu verwenden, kann Blom nur sehr wenig abgewinnen, denn: „establishing the Gaulish identity of most of these charms is problematic in the extreme, especially because they should not be treated as ‘normal’ language, but as ritual or magical language, a distinction which has important consequences for the interpretation of the formulae.“[2037] Er kommt jedenfalls zu dem Schluß: „The charms have often been regarded as derived from Gallic popular medicine, even if Marcellus never indicates the formulae with *gallice* or any similar term. The assumption that they are (partly) Gaulish is modern: the strong element of popular medicine in the text combined with ideas about Marcellus’ provenance must have given rise to this idea. However, it appears as if Marcellus drew on a more universal (Graeco-Roman) tradition of (popular) medicine. Comparison with material in similar antique and mediaeval texts in this tradition shows that we have to be wary of identifying Gaulish elements on the basis of assumptions about Marcellus’ provenance alone. Charms in this type of text abound with deliberately corrupted and fantastical terms used specifically within the context of ritual language (*voces magicae*) and the presumed Gaulish is very likely to be exactly that. Even if scattered Gaulish remains were actually taken into the language of the charms, they were most likely intended as *voces magicae*. Within the Latinate context of *DM* [= *de medicamentis*] they were probably meant to be rather obscure than understandable. It is highly unlikely that Gaulish elements survived uncorrupted in such an environment.“[2038] Folgt man Bloms skeptischer Position, wozu ich neige, dann könnte man die Zeugnisse des Marcellus aus einer Sammlung wie der meinen eigentlich ausscheiden. Da aber die Diskussion um diese iatromagischen Beschwörungsformeln noch keineswegs abgeschlossen ist und hier die Pluralität der Meinungen zu Wort kommen soll, habe ich die von Zwicker[2039] berücksichtigten Texte und darüber hinaus weitere, von anderen Forschern für relevant erachtete Passagen als (vermutliche) Falsa aufgenommen und kommentiert.[2040]

[2032] Meid (1996a) 6 = Meid – Anreiter [2005] 6 f.

[2033] Vgl. seine abschließende Bemerkung: Meid (1996a) 63 = Meid – Anreiter [2005] 68.

[2034] Sie wird auch, wenngleich mit einer gewissen Zurückhaltung, von Lambert (1997) 177 f. und James Noel Adams, Bilingualism and the Latin Language, ²Cambridge 2005, 191–196 geteilt; s. dazu Blom [2007] 66 + A. 52.

[2035] Und zwar in der bereits genannten unpublizierten Cambridger Dissertation: Blom [2007] 58–126. Die Marcellus betreffenden Ergebnisse dieser Arbeit hat Blom im Juli 2007 auf dem XIII. International Congress of Celtic Studies in Bonn unter dem Titel *Gaulish in the Formulae of Marcellus of Bordeaux? Methodological Considerations* als Vortrag präsentiert, der eben erschienen ist: Blom [2009b] 13–24. Vgl. auch Alderik H. Blom, Keltische Forschungen 4 (2009) 245–248 [= Rez. von Meid – Anreiter [2005]].

[2036] Blom [2007] 64.

[2037] Blom [2007] 64 f.

[2038] Blom [2007] 124.

[2039] Bereits Rudolf Thurneysen, ZcPh 20 (1936) 524 hat in seiner Rez. von Zwicker vermerkt: „Die Grenzen sind möglichst weit gesteckt, z. B. […] aufgenommen […] die Heilformeln bei Marcellus Empiricus (S. 114 f.) und ähnliches mehr. Aber besser zu viel als zu wenig!“

[2040] Ich habe freilich nur jene *voces magicae* aufgenommen, für die Erklärungen aus dem Gallischen vorgeschlagen wurden. Unberücksichtigt bleiben daher unklare Kurzformeln wie ουβαικ (de med. 8, 56) und καϱαβϱαωθ (de med. 26, 44) oder griechisch anklingende Lautfolgen wie φυϱφαϱαη (de med. 8, 57) und ουϱω ουϱωδη (de med. 8, 59); s. dazu die Bemerkungen von Meid – Anreiter [2005] 52 f., Blom [2007] 68 f., 80, 98 f. Ebensowenig berücksichtigt sind die Formeln καϱυανκω καϱυανκων καϱυανκωυ (de med. 21, 8), *adam bedam alam betur alam botum* (de med. 28, 72), *alabanda alabandi alambo* (de med. 28, 73), *absi absa phereos* und *absis paphar* (de med. 31, 33); s. dazu Blom [2007] 80 f., 94, 97–99.

114 T 1 [F] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 3, 9

p. 80,4; 28–30 ²Niedermann – Liechtenhan[2041] = Zwicker 114:

ad vertiginem capitis. […] trifolium herbam, quae gallice dicitur visumarus, aqua frigida macerato et eam aquam diebus decem bibito, sed ut herbam cotidie mutes.

Gegen Schwindel im Kopf. […] Weiche Klee, der auf gallisch visumarus genannt wird, in kaltem Wasser ein, trinke dieses Wasser zehn Tage lang, aber in der Weise, daß du den Klee täglich auswechselst.

Dies ist eine von insgesamt zwölf Stellen aus *de medicamentis*, an denen Marcellus einen ausdrücklich als gallisch (*gallice*) gekennzeichneten Pflanzennamen angibt. Neben *visumarus* (Klee) sind dies noch *odocos* (Attich), *vernetus* (?), *blutthagio* (?), *gigarus* (Drachenwurz), *gilarus* (oder *-um*) (Feldthymian), *calliomarcus* (Huflattich), *calocatanos* (wilder Mohn), *ratis* (Wurmfarn), *bricumus* (oder *-um*) (Beifuß), *halus* (Beinwell) und *baditis* (Seerose).[2042] Wie Alderik H. Blom zeigen konnte, sind diese von Marcellus mit *gallice* bezeichneten Wörter nicht als Belege für das Fortbestehen des Gallischen zu interpretieren, sondern vielmehr „words in local/regional Latin usage which are still recognised as of non-Latin origin, and peculiar to (parts) of Gaul."[2043] Der nur hier belegte Name *visumarus* für den dreiblättrigen Ackerklee (daher auch der lateinische Name *trifolium*) wurde verschieden etymologisiert.[2044] Für Wolfgang Meid ist das Wort als **u̯īsu-māros* ‚groß an Saft' = ‚saftreich' anzusetzen, mit **u̯īsu-* ‚Saft' (vgl. mir. *fī́*, lat. *virus*, griech. ἰός, aind. *viṣám* ‚Gift') im Vorderglied und *māros* ‚groß' (vgl. air. *már*, kymr. *mawr*) im Zweitglied. Das zugrundeliegende Benennungsmotiv ist die Saftigkeit des deswegen als Viehfutter sehr geschätzten Klees.[2045] Anders deutet Pierre-Yves Lambert den Namen *visumarus*: „comme la longueur du *i* est incertaine, je me demande si le premier élément ne serait pas *u̯esu-* «bon; valeur» (v.irl. *fiu*, gall. *gwiw* «qui a de la valeur», adjectifs uniquement employés comme prédicats, donc certainement d'anciens substantifs invariables)."[2046] Wie dem auch sei, der in Wasser eingeweichte Klee soll nach Marcellus gegen Schwindel wirksam sein. Da der gewöhnliche Klee pharmakologisch indifferent ist, hat Helmut Birkhan vermutet, daß „vielleicht an den Fieber- oder Bitterklee (Menyanthes trifoliata) gedacht [war], der an feuchten Stellen wächst und durch seinen hohen Chiningehalt tatsächlich fiebersenkend wirkt."[2047] Das vorliegende Rezept wurde jedenfalls von Johannes Zwicker in seine Sammlung aufgenommen, da er der Meinung von

[2041] Ich verwende hier und im folgenden die Ausgabe von Max Niedermann – Eduard Liechtenhan, Marcellus. Über Heilmittel, übersetzt von Jutta Kollesch und Diethard Nickel (= Corpus Medicorum Latinorum V), 2 Bde., ²Berlin 1968. Meine Übersetzungen schließen sich eng an diejenigen dieser Edition an. Auch bei der Wiedergabe der unverständlichen Beschwörungsformeln (die in Großbuchstaben gedruckt sind) folge ich dieser Ausgabe. Alternative Lesarten und Deutungen werden in den jeweiligen Kommentaren besprochen.

[2042] Zu diesen gallischen Pflanzennamen bei Marcellus s. ausführlich Meid (1996a) 8–32 [wiederabgedruckt und um phytologische, pharmakologische und pharmakotherapeutische Erläuterungen erweitert in: Meid – Anreiter [2005] 8–38] und Blom [2007] 103–123 = Blom [2009/10] 3–24.

[2043] Blom [2007] 123 = Blom [2009/10] 21.

[2044] Vgl. auch die älteren und heute überholten Deutungen bei Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 171 f., Dottin (1920) 300, André (1985) 197.

[2045] S. dazu ausführlicher Meid (1996a) 10–13 = Meid – Anreiter [2005] 9–13. Zustimmung gefunden hat dieser Vorschlag bei Birkhan (1997) 632 A. 4, Karl Horst Schmidt, ZcPh 51 (1999) 281 [= Rez. von Meid (1996a)], Blom [2007] 103 A. 275 = Blom [2009/10] 5 A. 10. – Skeptisch ist Delamarre (2001) 271 = (2003) 323: „Cette étymologie n'est possible que si l'on admet dans cette forme a priori tardive ou dialectale de gaulois, le maintien du *s* intervocalique qui disparaît ailleurs: *suiorebe* < **swesorebi*, *sioxti* < **sesok-t-* etc." – Dieses Argument ist freilich nicht stichhaltig, wie mir Dr. David Stifter mündlich mitteilte, der gegen diesen angeblichen *s*-Schwund im Gallischen einen im Druck befindlichen Beitrag geschrieben hat: David Stifter, Lenition of **s* in Gaulish?, in: Benedicte Nielsen Whitehead – Birgit Anette Olsen – Jens Elmegård Rasmussen – Thomas Olander (Hgg.), The sound of Indo-European: Phonetics, phonemics and morphophonemics (= Proceedings of the conference held at the University of Copenhagen, 16–19 April 2009), Kopenhagen [i. D.].

[2046] Pierre-Yves Lambert, BSL 93.2 (1998) 247 [= Rez. von Meid (1996a)]. Ähnlich etymologisiert auch schon Höfler (1911/12) 253.

[2047] Birkhan (1997) 632 A. 4. – Peter Anreiter, in: Meid – Anreiter [2005] 12 vermerkt freilich, daß der Ackerklee (*Trifolium campestre Schreb.*) „pharmakologisch noch nicht zur Genüge erforscht [ist]; es läßt sich noch kein vollständiges Wirkprofil angeben. Gesichert ist die leicht diuretische Wirkung."

Georges Dottin folgend hierin ein Heilmittel der Druiden sehen wollte.[2048] Diese Ansicht ist jedoch unbegründet. Es handelt sich um eine für die Volksmedizin ganz typische, aber keineswegs spezifisch gallische oder gar druidische Anwendung.[2049] Gleiches gilt auch für das folgende von Zwikker berücksichtigte Rezept (de med. 8, 28 [**114 T 2**]).

114 T 2 [F] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 8, 28

p. 122,18–21 ²Niedermann – Liechtenhan = Zwicker 114:

herbam, quae appellatur peristereon, discoques, ut madescat, ex aqua fontana ad tertias et inde oculos fovebis impetu laborantes; intra triduum persanabis.

Das peristereon genannte Kraut läßt man in Quellwasser, damit es weich wird, auf ein Drittel einkochen und behandelt damit die an Fluß leidenden Augen; binnen drei Tagen ist man völlig geheilt.

Mit *peristereon* (περιστερεών) ist das Eisenkraut (Verbena officinalis L.; auch Taubenkraut genannt) gemeint, das in der Pflanzenheilkunde vieler Völker zum Einsatz kam.[2050] Das Rezept hat Johannes Zwicker in seinen *Fontes Historiae Religionis Celticae* berücksichtigt, weil es nach Ansicht von Georges Dottin möglicherweise den druidischen Heilmitteln zuzurechnen sei.[2051] Für diese Einschätzung gibt es jedoch nicht die geringsten Anhaltspunkte. Wie im Fall der oben besprochenen, aus Klee hergestellten Arznei (de med. 3, 9 [**114 T 1**]) so weist auch die vorliegende volksmedizinische Anwendung keinen spezifisch gallischen (oder gar druidischen) Einschlag auf.

114 T 3 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 8, 64

p. 128,31–34 ²Niedermann – Liechtenhan = Zwicker 114:

qui crebro lippitudinis vitio laborabit, millefolium herbam radicitus vellat et ex ea circulum faciat, ut per illum aspiciat et dicat ter: EXCICVM ACRIOSOS et totiens ad os sibi circulum illum admoveat et per medium expuat et herbam rursus plantet.

Wer häufig an Triefäugigkeit leidet, soll das Kraut Tausendblatt mit der Wurzel ausreißen und daraus einen Ring machen, durch diesen hindurchblicken und dreimal sagen: EXCICVM ACRIOSOS, sich jenen Ring ebensooft an den Mund führen, mitten hindurch ausspucken und das Kraut wieder einpflanzen.

Diese magische Handlung verspricht Heilung bei *lippitudo*, also bei triefenden oder entzündeten Augen.[2052] Dabei soll die *millefolium* ‚Tausendblatt' genannte Pflanze – womit die Gemeine Schafgarbe (Achillea millefolium L.) gemeint ist[2053] – mitsamt den Wurzeln ausgerissen und zu einem Ring geflochten werden, durch den unter dreimaliger Aufsagung eines Zauberspruches hindurchzuschauen und dreimal hindurchzuspucken sei. Die Krankheit wird auf diese Weise auf die Pflanze übertragen. Es kommt also eine in iatromagischen Riten gängige *transplantatio morbi* zur

[2048] Zwicker 114 app. crit.: „Haec medicamenta ad druidarum medicinam spectare videntur, cf. Dottin, Manuel de l'antiquité celtique² p. 368." – Dottin (1915) 368 schreibt: „Peut-être faut-il rattacher à la médicine druidique les remèdes populaires usités en Gaule d'après Pline, Apulée et Marcellus: […] le trèfle (*visumarus*) qui est bon contre le vertige …".

[2049] Vgl. dazu die oben in der Einführung zu Marcellus zitierten Bemerkungen von Blom [2007] 64. – Zur volksmedizinischen Verwendung des Klees s. Höfler (1911/12) 253 f. und Peter Anreiter, in: Meid – Anreiter [2005] 12 f.

[2050] S. dazu Jacques André, Lexique des termes de botanique en latin, Paris 1956, 243, Jacques André, Les noms de plantes dans la Rome antique, Paris 1985, 193 und den Kommentar zu Plin. nat. hist. 25, 106 [**48 T 17**].

[2051] Zwicker 114 app. crit.: „Haec medicamenta ad druidarum medicinam spectare videntur, cf. Dottin, Manuel de l'antiquité celtique² p. 368." – Dottin (1915) 368 schreibt: „Peut-être faut-il rattacher à la médicine druidique les remèdes populaires usités en Gaule d'après Pline, Apulée et Marcellus: […] la verveine qui est un remède contre l'ophthalmie …".

[2052] S. dazu die Anmerkung von Alf Önnerfors, Antike Zaubersprüche, Stuttgart 2003, 68.

[2053] S. dazu Höfler (1911/12) 268, Jacques André, Lexique des termes de botanique en latin, Paris 1956, 209 und http://de.wikipedia.org/wiki/Gemeine_Schafgarbe (05.08.2010).

Anwendung. Das Spucken durch die Mitte des vegetabilen Rings ist als eine Analogiehandlung für das Hinaustreiben des Augenflusses aufzufassen.[2054] Nach Otto Höfler hat dieser Ritus „nichts spezifisch Gallisches an sich, scheint vielmehr aus der griechischen Antike zu stammen."[2055] Eine Herkunft aus dem griechischen Bereich vermutet er deswegen, weil (nach einem von Friedrich Vollmer geäußerten Vorschlag) der unverständliche Spruch als verderbt aus ἐξ κίρκου μάκαρ σῶς („durch den Ring glückselig gesund") zu interpretieren sei.[2056] Dagegen ist Wolfgang Meid für eine Deutung aus dem Gallischen eingetreten.[2057] Die Handschriften überliefern die Beschwörungsformel in den zwei Lesarten *excicum acriosos* (Parisinus Lat. 6880) und *excicuma crisos* (Laudunensis 420), die sich in der Worttrennung und durch ein weiteres *o* in der ersten Variante unterscheiden. Meid vermutet, daß der Spruch die magische Handlung reflektiere, weswegen die Ausdrücke für ‚hinaus' (= *ex*), ‚Kreis' und ‚Augenfluß' zu erwarten seien. Theoretisch könnte man zwar *cicum* als **circum* (lat. *circus* ‚Kreis') verstehen, es sei aber vorzuziehen, den Begriff ‚Kreis' in *crisos* zu suchen, was als **crissōs* Gen. sg. von **crissus* (vgl. air. *criss*, kymr. *crys* ‚Gürtel') sein könnte. Weiters schlägt er vor, den Text vorläufig als **ex cicuma crissōs* zu restituieren und mit „Hinaus, Augenfluß, aus dem Kreis!" zu übersetzen. Durch den Vergleich mit anderen Sprüchen bei Marcellus[2058] gelangt Meid schließlich zu der Überzeugung, daß das gall. Wort für die auszutreibende Flüssigkeit (hier konkret der ‚Augenfluß') als **suc(u)mā* oder ähnlich anzusetzen sei und die vorliegende Formel „als **ex sicuma* (für συκυμα) *crisos* interpretiert und als **ex sucumā crissōs* restituiert werden [kann], oder möglicherweise als **exī sucuma crissōs*."[2059]

Allein dieses Beispiel zeigt m. E. sehr schön, mit welchen Unsicherheiten jegliche Deutung der Marcellischen Formeln verbunden ist. Wie ich bereits in den einleitenden Bemerkungen zu Marcellus gesagt habe, vermögen mich Meids zweifellos scharfsinnige Bemühungen, diese Texte als (teilweise) gallisches Sprachgut zu erweisen, aber nicht wirklich zu überzeugen. Seine Rekonstruktionen bleiben jedenfalls hypothetisch, basieren sie doch auf mehr oder minder massiven Eingriffen in die handschrifliche Überlieferung sowie einem gerüttelten Maß an Spekulation. Man wird sich wohl damit begnügen müssen, auch in *excicum acriosos* (oder *excicuma crisos*) unverständliche Zauberworte (sogenannte Ἐφέσια γράμματα[2060]) zu sehen, die sich einer sinnvollen Deutung entziehen.

114 T 4 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 8, 170 f.

p. 156,16–22 ²Niedermann – Liechtenhan:

digitis quinque manus eiusdem, cuius partis oculum sordicula aliqua fuerit ingressa, percurrens et pertractans oculum ter dices: TETVNC RESONCO BREGAN GRESSO, ter deinde spues terque facies. (171) item ipso oculo clau-

Während man mit den fünf Fingern eben der Hand, an deren Seite irgendein Schmutzteilchen in das Auge eingedrungen ist, über das Auge fährt und es betastet, soll man dreimal sagen: TETUNC RESONCO BREGAN GRESSO,

[2054] Vgl. dazu Meid (1996a) 47 = Meid – Anreiter [2005] 55 und Höfler (1911/12) 269, letzterer mit Angabe interessanter volkskundlicher Parallelen.

[2055] Höfler (1911/12) 269.

[2056] Diese Deutung ist verzeichnet bei Heim [1892] 531 A. 1 (zu Nr. 181), vgl. Höfler (1911/12) 269 und Meid (1996a) 47 A. 94 = Meid – Anreiter [2005] 55 A. 100.

[2057] S. dazu ausführlich Meid (1996a) 47–51 = Meid – Anreiter [2005] 55–58 sowie das Referat bei Blom [2007] 69. – Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf die veraltete Deutung von Adolphe Pictet, in: Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 159: „… je divise la formule ainsi: *exci cuma criosos* et je traduis: *vois la forme de la ceinture*."

[2058] Vgl. dazu die Kommentare zu Marc. de med. 10, 34 [**114 T 6**]: *sicycuma cucuma ucuma cuma uma ma a* und de med. 10, 69 [**114 T 8**]: σοκσοκαμ συκυμα.

[2059] Meid (1996a) 51 = Meid – Anreiter [2005] 58.

[2060] Unter dieser Bezeichnung sind bei Clemens von Alexandreia und Hesychios folgende sechs, angeblich aus Ephesos stammende Wörter überliefert: ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τετράξ, δαμναμενεύς, αἴσιον (oder αἴσια). Ihnen wurde eine unbeschränkte und sprichwörtliche Macht, etwa beim Austreiben von Dämonen, zugeschrieben. Heute versteht man unter Ἐφέσια γράμματα ganz allgemein alle unverständlichen Zauberworte, wie sie in großer Zahl vor allem durch die griechischen Zauberpapyri bekannt geworden sind. S. dazu Alf Önnerfors, Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin, in: Guy Sabbah (Hg.), Études de médecine romaine (= Centre Jean-Palerne. Mémoires VIII), Sainte-Étienne 1988, 113–156, spez. 114 f., Alf Önnerfors, Antike Zaubersprüche, Stuttgart 2003, 7 f., Blom [2007] 88–90.

so, qui carminatus erit, patentem perfricabis et ter carmen hoc dices et totiens spues: INMON DERCOMARCOS AXATISON; scito remedium hoc in huiusmodi casibus esse mirificum.

danach dreimal ausspucken und (das ganze) dreimal tun. (171) Ebenso reibt man – während das Auge, das besprochen wird, geschlossen ist – das geöffnete Auge, sagt dreimal folgenden Spruch und spuckt ebensooft aus: INMON DERCOMARCOS AXATISON; wisse, daß dieses Mittel bei Fällen dieser Art wunderbar ist.

Marcellus beschreibt an dieser Stelle ein volksmedizinisches Verfahren, das bei der Entfernung von Fremdkörpern aus dem Auge hilfreich sein soll. Dabei mußten zwei iatromagische Beschwörungsformeln gesprochen werden, deren Sprache von der modernen Forschung als (zumindest teilweise) gallisch interpretiert wurde.[2061] Die erste ernstzunehmende Deutung des ersten Spruchs stammt von Wolfgang Meid[2062], der in diesem Text lateinisch-gallische Mischsprache vorliegen sah. Das *tetunc* (= *te tunc*)[2063] zu Beginn ist wohl Latein oder allenfalls latinisiertes Gallisch[2064]; *resonco* wird als eine hybride latinisierte Verbalform betrachtet, bestehend aus einem lateinischen Praeverb (*re-*) und einem gallischen Lexem **su-n-k-ū* (1. Person sg. mit Nasalinfix von einer Verbalwurzel **seu̯k̂*, vgl. lat. *sugere* ‚saugen', lat. *sucus* ‚Saft', kymr. *sugno* ‚saugen', bret. *sun* ‚Saft').[2065] Die beiden verbleibenden Wörter werden als gallisch interpretiert: *bregan* sei ein Substantiv im Acc. sg. und bedeute ‚Partikel', ‚Fremdkörper' (<*b^hr̥gā-* von der idg. Verbalwurzel **b^hreĝ-* ‚brechen', vgl. lat. *frangere*, air. *brigaim*)[2066]; *gresso* schließlich wird als **cressō* verstanden, syntaktisch ein lat. Abl. instrumentalis, der aus einem gall. Verbalnomen im Dat. instrumentalis **crissū* ‚durch Reiben' (vgl. mir. *cressaim* ‚ich schüttle, schwinge') abzuleiten sei.[2067] Als Übersetzung der ganzen Formel schlägt Meid vor: „dich, somit, Partikel, schwemme ich heraus durch massierendes Reiben".[2068] Diese Deutung hat bei einigen Forschern Zustimmung gefunden, während sie andere für recht spekulativ erachten.[2069] Auch mir erscheint Meids Versuch, diesem Zauberspruch einen klaren Sinn abzuringen, trotz aller Gelehrsamkeit etwas gezwungen.

Um einiges kontroverser ist die Diskussion um die zweite Beschwörungsformel.[2070] So hat etwa Léon Fleuriot für die in den Handschriften überlieferte Form *inmon dercomarcos axatison* die Trennung **in mon derco marcos axat ison* vorgeschlagen, was er mit „que Marcos emmène cela (qui est) dans mon œil" oder wörtlich „dans mon œil que Marcos emmène cela" übersetzen möchte.[2071] Gemäß dieser Deutung sei **mon* das Possessivpronomen der 1. Person ‚mein' und **derco* das gall. Wort für ‚Auge' (vgl. air. *derc* ‚Auge').[2072] Für **marcos*, das als ein Nomen im Nom.

[2061] Die Formeln sind aufgenommen bei Heim [1892] 531 Nr. 182 und Dottin (1920) 214 (Nr. 2 [ohne *tetunc*] und Nr. 3).

[2062] Meid (1980) 11 f., 30 AA. 19–25 [erneut abgedruckt in ANRW II 29.2 (1983) 1026–1028], Meid (1996a) 49 f. = Meid – Anreiter [2005] 57 f. – Nicht aufzuhalten brauchen wir uns mit der heute veralteten Interpretation der Formel bei Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 161 f.

[2063] Für Fleuriot (1974/75a) 63 ist es nicht sicher, ob *tetunc* als Teil des Spruches oder des Haupttextes zu betrachten sei. Bereits Dottin (1920) 214 druckt nur *resonco bregan gresso*. Ich sehe jedoch keinen plausiblen Grund, das *tetunc* von der Formel zu trennen.

[2064] Vgl. auch Lambert (1997) 178: „La première formule comporte sans doute des éléments latins (*te* ? *tunc* ? *gresso* ?)."

[2065] Meid – Anreiter [2005] 57 f., vgl. dazu Blom [2007] 69 f. – Die von Meid angeführten britannischen Formen sind freilich kaum relevant, da sie Entlehnungen aus dem Lateinischen sein müssen.

[2066] S. dazu Meid – Anreiter (2005) 57 + A. 106 und Blom (2007) 70 + A. 63. – Nach Dr. David Stifter (mündliche Mitteilung) dürfte es sich bei ***brigaim* um eine *vox nihili* handeln, gemeint ist wohl *braigid* ‚furzen' (vgl. LIV^2 91 f.), was seiner Ansicht nach aber zu einer anderen Wurzel gehört.

[2067] S. dazu Meid – Anreiter (2005) 57 f. + A. 107 und Blom (2007) 70 + A. 66. – Hierzu teilte mir Dr. David Stifter mündlich mit, daß mit ***cressaim* vermutlich *cresaigid* gemeint sein dürfte, welches aber ganz offensichtlich eine späte, interne irische Bildung ist. Es heißt ‚schütteln' im Sinne von ‚brandishing' und hat wohl nichts mit ‚reiben' zu tun.

[2068] Meid – Anreiter [2005] 58.

[2069] Vgl. die neutralen bis positiven Urteile in den Rez. von Karl-Horst Schmidt, IF 88 (1983) 336, Léon Fleuriot, ZcPh 39 (1982) 298, Fritz Lochner von Hüttenbach, Kratylos 44 (1999) 220. – Zurückhaltender ist James Noel Adams, Bilingualism and the Latin Language, ^{2}Cambridge 2005, 193: „This interpretation is somewhat speculative …".

[2070] S. dazu den guten Forschungsüberblick bei Blom [2007] 70 f.

[2071] Fleuriot (1974/75a) 63–66.

[2072] Sogar Joseph Vendryes, der ansonsten die Marcellischen Formeln nicht als Zeugnisse für das Gallische gelten lassen will, räumt ein [Chronique, RC 38 (1920–1921) 68 f.]: „Une exception au moins est permise, en faveur du passage VIII, 171 où se lit la formule: *inmon dercomarcos axatison*. A vrai dire, le premier mot et le dernier ne se laissent pas aisément interpréter. Mais, la formule étant destinée à combattre une affection de l'œil, le second mot contient certainement le même radical que l'irlandais *derc* « œil »." – Zu gall. **derko-* vgl. auch Dottin (1920) 251, Meid (1996a) 45 = Meid – Anreiter [2005] 54 und Karin Stüber, Schmied und Frau. Studien zur gallischen Epigraphik und Onomastik (= Archaeolingua. Series Minor 19), Budapest 2005, 77 f.

sg. und das Subjekt zu *_axat_ aufgefaßt wird, zieht Fleuriot mehrere (mir sehr unwahrscheinliche) Deutungen in Erwägung. Es könnte etwa das Wort für ‚Pferd‘ oder der Name einer (sonst nicht belegten!) Gottheit dahinter stekken.[2073] Ferner wird *_axat_ (< *_ag-āt_) als ein von der Wurzel *_ag-_ (< *_h$_2$eĝ-_) ‚treiben‘, ‚bringen‘, ‚führen‘ abgeleiteter _ā_-Konjunktiv verstanden – vergleichbar air. _agaid_, _·aga_, dem _ā_-Konjunktiv von _agaid_, _·aig_ ‚(an)treiben‘[2074]; *_ison_ schließlich sei ein Demonstrativpronomen.[2075] Diese Analyse Fleuriots wurde von Pierre-Yves Lambert im wesentlichen übernommen, wenngleich in einem Punkt modifiziert.[2076] Er spekuliert, daß der Spruch das Element *_amarcos_ (vgl. air. _amarc_ ‚Blick‘ und das gall. Theonym _Amarcolitanos_) enthalte. Freilich müsse man dazu das handschriftliche _dercomarcos_ emendieren, und zwar entweder in das Kompositum _derc_[_a_]_marcos_ oder zu _derco_[_n a_]_marcos_. Unter Zugrundelegung der zweiten Konjektur übersetzt Lambert den Spruch mit „qu’Amarcos (dieu de la vue ?) emporte cela dans mon œil“. Wieder eine andere Deutung stammt von Wolfgang Meid[2077], der die überlieferte Formel mit geringfüger Emendation als *_in mon dercom argos axati-son_ [oder _axat-ison_] lesen möchte und folgendermaßen analysiert: *_in_ sei die Präposition ‚in‘, *_mon_ das Possessivum ‚mein‘ (vgl. air. _mo_, kymr. _fy_ < *_mon_), *_dercom_ der Acc. sg. des gall. Wortes für ‚Auge‘ (vgl. air. _derc_ ‚Auge‘, griech. δέρκομαι ‚sehen, blicken‘)[2078], *_argos_ ein von der Wurzel *_h$_2$erĝ-_ ‚hell‘, ‚klar‘, ‚glänzend‘, ‚weiß‘ (vgl. griech. ἀργός) abgeleitetes Abstractum im Nom. sg.[2079], *_axati-son_ schließlich sei eine Verbalform mit verstärkender pronominaler Partikel im Konjunktiv der 3. Person sg., gebildet mit _-sā-_ von der Wurzel *_h$_2$eĝ-_ (die im Britannischen die Bedeutung ‚gehen‘ hat, wie kymr. _agit_ ‚geht‘ zeigt), also *_ag-sā-ti_, womit angeblich die kymrische Futur- und Konjunktivbildung auf _-haw_(_d_) zu vergleichen wäre.[2080] Als Übersetzung des Zauberspruches schlägt Meid vor: „in mein Auge (oder: „in meinem Blick“) soll Klarheit gehen“. Zusammenfassend läßt sich sagen: Keine dieser Deutungen vermag restlos zu überzeugen, keine kommt ohne Eingriffe in die handschriftlich überlieferte Lesart aus, eine jede hat Schwachpunkte. Wenigstens besteht in der Forschung dahingehend ein Konsens, daß zumindest in dieser einen Formel gallische Sprachelemente enthalten sein dürften. Allerdings muß es angesichts der Schwierigkeiten, die die Überlieferung dieser Zaubertexte bereitet[2081], doch sehr fraglich bleiben, ob sich über die Worte „in mein(em) Auge“ hinaus noch andere Formen bestimmen lassen.

114 T 5 [F ?] Marcellus Empiricus _de medicamentis_ 8, 190–193

p. 160,6–24 ^{2}Niedermann – Liechtenhan; Zwicker 115[2082]:

varulis, id est hordiolis oculorum, remedium tale facies: anulos digitis eximes et sinistrae manus digitis tribus oculum circum tenebis et ter despues terque dices: RICA RICA

Bei varuli, d. h. bei Gerstenkörnern an den Augen, bereitet man folgendes Heilmittel: Man zieht die Ringe von den Fingern ab, hält sie mit drei Fingern der linken Hand um

[2073] Fleuriot (1974/75a) 65: „On peut poser une autre question : MARCOS serait-il le nom d’une divinité mineure comme la déesse _Murcia_ chez les Latins dont le nom serait d’ailleurs apparenté ? L’hypothèse est peut-être hardie, mais on peut au moins la formuler …“.

[2074] Fleuriot (1974/75a) 65, vgl. Lambert (1997) 178. – S. dazu jedoch Stefan Schumacher, Die keltischen Primärverben. Ein vergleichendes, etymologisches und morphologisches Lexikon (= IBS 110), Innsbruck 2004, 750 A. 47, wonach Fleuriots Gleichsetzung von *_axat_ mit dem air. Konjunktiv verfehlt sei, „da gerade dieser _ā_-Konjunktiv eine sekundäre Entwicklung des Altirischen ist …“. Diesem Einwand folgt auch Blom [2007] 71 A. 71.

[2075] Fleuriot (1974/75a) 65. Nach Blom [2007] 71 A. 72 ist die sonstige Evidenz für dieses Pronomen unsicher.

[2076] Lambert (1997) 178; vgl. auch Pierre-Yves Lambert, BSL 93.2 (1998) 248 [= Rez. von Meid (1996a)].

[2077] Meid (1996a) 44–46 = Meid – Anreiter [2005] 53 f.

[2078] Dazu vermerkt Pierre-Yves Lambert, BSL 93.2 (1998) 248 [= Rez. von Meid (1996a)]: „Il suppose un _-m_ final dans _dercom_, ce qui est peu probable en gaulois tardif.“

[2079] Nach Blom [2007] 71 A. 78 wäre im Keltischen eigentlich eine Form *_argios_ zu erwarten (vgl. kymr. _eiry_, altkorn. _irch_, bret. _erc’h_ < *_arg-i̯o-_). Dieser Einwand ist für Dr. David Stifter (mündliche Mitteilung) nicht wirklich schlagend, da das eine ein abgeleitetes Adjektiv, das andere ein Abstractum ist.

[2080] Meid – Anreiter [2005] 54. – Dagegen stellt Schumacher, a.a.O. 750 A. 47 [gefolgt von Blom [2007] 71 A. 79] fest, „dass das hypothetische Suffix *_-sā-_ kein Gegenstück im Inselkeltischen hat: Die mittelkymrischen Formen auf -(_h_)_aw_- […] erlauben […] nicht die Rekonstruktion eines Suffixes *_-asā-_.“

[2081] Vgl. dazu die allgemeinen Bemerkungen in der Einführung zu Marcellus [**114**] und bei Schumacher, a.a.O. 750 f.

[2082] Zwicker hat hiervon nur den letzten Satz von § 193 (_item digito – ures_) aufgenommen.

SORO. (191) si in dextro oculo varulus erit natus, manu sinistra digitis tribus sub divo orientem spectans varulum tenebis et dices:

> nec mula parit nec lapis lanam fert
> nec huic morbo caput crescat aut, si creverit, tabescat.

cum haec dixeris, isdem tribus digitis terram tanges et despues idque ter facies. (192) efficax hoc remedium hordiolis: novem grana hordei sumes et de singulis varum punges; per quae singula puncta carmen dices. proiectis novem granis septem alia corripies et similiter de singulis punges et carmen septies dices, abiectis etiam his quinque sumes et idem quinquies facies, idem de tribus granis similiter, idem de uno similiter. carmen autem hoc est: ΚΥΡΙΑ ΚΥΡΙΑ ΚΑΣΣΑΡΙΑ ΣΟΥΡΩΡΒΙ. (193) item hoc remedium efficax: grana novem hordei sumes et de eorum acumine varolum punges et per punctorum singulas vices carmen hoc dices: φεῦγε φεῦγε κριθή, ⟨κριθή⟩ σε διώκει. item digito medicinali varum contingens dices ter: VIGARIA GASARIA varumque grano hordei ardenti aut stipula faeni aut palea ures.

das Auge herum, spuckt dreimal aus und sagt dreimal: RICA RICA SORO. (191) Wenn sich am rechten Auge ein Gerstenkorn gebildet hat, hält man mit drei Fingern der linken Hand das Gerstenkorn, schaut unter freiem Himmel nach Osten und sagt: „Die Mauleselin gebiert nicht und der Stein trägt keine Wolle, dieser Krankheit soll kein Kopf wachsen, wächst er aber doch, soll er schwinden." Wenn man diese Worte gesagt hat, berührt man mit denselben drei Fingern die Erde, spuckt aus und tut das dreimal. (192) Folgendes Heilmittel ist bei Gerstenkörnern wirksam: Man nimmt neun Gerstenkörner und sticht mit jedem einzelnen das Gerstenkorn; bei jedem einzelnen dieser Stiche sagt man einen Spruch. Nachdem man die neun Körner fortgeworfen hat, nimmt man sieben andere, sticht in ähnlicher Weise mit den einzelnen und sagt den Spruch siebenmal, nachdem man auch sie fortgeworfen hat, nimmt man fünf und tut dasselbe fünfmal, ebenso mit drei Körnern in ähnlicher Weise, ebenso mit einem in ähnlicher Weise. Man sagt aber folgenden Spruch: ΚΥΡΙΑ ΚΥΡΙΑ ΚΑΣΣΑΡΙΑ ΣΟΥΡΩΡΒΙ. (193) Ebenso ist folgendes Heilmittel wirksam: Man nimmt neun Gerstenkörner, sticht mit ihrer Spitze das Gerstenkorn und sagt jeweils beim Wechsel des Stiches folgenden Spruch: „Flieh, flieh, Gerstenkorn, ⟨ein Gerstenkorn⟩ verfolgt dich." Ebenso sagt man, indem man mit dem Ringfinger das Gerstenkorn berührt, dreimal VIGARIA GASARIA, und man brennt das Gerstenkorn mit einem brennenden Gerstenkorn, einem Heuhalm oder mit Spreu.

Dieser längere Abschnitt ist volksmedizinischen Behandlungsmethoden des landläufig *Gerstenkorn* genannten Augenleidens gewidmet, einer (meist eitrigen) bakteriellen Infektion der Drüsen der Augenlider.[2083] Nicht nur im Deutschen ist die Bezeichnung dieser Erkrankung vom Wort für ‚Gerste' abgeleitet, sondern auch im Griechischen (κριθή ‚Gerste' und ‚Gerstenkorn') und Lateinischen (*hordiolus*, *hordeolum* von *hordeum* ‚Gerste').[2084] Zur Entfernung des Gerstenkorns führt Marcellus insgesamt fünf *incantamenta* an. Zwei davon sind ohne weiteres verständlich, da sie in lateinischer respektive griechischer Sprache verfaßt sind. Mit dem lateinischen Spruch (in metrischer Form[2085]) soll, wie häufig bei iatromagischen Beschwörungsformeln, die Krankheit ausgetrieben werden (sog. *evocatio morbi*). Er gehört zu einer speziellen Art des Analogiezaubers, nämlich zu der ἀδύνατα genannten Kategorie von Zaubersprüchen, die durch Parallelisierung von etwas Unmöglichem und dem erwünschten Nicht-Entstehen eines Unheils dasselbe fernzuhalten suchen.[2086] So wird hier mit *nec mula parit* auf das sprichwörtliche ἀδύνατον *cum mula peperit* angespielt, was soviel wie „niemals" bedeutet und der Redewendung *ad Kalendas Graecas* entspricht.[2087] Der griechische Spruch in § 193 ist in den Handschriften als ΦΕΥΓΕ ΦΥΓΕ ΚΡΕΙΘΗΣΕ ΑΙΩΚΕΙ überliefert. Da

[2083] S. dazu http://de.wikipedia.org/wiki/Hordeolum (05.08.2010).

[2084] Vgl. Heim [1892] 480 (zu Nr. 58), Meid (1996a) 51 f. = Meid – Anreiter [2005] 59.

[2085] Zum Versmaß s. die Bemerkungen bei Heim [1892] 545, 550 und Max Niedermann – Eduard Liechtenhan, Marcellus. Über Heilmittel, übersetzt von Jutta Kollesch und Diethard Nickel (= Corpus Medicorum Latinorum V), 2 Bde., ²Berlin 1968, 160 app. crit.

[2086] S. dazu mit Beispielen Heim [1892] 491–495, Alf Önnerfors, Antike Zaubersprüche, Stuttgart 2003, 21 f.

[2087] S. dazu die Anmerkungen von Heim [1892] 493 f. A. 1, Alf Önnerfors, Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin, in: Guy Sabbah (Hg.), Études de médecine romaine (= Centre Jean-Palerne. Mémoires VIII), Sainte-Étienne 1988, 113–156, spez. 125 f., 144 A. 69, Alf Önnerfors, Antike Zaubersprüche, Stuttgart 2003, 21 A. 11.

in der magischen Begleithandlung das Gerstenkorn im Auge mit echten Gerstenkörnern pungiert wird, hat Karl DILTHEY die sehr plausible Emendation φεῦγε φεῦγε κριθή, ⟨κριθή⟩ σε διώκει vorgeschlagen.[2088] Die drei anderen Sprüche (*rica rica soro*, κυρια κυρια κασσαρια σουρωρβι und *vigaria gasaria*) hat man schon seit längerem für gallisch erachtet.[2089]

Bereits 1930 hat Paul MARCHOT in *soro* das gall. Wort für ‚Gerstenkorn' identifiziert, das in den romanischen Sprachen Fortsetzer gefunden hat (altwallonisch *suron*, frz. *seuron*, frz. Dialekte Luxemburgs *swaron*, *swaran*, *soiron*).[2090] Aufgrund dieser Formen sei für das Gallische ein *n*-Stamm **suron-*, Nom. sg. **surū* anzunehmen, und das σουρωρβι des in griechischen Lettern geschriebenen Spruches sei ein aus σουρωνβι (**suron-bi*) verderbter Dat. pl.[2091] In *rica* erkennt MARCHOT das gall. Wort für ‚Furche', ‚Streifen', ‚Strich' (> altfrz. *roie*, frz. *raie*; vgl. kymr. *rhych*, lat. *porca* < **pr̥kā*) und übersetzt folglich den ganzen Spruch mit „une raie [et] une raie, orgelet", was soviel wie „je te ‚signe', orgelet" bedeute.[2092] Anders interpretiert *rica* Wolfgang MEID, der hierin eine funktional und semantisch dem griech. φεῦγε entsprechende imperativische Verbalform in der Bedeutung ‚geh!', ‚geh weg!' sehen will. Er setzt eine Imperativform **rigā* an, die im Stamm der im Altirischen als Futur fungierenden Verbalformen *regaid* ‚er wird gehen' < **rig-ā-ti* eine Entsprechung finde. Die als **rigā rigā surū* restituierte Formel wird von MEID mit „geh, geh, Gerstenkorn" übersetzt.[2093] Wie Alderik H. BLOM zu Recht feststellte, hat diese Erklärung freilich den Schönheitsfehler, daß air. *regaid* selbst kein Imperativ ist (die Befehlsform zu *regaid* lautet *eirg*).[2094] Als halbwegs gesichert kann m. E. nur die Deutung von *soro* betrachtet werden.

Im Spruch κυρια κυρια κασσαρια σουρωρβι hat Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE die griech. Wörter κυρια κυρια κάσσα ῥία σου ὀρώρυγε erkennen wollen und diese mit „madame, madame la courtisane, déchirez vos sommets" übersetzt.[2095] Ernstzunehmender als diese Deutung ist jene von MARCHOT, der in σουρωρβι die Bezeichnung für ‚Gerstenkorn' (s. dazu oben) erkennt, hinter κασσαρια (das dem *gasaria* der anderen Formel entspricht) ein gall. Wort in der Bedeutung ‚agrément', ‚plaisir', ‚amusement' (vgl. air. *cas* ‚agréable') vermutet und den Spruch als „bonjour, bonjour, [bien] du plaisir aux orgelets" übersetzt.[2096] Wieder eine andere Interpretation stammt von MEID[2097]: Das griech. Wort κυρια habe hier die Bedeutung ‚Herrin' (= die wirkende Göttin) oder auch nur ‚mächtig', ‚zauberkräftig' oder beides zugleich.[2098] κασσαρια sei als eine hybride Bildung anzusehen, mit dem lat. Suffix *-ariā* und einem gall. Stamm **kass-* (vgl. air. *casair* ‚Dorn', ‚Nadel', ‚kleiner Spieß' und lat. *castrum*, *castrāre*, aind. *śástra-* ‚Messer', ‚Instrument zum Schneiden' < idg. **k̑ʰes-*, Ablautvariante **k̑ʰas-* ‚schneiden' [*recte*: **k̑es-* respektive **k̑as-*; LIV² 329]). Der Spruch wäre in etwa mit „Herrin, Herausstecherin der Gerstenkörner" oder „mächtige, wirksame Herausstecherin der Gerstenkörner" zu übersetzen. Entgegen diesen Deutungen, die in der Formel einen konkreten Sinn suchen, hat Alderik H. BLOM darauf hingewiesen, daß in Zauberpapyri die Anrufung κυρία häufig sinnlosen *vo-*

[2088] Karl DILTHEY, Drei Votivhände aus Bronze, Archaeologisch-Epigraphische Mittheilungen aus Österreich 2 (1878) 44–65, spez. 49 A. 10; vgl. dazu NIEDERMANN – Eduard LIECHTENHAN, a.a.O. 160 + app. crit. und MEID (1996a) 52 + A. 107 = MEID – ANREITER [2005] 59 + A. 113. – Anders HEIM [1892] 480, der zu φεῦγε φεῦγε κριθή, κρείων (oder: κρείττων) σε διώκει verbessern wollte.

[2089] So bereits Adolphe PICTET, in: Jacob GRIMM, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 162–164, dessen Etymologien freilich völlig unhaltbar sind. – Die drei Formeln entsprechen den Nr. 183–185 bei HEIM [1892] 531 und den Nr. 4–6 der als gallisch betrachteten Formeln des Marcellus bei DOTTIN (1920) 214. Verwunderlich ist es daher, daß ZWICKER 115 nur den Spruch *vigaria gasaria* berücksichtigt hat. – Zur Be- und Verwertung dieser und anderer magischer Formeln als Zeugnisse für die gallische Sprache und Volksmedizin s. die prinzipiellen Bemerkungen in der Einleitung zu Marcellus [**114**].

[2090] Paul MARCHOT, Les formules de Marcellus de Bordeaux pour les orgelets, Zeitschrift für romanische Philologie 50 (1930) 348–350, spez. 349.

[2091] MARCHOT, a.a.O. 349 f., vgl. WEISGERBER (1931a) 156, 209, MEID (1996a) 52 f. = MEID – ANREITER [2005] 59 f. und BLOM [2007] 72.

[2092] MARCHOT, a.a.O. 350 mit Verweis auf DOTTIN (1920) 281 für die Etymologie von *rica*. Vgl. auch WEISGERBER (1931a) 156, 208, LAMBERT (1997) 198.

[2093] MEID (1996a) 53 f. = MEID – ANREITER [2005] 60 f.

[2094] BLOM [2007] 98 mit Verweis auf Stefan SCHUMACHER, Die keltischen Primärverben. Ein vergleichendes, etymologisches und morphologisches Lexikon (= IBS 110), Innsbruck 2004, 548–550.

[2095] Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, J. Grimm et Marcellus de Bordeaux, Mémoires de la société de linguistique de Paris 2 (1875) 66–69, spez. 68 [non vidi!, ich referiere nach BLOM [2007] 72].

[2096] MARCHOT, a.a.O. 350; s. dazu auch HAAS (1949) 52 A. 5, BLOM [2007] 72. Skeptisch hinsichtlich der Deutung von κασσαρια/*gasaria* ist WEISGERBER (1931a) 156.

[2097] MEID (1996a) 54 f. = MEID – ANREITER [2005] 61; s. dazu James Noel ADAMS, Bilingualism and the Latin Language, ²Cambridge 2005, 194 f., BLOM [2007] 72 f.

[2098] Zu vergleichen ist *potnia* ‚Herrin' in einem anderen Spruch bei Marc. Emp. de med. 29, 45 [**114 T 13**]: *potnia trebio telepaho*.

ces magicae vorangestellt ist.[2099] Er vertritt m. E. zu Recht die Ansicht, daß in κυρια κυρια κασσαρια σουρωρβι ein Fall von „gradual 'magicalisation' ('corruption on purpose') of (an) existing element(s)" vorliege, „with repetition, variation, and sudden 'alienation' in the fourth term"[2100], vergleichbar dem *absi absa phereos* und *absis paphar* (Marc. Emp. de med. 31, 33).

Die letzte Beschwörungsformel lautet *vigaria gasaria*. Marchot hat *gasaria* mit dem κασσαρια des Spruches in § 192 gleichgesetzt, für *vigaria* die Bedeutung ‚force', ‚vigeur', ‚santé' (von einem Stamm *vig*-, wie in lat. *vigere*, *vigor*) erwogen und den Spruch mit „bonne santé, [bien] du plaisir [aux orgelets]" übersetzt.[2101] Dagegen verbindet Otto Haas *vigaria* mit air. *frecre* ‚Antwort' (*recte*: *frecra*(*e*), dem Verbalnomen von *fris·gair*) sowie air. *focre* ‚Verkündigung' (*recte*: *fócra*(*e*), *fúacra*, dem Verbalnomen von *fo·ócair*, *fúacair*) und deutet **u̯i-garii̯ā* (mit einem Prefix *u̯i* ‚auseinander') als ‚Weg-Spruch', ‚Absage'.[2102] Wolfgang Meid übernimmt Marchots Gleichsetzung von *gasaria* mit κασσαρια. Für *vigaria* seien zwei Deutungen denkbar, entweder eine Beziehung zu lat. *vigor* – was eine Bedeutung ‚kräftig' suggerieren würde – oder aber eine Femininbildung zu lat. *vicarius* ‚der den Platz einnimmt', ‚Stellvertreter' mit Lenierung des *c* wie in *gasaria*. Freilich räumt Meid ein, daß ihn diese Interpretation wegen des Reimwortcharakters des Spruches nicht ganz befriedigt.[2103] Zu bedenken ist ferner, daß es sich um ein typisches Beispiel für einen zweiteiligen Zauberspruch handelt, bei dem eine *vox magica* in geringfügiger Variation wiederholt wird. Vergleichen lassen sich andere *incantamenta* wie σοκσοκαμ συκυμα bei Marcellus (de med. 10, 69 [**114 T 8**]) oder λαμψουρη λαμψουχνι und νεννανα σεννανα (auf Papyri).[2104] Ich denke, daß man *vigaria gasaria* als sinnlose Worte der magischen Sprache (*Ephesiae litterae*) zu betrachten hat, die sich einer Erklärung aus dem Gallischen (oder dem Lateinischen) entziehen.

114 T 6 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 10, 34

p. 196,13–16 ²Niedermann – Liechtenhan:

scribes carmen hoc in charta virgine et linteo ligabis et medium cinges eum vel eam, quae patietur de qualibet parte corporis sanguinis fluxum: SICYCVMA CVCVMA VCVMA CVMA VMA MA A.

Man schreibt folgenden Spruch auf ein unbeschriebenes Blatt Papyrus (das man mit einem Faden zusammenbindet und in der Taille dem Mann oder der Frau umbindet, die an Blutfluß aus einem beliebigen Körperteil leidet): SICYCVMA CVCVMA VCVMA CVMA VMA MA A.

Dieser bei Blutfluß wirksame Spruch bedient sich der auch aus anderen *voces magicae* bekannten Technik der Reduktion auf Null.[2105] In Analogie zum sukzessive geringer werdenden Wortkörper soll auch die Krankheit schwinden und schließlich ganz verschwinden. Wolfgang Meid hat nun vermutet, daß das erste Wort in dieser Formel „als *si cycuma* zu verstehen ist, worin *si* den Befehl enthielte. *si* könnte, unter gleichzeitiger Annahme einer Lautentwicklung *ks* > *s*(*s*), als eine verkürzte Form von **exī* aufgefaßt werden; folglich **exī cycuma* etc. [*C*]*ycuma* selbst ist, wie die folgenden Verkürzungen zeigen, als **cucuma* zu interpretieren."[2106] Der Wechsel von *y* und *u* (und *i* bei *cicuma* im Spruch Marc. de med. 8, 64 [**114 T 3**]) deute auf griechischen Einfluß in der Schrift hin, was durch eine andere Formel bei Marcellus (de med. 10, 69 [**114 T 8**]: σοκσοκαμ συκυμα) bestätigt werde, in der dasselbe Wort enthalten zu sein scheint. Meid folgert aus dem letztgenannten Text, „daß das Wort eigentlich mit *s*- anlautet: **sucuma*, und daß die Varianten

[2099] Blom [2007] 98 + A. 261 mit Verweis auf die Untersuchung von Richard Heim, De rebus magicis Marcelli medici, in: Schedae philologae Hermanno Usener a sodalibus seminarii regii Bonnensis oblatae, Bonn 1891, 119–137, spez. 134.

[2100] Blom [2007] 98 = Blom [2009b] 18.

[2101] Marchot, a.a.O. 350. Für Weisgerber (1931a) 156 „schweben die Deutungen von κασσαρια/*gasaria* und *vigaria* in der Luft."

[2102] Haas (1949) 53 f.; die Korrekturen an den air. Formen verdanke ich Blom [2007] 73 und mündlichen Mitteilungen von Dr. David Stifter.

[2103] Meid (1996a) 55 = Meid – Anreiter [2005] 61 f.; vgl. dazu Blom [2007] 73.

[2104] S. dazu Blom [2007] 97.

[2105] S. dazu Heim [1892] 491 Nr. 97, Meid (1996a) 48 = Meid – Anreiter [2005] 56.

[2106] Meid (1996a) 48 = Meid – Anreiter [2005] 56.

cicuma, *cycuma*, *cucuma* auf der Mißdeutung eines griechischen lunaren Sigma (Ϲ) als lateinisch C beruhen."[2107] Jedenfalls rekonstruiert er, wie bereits oben vermerkt (Marc. de med. 8, 64 [**114 T 3**]) wurde, ein hypothetisches gall. Wort **suc*(*u*)*mā*, mit dem in den iatromagischen Formeln die auszutreibende Flüssigkeit bezeichnet sei.

114 T 7 [F ?] **Marcellus Empiricus** *de medicamentis* 10, 55 f.

p. 198,14–20 ²Niedermann – Liechtenhan:

carmen ad profluvium sanguinis ex quocumque membro manantis: locum, ex quo defluit, digito medicinali tanges et vicies septies dices et quotiens volueris repetes, donec fluorem pervincas: SOCNON SOCNON; mire prodest. (56) pollicem et medicinalem digitum a fronte usque ad cerebrum et inde usque ad cervicem duces et nonagies novies dices: SIRMIO SIRMIO; quod ad aurem eius partis dici oportet, de qua nare sanguis propensius fluit.

Ein Spruch gegen den Fluß von Blut, das aus jedem beliebigen Glied fließt: Die Stelle, aus der es fließt, berührt man mit dem Ringfinger, sagt siebenundzwanzigmal und wiederholt es, sooft man will, bis man den Fluß völlig gestillt hat: SOCNON SOCNON; es nützt wunderbar. (56) Man führt Daumen und Ringfinger von der Stirn zum Schädel und von da bis zum Nacken und sagt neunundneunzigmal: SIRMIO SIRMIO; das muß zum Ohr auf der Seite gesagt werden, auf der aus dem Nasenloch das Blut stärker fließt.

In diesem Abschnitt werden zwei *incantamenta*[2108] genannt, die zwecks Stillung von Blutfluß gebetsmühlenartig aufzusagen waren. Das *socnon* des ersten Spruches hat Wolfgang Meid als **sok-n-on* analysiert und darin einen gallischen Imperativ auf *-on*[2109] in der Bedeutung ‚versiege!' oder ‚es (das Blut) versiege!' sehen wollen, wobei das Wort von derselben Wurzel wie *cycuma* = **sucuma* (de med. 10, 34 [**114 T 6**]) und συκυμα (de med. 10, 69 [**114 T 8**]) abzuleiten sei. Der folgende Spruch *sirmio sirmio* kann für Meid „nichts anderes als 'Fließen, Fließen' bedeuten […], zu verstehen als eine nachdrückliche Beschwörung des Fließens aufzuhören."[2110] Freilich ist das Wort *sirmio*, das für eine Bildung von der Wurzel **ser-* ‚fließen' angesehen wird, „nicht notwendigerweise keltisch, sondern schon vorkeltisch, da gleiche oder ähnliche Bildungen nicht nur im keltischen Einzugsbereich, sondern auch weiter gestreut vorkommen"[2111] (genannt werden als Beispiele der oberitalische ON *Sirmio*, der pannonische ON *Sirmium* und der thrakische FlN Σέρμιος). Es muß wohl kaum betont werden, daß diese Deutungen sehr spekulativ sind. Wie Alderik H. Blom zu Recht vermerkt hat, liegen hier zwei typische Zauberformeln mit wörtlicher Wiederholung einer *vox magica* vor, weswegen zu bedenken sei: „This in itself may not render full translation and straightforward meaning impossible, but a good deal of imagination has to be used for the etymology proposed for *sirmio* as an Old European root **ser-* 'flow', which is not attested in any known Celtic language."[2112]

[2107] Meid (1996a) 49 = Meid – Anreiter [2005] 57.
[2108] Sie finden sich unter den von Heim [1892] 531 f. Nr. 186 f. zusammengestellten Beispielen für Ἐφέσια γράμματα. – Dottin (1920) 214 hat sie nicht aufgenommen.
[2109] Meid (1996a) 49 A. 99 = Meid – Anreiter [2005] 57 A. 105 verweist auf *extincon* und *bataron* auf dem Teller von Lezoux als mögliche Imperativformen. Dazu vermerkt Blom [2007] 74 A. 96 einschränkend, „that one of the few attested imperatives in *-on*, *bataron*, is now thought to be a gen. pl. noun with agent noun-suffix […]. In fact, the idea of Gaulish imperatives in *-on* was probably triggered by the Greek imperatives 3pl. in -ων or by 2sg. aorist imperatives in -σον."
[2110] Meid (1996a) 51 = Meid – Anreiter [2005] 58. – In seiner Rez. von Meid (1996a) vermerkt hiezu Fritz Lochner von Hüttenbach, Kratylos 44 (1999) 220: „Den Spruch Marc. X [scil. 56] *sirmio sirmio* erklärt M[eid] als „Fließen, Fließen" (zu **ser-*), „als eine nachdrückliche Beschwörung des Fließens, aufzuhören" (51); kann es sich aber nicht eher, besonders im Hinblick auf Marc. VIII 170 *tetunc resonco bregan gresso* „dich, somit, Partikel, schwemme ich heraus durch massierendes Reiben" (so M[eid] S. 50 sehr plausibel), um eine Aufforderung zum Fließen handeln, um einen Fremdkörper, etwa aus dem Auge, zu entfernen?"
[2111] Meid (1996a) 51 = Meid – Anreiter [2005] 58 f.
[2112] Blom [2007] 97.

114 T 8 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 10, 69

p. 200,13–15 ²Niedermann – Liechtenhan:

ad aurem eisdem partis, de qua per narem sanguis fluit, dici oportet ter novies: ΣΟΚΣΟΚΑΜ ΣΥΚΥΜΑ; etiam postea similiter dices.

Zum Ohr auf der Seite, auf der aus der Nase Blut fließt, muß dreimal neunmal gesagt werden: ΣΟΚΣΟΚΑΜ ΣΥΚΥΜΑ; auch später sagt man es in ähnlicher Weise.

Marcellus bringt hier eine weitere Beschwörungsformel[2113], mit der Blutfluß gestillt werden soll (vgl. de med. 10, 34 [**114 T 6**] und 10, 55 f. [**114 T 7**]). Die in griechischen Buchstaben geschriebenen Zauberworte σοκσοκαμ συκυμα hat Wolfgang Meid als gallisch analysiert, eine sehr hypothetische und mich keineswegs überzeugende Deutung, die bereits weiter oben diskutiert wurde.[2114] In vorliegendem Spruch wird eine *vox magica* einmal mit geringfügiger Variation wiederholt. Dieses Muster läßt sich auch bei anderen Zaubersprüchen in *de medicamentis* (8, 193 [**114 T 5**]: *vigaria gasaria*), in *defixiones* und Papyri (etwa λαμψουρη λαμψουχνι, τουχαρ σουχαρ (σαβαχαρ) und νεννανα σεννανα) beobachten.[2115] Die Formel σοκσοκαμ συκυμα ist jedenfalls ein typisches Beispiel für magische Sprache; hieraus gallisches Sprachmaterial gewinnen zu wollen, muß m. E. ein hoffnungsloses Unterfangen bleiben.[2116]

114 T 9 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 12, 24

p. 218,15–17 ²Niedermann – Liechtenhan; Zwicker 115:

carmen ad dentium dolorem mirificum de experimento. luna decrescente die Martis sive die Iovis haec verba dices septies: ARGIDAM MARGIDAM STVRGIDAM.

Ein Spruch gegen Zahnschmerzen, der nach gemachter Erfahrung wunderbar ist. Man sagt bei abnehmendem Mond am Tag des Mars oder am Tag des Iuppiter folgende Worte siebenmal: ARGIDAM MARGIDAM STVRGIDAM.

Marcellus empfiehlt hier als probates Mittel gegen Zahnschmerzen einen Zauberspruch, der an einem Dienstag oder Donnerstag bei abnehmendem Mond siebenmal aufzusagen war. Auch diese Beschwörungsformel wurde unterschiedlich gedeutet.[2117] Eine Erklärung aus dem Lateinischen hat Johann Knobloch versucht.[2118] Das erste Element *argidam* stellt er zu lat. *argūtāre* ‚bedrängen', *argūtārī* ‚mit den Füßen stampfen (vom Walker)', wozu ein (sonst nicht belegtes!) Adjektiv **argidus* denkbar sei, das auf den drückenden, stumpfen Zahnschmerz hinweise. Das zweite Wort *margidam* sei, sofern man es nicht als sinnloses Reimwort betrachten möchte, mit lat. *margidus* (= *marcidus*) ‚morsch', ‚welk' zu verbinden. Für das letzte Wort *sturgidam* zieht er das sizilianische *sturnari* ‚betäuben' zum Vergleich heran. Außerdem hält es Knobloch für möglich, daß die Dreierformel aus einer ursprünglichen Viererformel *argidam margidam turgidam sturgidam* entstanden ist, wobei mit *turgidam* auf die Schwellung der Backe (*turgida bucca*) Bezug genommen werde. All diese Überlegungen sind natürlich höchstgradig spekulativ. Der Annahme eines vierteiligen Spruchs steht übrigens entgegen, daß die Beschwörungsformeln in der Regel aus drei Elementen bestehen.[2119] Eine etwas ande-

[2113] Heim [1892] 532 Nr. 188 hat die Formel unter den Beispielen für Ἐφέσια γράμματα angeführt. – Bei Dottin (1920) ist die vorliegende Stelle zwar nicht unter den für gallisch erachteten „Formules de Marcellus de Bordeaux" (S. 214), dafür aber im „Glossaire gaulois" (S. 288) zu finden.

[2114] S. dazu Meid (1996a) 48 f. = Meid – Anreiter [2005] 56 f. und die Kommentare zu Marc. Emp. de med. 8, 64 [**114 T 3**] und 10, 34 [**114 T 6**].

[2115] Die genannten Beispiele entnehme ich Blom [2007] 97 = Blom [2009b] 18.

[2116] Zur Be- und Verwertung dieser und anderer magischer Formeln als Zeugnisse für die gallische Sprache und Volksmedizin s. die prinzipiellen Bemerkungen in der Einleitung zu Marcellus [**114**].

[2117] Sie findet sich unter den Beispielen für Ἐφέσια γράμματα in der Sammlung von Heim [1892] 532 Nr. 190 und bei Dottin (1920) 214 (Nr. 7) unter den für gallisch erachteten Formeln des Marcellus. – Nur als Kuriosum sei die veraltete Deutung von Adolphe Pictet, in: Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 165 zitiert: „Je divise *argi dam*. *margi dam*. *sturgi dam*. et je traduis: chasse la douleur, déplore (ou maudis) la douleur, dissipe la douleur!"

[2118] Johann Knobloch, Ein lateinischer Zauberspruch bei Marcellus Empirius, RhM 132 (1989) 408 f.

[2119] So der berechtigte Einwand von Blom [2007] 97 f.

re Interpretation hat Wolfgang MEID vorgeschlagen. Für ihn macht der reimhafte Spruch „den Eindruck gallisch-lateinischer Mischsprache[2120]: *margidam* wahrscheinlich 'morsch, faul', zu lateinisch *marcēre* 'welk, schlaff sein', *marcidus* mit Verwandten in mehreren Sprachen, darunter Keltisch und Germanisch; *sturgidam* erinnert an lateinisch *turgēre* 'schwellen', *turgidus*. Das erste Wort vielleicht zu lateinisch *arcēre*, so daß der Sinn wäre, Fäulnis und Schwellung abzuwehren, fernzuhalten. Aber das ist bei dem Charakter des Spruches Spekulation."[2121] In der Tat wird man hier über unbeweisbare Hypothesen nicht hinauskommen. Zu bedenken ist vor allem, daß es sich bei *argidam margidam sturgidam* um Wörter der magischen Sprache handelt, für die Wortwiederholung mit geringfügiger Alternation, Assonanz und Reimbildung ganz typisch ist (man vgl. etwa Marc. Emp. de med. 14, 24 [**114 T 10**]: *crissi crasi cancrasi*; de med. 28, 73: *alabanda alabandi alambo*).[2122] Da diese *voces magicae* nicht den Regeln kolloquialer Sprache gehorchen, lassen sie sich, wenn überhaupt, nur unter großen Vorbehalten als Zeugnisse für die gallische Sprache heranziehen.[2123]

114 T 10 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 14, 24

p. 236,3–5 ²NIEDERMANN – LIECHTENHAN:

carmen ad uvae dolorem, quod ipse sibi qui dolet praecantat, et manus supinas a gutture usque ad cerebrum coniunctis digitis ducens dicat: CRISSI CRASI CANCRASI.

Ein Spruch gegen Zäpfchenschmerz, den sich derjenige, der Schmerzen hat, selbst vorsprechen soll, und zwar soll er, während er die Hände mit dem Rücken nach unten mit verschränkten Fingern von der Kehle bis zum Schädel führt, sagen: CRISSI CRASI CANCRASI.

Dieser gegen Schmerzen am Zäpfchen (lat. *uva*) wirksame Spruch wurde bereits von Adolphe PICTET für gallisch erklärt und auch in Georges DOTTINS *La Langue Gauloise* unter den einschlägigen Zeugnissen verzeichnet.[2124] Für Wolfgang MEID schließlich ist die Grundlage der Formel *crissi crasi cancrasi* das gallische „lexematische Element **kriss-* für Vibrieren, massierendes Reiben[2125] […]. Im Ablaut mag noch ein assoziativer Anklang an lateinisch *crassus* 'dick, derb' dazukommen (das Zäpfchen ist ja geschwollen), und in das letzte Wort ist zweifellos lateinisch *cancer* 'Krebs' eingeblendet, das Wort, das außer dem Tier Krebs ja auch ein Geschwür oder Geschwulst bezeichnet."[2126] Allerdings muß es m. E. doch sehr fraglich bleiben, ob sich aus diesen Ἐφέσια γράμματα keltisches Sprachgut gewinnen läßt.[2127] Jedenfalls weist die Besprechungsformel *crissi crasi cancrasi* einige Elemente auf, die für Zaubersprüche (aber auch für Kinderverse) typisch sind: Reimbildung, Wortwiederholung, Assonanz, Alliteration und spielerische Vokalalternation von *i* und *a* (wie in den deutschen Wortbildungen *zick-zack*, *misch-masch*, *pitschi-patschi* usw.).[2128] Alderik H. BLOM hat in diesem Zusammenhang auf vergleichbare *voces magicae* in Zauberpapyri (etwa λαμψουρη λαμψουχνι oder μελιβου μελιβου μελιβαυβαυ) oder bei Marcellus (etwa de med. 12, 24 [**114 T 9**]: *argidam margidam sturgidam*; de med. 28, 73: *alabanda alabandi alambo*) hingewiesen.[2129]

[2120] Bereits HOLDER hat die Wörter *sturgidam* (II 1641) und *argidam* (III 682; mit Fragezeichen) in seinen *Alt-celtischen Sprachschatz* aufgenommen. Im *Glossaire gaulois* von DOTTIN (1920) findet sich *argidam* (228) und *sturgidam* (289: „lat. *turgidam* ?").

[2121] MEID (1996a) 56 = MEID – ANREITER [2005] 62 f. (es folgen S. 63 A. 121 weiterführende Überlegungen zum aus dem Gallischen entlehnten lat. Wort *marga* ‚Mergel').

[2122] S. dazu BLOM [2007] 97 f.

[2123] S. dazu die prinzipiellen Bemerkungen in der Einleitung zu Marcellus [**114**].

[2124] Adolphe PICTET, in: Jacob GRIMM, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 165 f. (mit freilich – aus heutiger Sicht – abenteuerlichen Etymologien), DOTTIN (1920) 214.

[2125] Vgl. dazu auch MEIDS Interpretation von *gresso* in einem anderen Spruch bei Marcellus (de med. 8, 170 [**114 T 4**]: *tetunc resonco bregan gresso*) sowie die dort gegen diese Deutung vorgebrachten prinzipiellen Einwände.

[2126] MEID (1996a) 55 f. = MEID – ANREITER [2005] 62.

[2127] Zur Be- und Verwertung dieser und anderer magischer Formeln als Zeugnisse für die gallische Sprache und Volksmedizin s. die prinzipiellen Bemerkungen in der Einleitung zu Marcellus [**114**].

[2128] Vgl. dazu HAAS (1949) 52, MEID (1996a) 55 = MEID – ANREITER [2005] 62, BLOM [2007] 75, 97.

[2129] BLOM [2007] 97, BLOM [2009b] 18.

114 T 11 [F ?] **Marcellus Empiricus** *de medicamentis* 15, 105 f.

p. 266,18–23 ²Niedermann – Liechtenhan:

omnia, quae haeserint faucibus, hoc carmen expellet: HEILEN PROSAGGERI VOME SI POLLA NABVLIET ONODIENI IDEN ELITON. hoc ter dices et ad singula expues. (106) item fauces, quibus aliquid inhaeserit, confricans dices: XI EXVCRICONE XV CRIGLIONAISVS SCRISVMIOVELOR EXVCRICONE XV GRILAV.

Alle Fremdkörper, die im Rachen hängengeblieben sind, vertreibt folgender Spruch: HEILEN PROSAGGERI VOME SI POLLA NABVLIET ONODIENI IDEN ELITON. Dies sagt man dreimal und spuckt bei jedem Mal aus. (106) Ebenso sagt man, indem man den Rachen, in dem etwas hängengeblieben ist, reibt: XI EXVCRICONE XV CRIGLIONAISVS SCRISVMIOVELOR EXVCRICONE XV GRILAV.

An dieser Stelle werden zwei längere Besprechungsformeln gebracht, die beide der Entfernung von Fremdkörpern aus dem Rachenbereich dienen. Für den ersten Spruch *heilen prosaggeri vome si polla nabuliet onodieni iden eliton*[2130] hat Wolfgang Meid den Versuch einer Deutung unternommen.[2131] Seiner Ansicht nach liegt hier griechisch-lateinische oder griechisch-lateinisch-gallische Mischsprache vor. Als lateinisch wird die Imperativform *vome* ‚spei aus' identifiziert; *prosaggeri* verrate griechischen Einfluß: *pros* = πρός; die Schreibung mit *gg* deute auf ursprüngliches γγ mit dem Lautwert *ng* /ŋ/ hin, wobei in diesem Fall *aggeri* (= *angeri*) als entstellte Form von lat. *angor* ‚Enge' interpretiert werden könne. Als weitere griech. Elemente werden *polla* (= πολλά), *heilen* und *eliton* (vgl. ἑλεῖν, Aorist von αἱρέω ‚(weg)nehmen', respektive dem davon abgeleiteten ἑλετόν) bestimmt; *nabuliet* sei als eine Verbalform zu betrachten; *onodieni* und *iden* schließlich könnten gallisch sein, ersteres vielleicht eine Zeit- oder Ortsangabe, zweiteres ein dem lat. *idem* entsprechendes Pronomen. Der Sinn des Spruches wird folgendermaßen paraphrasiert: „Entfernung (des Fremdkörpers). Speie ihn aus durch die Kehle; wenn viel drinnen steckt, muß man dies herausholen." Freilich räumt Meid ein, daß es sich hierbei nicht um eine vollschlüssige Interpretation oder gar eine Übersetzung handelt. Außerdem weist er darauf hin, daß nach seiner Analyse der Text weniger einer Beschwörungsformel als vielmehr einer therapeutischen Anweisung entspricht. Die jüngere Forschung steht Meids Deutungsversuch gleichwohl sehr skeptisch gegenüber. So bemerkt James Noel Adams dazu, „that a good deal of imagination must be used to establish connections between some of the terms in the text and the classical languages, and I would not wish to press these interpretations."[2132] Ähnlich äußert sich auch Alderik H. Blom, für den „Meid's analysis of the other terms as (admittedly considerably corrupted) residual lexemes from (a possibly obsolete) Gaulish, certainly demands some stretch of imagination. None of the suggested etymologies are plausibly Gaulish. Additionally, Meid's observation that this charm bears a closer resemblance to 'eine therapeutische Anweisung' rather than to a 'Besprechungsformel' also speaks against interpreting it as a meaningful whole. To the best of my knowledge no other charm from the antique corpus takes the form of such a 'therapeutische Anweisung'. In all, it seems wiser to reject Meid's 'translation' altogether."[2133] Diesen Vorbehalten ist m. E. nur zuzustimmen. Gallisches Sprachgut sucht man in diesem Text wohl vergeblich.[2134]

Ähnliche Probleme bereitet der zweite Spruch, der freilich ungleich mehr Aufmerksamkeit als der erste Spruch erfahren hat und von allen Formeln des Marcellus vermutlich am intensivsten untersucht wurde. Erstaunlich viele Sprachwissenschaftler haben sich bemüht, diesen Worten einen Sinn abzuringen. Zu nennen sind die Arbeiten (in chronologischer Folge ihres Erscheinens) von Adolphe Pictet, Otto Haas, Emil Vetter, Gustav Must, Vittore Pisani,

[2130] Er ist aufgenommen bei Heim [1892] 532 Nr. 192 und Dottin (1920) 214 Nr. 9. – Nur verwiesen sei auf die aus heutiger Sicht unhaltbare Ausdeutung des Spruchs durch Adolphe Pictet, in: Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 167–169.

[2131] Meid (1996a) 58–60 = Meid – Anreiter [2005] 64 f.; vgl. dazu die Referate bei James Noel Adams, Bilingualism and the Latin Language, ²Cambridge 2005, 195 und Blom [2007] 75, Blom [2009b] 15.

[2132] Adams, a.a.O. 195.

[2133] Blom [2007] 100; vgl. Blom [2009b] 19.

[2134] So auch Lambert (1997) 178 über den vorliegenden Spruch: „La première phrase ne paraît pas du tout celtique."

Léon FLEURIOT, Wolfgang MEID, Pierre-Yves LAMBERT und Alderik H. BLOM.[2135] Es würde hier zu weit führen, diese teilweise beträchtlich voneinander abweichenden Deutungen im Detail zu besprechen.[2136] Ich beschränke mich daher auf einige wesentliche Bemerkungen. Betont werden muß zunächst, daß der in der maßgeblichen Marcellus-Edition gedruckte Text *xi exucricone xu criglionaisus scrisumiovelor exucricone xu grilau* auf einer Konjektur von Max NIEDERMANN beruht. Statt *exucricone xu* hat die Überlieferung (Parisinus Lat. 6880 und Laudunensis 420) nämlich *exugri conexu*.[2137] Darüber hinaus waren die modernen Interpreten des Spruchs gezwungen, noch andere Emendationen und vom handschriftlichen Befund divergierende Worttrennungen vorzuschlagen, um die vorliegenden *voces magicae* überhaupt als sinnvolle Worte deuten zu können. Otto HAAS beispielsweise bringt den Text als **xi e xu cricone/ xu criglionai sus scrisu miovelore/ xu gricone/ xu grilau* und die approximative Übersetzung „tfi-e-tfui dem Hals/ (*Spucken*) dem Schlund …/ (*Spucken*) dem Hals/ (*Spucken*) der Kehle."[2138] Gustav MUST separiert dagegen **xi exu cricon*, *exu criglion*, *Aisus*, *scri-su mio velor exu gricon*, *exu grilau*, was in etwa folgende Bedeutung haben soll: „Rub out the throat, out of the gullet, Aisus, remove thou thyself my evil out of the throat, out of the gorge."[2139] Wieder anders Vittore PISANI, der **xi exu cricon exu criglion*; *aisus scrisu mi ovelor*; *exu cricon*, *exu griglion* liest und mit „Go forth out of the neck, out of the throat; I flee to the Gods in order that they help me; out of the neck, out of the throat" übersetzt.[2140] Léon FLEURIOT interpretiert das *XI* zu Beginn der Formel als römisches Zahlzeichen ‚elf'; so viele Male soll nämlich der Patient die als **exucri con-exucri glion*. *Aisus*, *scrisumio velor*! *exugri con-exugri lau* („Fuis, va-t-en, chose collante! Aisus, je veux cracher! Fuis, va-t-en, mal!") restituierte Formel aufsagen.[2141] Zu keiner eindeutigen Lösung kommt Wolfgang MEID, der aber dennoch (unbeschadet etwaiger innerer Variationen und kleinerer Korruptelen) eine klare Gesamtstruktur erkennen möchte. Er sieht eine gegliederte Abfolge vorliegen, mit dem (gall. oder lat.) Imperativ **exī* ‚gehe hinaus!' „an erster Stelle und dann wiederholtem *exu* ‚heraus' + Nomen in wiederholter Folge, wobei hinsichtlich dieses Nomens, das für den affizierten Bereich der Luftröhre steht, entweder variierende (teilsynonyme) Termini oder jeweils ein und dasselbe Wort (*cricon*), durch Verderbnisse teilweise entstellt, angenommen werden können. Also wir hätten entweder die variierende Abfolge **exi exu cricon/ exu grilon* (o.ä.)/ *exu scrissum* … und dann wieder *exu cricon/ exu grilon* oder eine einheitliche Abfolge mit ständiger Wiederholung von *exu cricon*, nur einmal unterbrochen durch *mio* oder *io velor*: **exi exu cricon/ exu cricon* usw."[2142] Sehr zurückhaltend urteilt Alderik H. BLOM, der nur wenige Elemente für halbwegs sicher identifizierbar hält: „It is possible to separate out a Latin impv. (*e*)*xī*, which fits the general pattern of performative verb forms (such as *fuge*, etc.) at the start of an incantation. A second recognisable element is the repeated *exu*, which Vetter and Meid[2143] identified as an (otherwise unattested) Gaulish preposition 'out (of)' or adverb 'outside'. More likely it is an alternation of Lat *exī* as in *exi exu* … *exu* along the linges of *absi absa* … *absis* [bei Marc. Emp. de med. 29, 33]. Apart from the repeated word *cricon*[2144] the other words are even more difficult to seperate

[2135] Adolphe PICTET, in: Jacob GRIMM, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 169 f., HAAS (1949) 50–53, VETTER (1957) 271–275, MUST (1960) 193–197, PISANI (1961) 49–51, FLEURIOT (1974/75a) 57–63, MEID (1996a) 60–63 = MEID – ANREITER [2005] 65–68, LAMBERT (1997) 177 f., BLOM [2007] 76–80, 100, BLOM [2009b] 19.

[2136] Ich referiere nur die Ergebnisse dieser Analysen, die auf zum Teil sehr komplexen sprachlichen Überlegungen beruhen, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann. Eine sehr gute Zusammenfassung der diversen Interpretationen bietet BLOM [2007] 76–80.

[2137] Max NIEDERMANN – Eduard LIECHTENHAN, Marcellus. Über Heilmittel, übersetzt von Jutta KOLLESCH und Diethard NICKEL (= Corpus Medicorum Latinorum V), 2 Bde., ²Berlin 1968, 266 + app. crit. – Sowohl HEIM [1892] 532 Nr. 192 wie auch DOTTIN (1920) 214 Nr. 10 geben den Spruch in der Form *xi exucrione xu criglionalsus* [sic!] *scrisu miovelor exugri conexu grilau* wieder. Es ist verwunderlich, wie bereits WEISGERBER (1931a) 156 zu Recht feststellte, daß DOTTIN trotz des Verweises (S. 28 A. 4) auf NIEDERMANNS (erstmals 1916 in Leipzig erschienene) Ausgabe dessen neue Lesungen nicht übernommen hat. – Zur handschriftlichen Überlieferung s. auch FLEURIOT (1974/75a) 58 f.

[2138] HAAS (1949) 53.

[2139] MUST (1960) 197.

[2140] PISANI (1961) 50.

[2141] FLEURIOT (1974/75a) 59, 63. – Die Annahme, daß in *XI* das römische Zahlzeichen zu suchen sei, ist sehr unwahrscheinlich. Wie BLOM [2007] 76 A. 112 zu Recht vermerkt, sind diese Angaben bei Marcellus sonst immer ausgeschrieben; vgl. etwa nur die hier aufgenommenen Stellen de med. 8, 64 [**114 T 3**]; 8, 170 f. [**114 T 4**]; 8, 191–193 [**114 T 5**], 10, 55 [**114 T 7**]; 10, 69 [**114 T 8**]; 12, 24 [**114 T 9**]; 29, 45 [**114 T 13**].

[2142] MEID (1996a) 62 f. = MEID – ANREITER [2005] 67.

[2143] VETTER (1957) 273, MEID (1996a) 61 = MEID – ANREITER [2005] 66.

[2144] Daß das Wort ‚Hals' (< **kr̥ko-*, vgl. aind. *kr̥kas*, tschech. *krk* ‚Hals') bedeuten muß, hat bereits PICTET, a.a.O. 170 erkannt; vgl. weiters HAAS (1949) 51–53, VETTER (1957) 272 f., MUST (1960) 193 f., PISANI (1961) 49, MEID (1996a) 61 = MEID – ANREITER [2005] 66, BLOM [2007] 77.

out and are likely to be *voces magicae*. Perhaps *criglion* is an extension of *cricon* through accumulation: (*e*)*xi exu cricon/ exu criglion-*."[2145]

Allein die Vielzahl der möglichen (und zum Teil unmöglichen) Deutungen sollte zur Vorsicht bei der Auswertung dieser Formel gemahnen. Meiner Ansicht nach ist der skeptischen Position von Blom zu folgen.[2146] Wie aus der obigen Zusammenstellung zu ersehen ist, haben Must und Fleuriot das Wort **aisus* isoliert und als Götternamen *Aisus* interpretiert.[2147] Demnach würde Marcellus einen weiteren Beleg für den berühmten Keltengott *Esus* liefern, dessen Name in verschiedenen Varianten (*Esus*, *Aesus*, *Aisus*, *Haesus*, *Hesus*) durch einige wenige literarische und epigraphische Zeugnisse überliefert ist.[2148] Persönlich erachte ich diese Deutung der Marcellischen Formel für verfehlt.[2149] In jedem Fall ist sie aber sehr problematisch und sollte daher nicht, wie gelegentlich geschehen, vorbehaltlos und unkritisch übernommen werden.[2150]

114 T 12 [F] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 20, 66

p. 346,14–18 ²Niedermann – Liechtenhan = Zwicker 115:

remedium physicum magnum adversum dolorem stomachi. in lamina argentea scribes et dices: „Aritmatho, aufer dolores stomachi illi, quem peperit illa." eandem laminam lana ovis vivae involutam collo de licio suspendes et id agens dices: „aufer mihi vel illi stomachi dolorem, Aritmatho."

Ein großartiges natürliches Heilmittel gegen Magenschmerz. Man schreibt auf ein silbernes Plättchen und sagt: „Aritmatho, vertreibe die Magenschmerzen bei dem und dem, den die und die geboren hat." Eben dieses Blättchen hängt man, nachdem man es in Wolle von einem lebenden Schaf eingewickelt hat, mit einem Faden an den Hals, und während man dies tut, sagt man: „Beseitige bei mir oder bei dem und dem den Magenschmerz, Aritmatho."

Marcellus bringt hier eine Beschwörungsformel, mit der Magenschmerzen vertrieben werden sollen. Die angerufene Person/Gottheit (?) *Aritmatho*[2151] wurde von Jacob Grimm als *Arithmato* gelesen und folgendermaßen interpretiert: „arithmato ist das gal. [= kymr.] ardhmhath summum bonum, das als δαιμόνιον angerufne τὸ ἀγαθόν, von ard arduus summus und math bonum. dem ir. und gal. vocativ wird heute ein a oder o vorgesetzt, hier scheint es suffigiert. ob dem schreiber, als er arith für arth setzte, das gr. ἀριθμός vorschwebte oder arith der alten sprache gemäsz war, weiß ich nicht."[2152] Dieser durch und durch falschen Deutung wird heute wohl niemand mehr Folge leisten, sie

[2145] Blom [2007] 100.

[2146] Zur Be- und Verwertung dieser und anderer magischer Formeln als Zeugnisse für die gallische Sprache und Volksmedizin s. die prinzipiellen Bemerkungen in der Einleitung zu Marcellus [**114**].

[2147] Must (1960) 195 f., Fleuriot (1974/75a) 59 f., so jetzt auch jüngst de Bernardo Stempel [2010] 123. – Pisani (1961) 50 setzt zwar auch ein **aisus* an, interpretiert dies aber als einen Acc. pl. des gall. Wortes für ‚Gott' (vergleichbar der italischen Wurzel **aiso-* mit der Bedeutung ‚Gott').

[2148] Die antike Evidenz zu *Esus* ist behandelt im Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445 [**45 T 7**]; vgl. ferner Lucan. 1,445 [**45 T 2**], Petron. 104,5 [**46 T 2**], Adnot. super Lucan. ad 1,445 [**45 T 9**], Glossen ad Lucan 1,445 [**45 T 11**].

[2149] Skeptisch auch Lambert (1997) 198.

[2150] Einzig auf Fleuriots Interpretation basieren Sterckx (1990) 34, Delamarre (2001) 280 = (2003) 332, Marco Simón [2002b] 197 und Lajoye [2008] 161. Bezeichnend ist die Äußerung bei letzterem: „… Cuchulainn est magicien. Esus l'est probablement aussi en Gaule. Ainsi, on retrouve sans doute son nom dans une formule magique à vocation médicale notée au IVe siècle par le médecin Marcellus de Bordeaux […]. Esus, sous la forme Aisus, est invoqué pour chasser quelque chose coincé dans la gorge du malade."

[2151] Bei der zweiten Nennung bietet der cod. Parisinus Lat. 6880 die Form *Ariomatho*, der cod. Laudunensis 420 dagegen *Ariotho*.

[2152] Jacob Grimm, Über Marcellus Burdigalensis, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 114–151, spez. 150; vgl. dazu auch die Bemerkung von Adolphe Pictet, in: Jacob Grimm, Über die Marcellischen formeln, in: Kleinere Schriften II: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde, Berlin 1865, 152–172, spez. 163: „je crois donc que dans la forme *arithmato* […] que Grimm a interprété par *ardmath*, summum bonum […], il faut voir aussi un vocativ égal au thême primitif, et non une transposition de l'*o* vocative que ordinairement précède le nom."

ist allenfalls von forschungsgeschichtlichem Interesse. Bereits Richard Heim hat sie nicht gelten lassen, bemerkt er doch, daß ihm der Name *Aritmatho* unklar sei.[2153] Auch ich denke, daß wir hier vor einem *non liquet* stehen. Für die keltische Religion sollte man die vorliegende Stelle jedenfalls nicht vereinnahmen.

114 T 13 [F ?] Marcellus Empiricus *de medicamentis* 29, 45

p. 516,16–22 ²Niedermann – Liechtenhan:

lacertum viridem, quem Graeci sauron vocant, capies perque eius oculos acum cupream cum licio quam longo volueris traicies perforatisque oculis eum ibidem loci, ubi ceperas, dimittes ac tum filum praecantabis dicens: TREBIO POTNIA TELAPAHO. hoc ter dicens filum munditer recondes cumque dolor colici alicuius urguebit, praecinges eum totum supra umbilicum et ter dices carmen supra scriptum.

Man fängt eine grüne Eidechse, die die Griechen sauros nennen, sticht durch ihre Augen eine Kupfernadel mit einem beliebig langen Faden hindurch, läßt sie, nachdem ihre Augen durchstochen worden sind, an eben der Stelle, wo man sie gefangen hatte, frei und bespricht dann den Faden, indem man sagt: TREBIO POTNIA TELEPAHO. Wenn man dies dreimal gesagt hat, bewahrt man den Faden sauber auf, und wenn bei jemandem, der am Grimmdarm erkrankt ist, Schmerz auftritt, wickelt man ihn ganz über den Nabel hin um und sagt dreimal den oben angegebenen Spruch.

Marcellus führt hier eine Behandlungsmethode an, die Heilung bei Darmkoliken verspricht. Die dabei verwendete iatromagische Beschwörungsformel hat unterschiedliche Deutungen erfahren. Richard Heim vermutete hinter *potnia telepaho* die griech. Wörter πότνια τῆλ᾽ ἄπαγε („Herrin, [sei] fern, fort mit dir!") und meinte, daß mit *trebio* entweder eine Göttin oder die zu vertreibende Krankheit bezeichnet werde.[2154] Ein anderer Vorschlag stammt von Wolfgang Meid, der hierin einen mischsprachlichen Spruch mit griechisch-gallischen Elementen erkennen wollte.[2155] Zweifelsfrei griechisch ist die Anrede *potnia* (= πότνια), während *telepaho* als Verballhornung von griech. θεραπεύω ‚ich heile' (oder einer ähnlichen Form) anzusehen sei, mit einem im Vulgärlatein und dann im Norditalienischen und Galloromanischen häufig zu beobachtenden *r*/*l*-Wechsel.[2156] Als gallisch bestimmt wird das erste Element in dieser Formel, das als *tre bio* (< **trē bivon* oder *bivū*; vgl. air. *tre*, *tri*, kymr. *trwy* < **trē* [älter **trei̯*] ‚durch' und air. *béo*, kymr. *byw* ‚lebendig'[2157]) ‚durch Lebendiges' interpretiert wird. Gemeint sei damit die Heilkraft der lebenden Eidechse, die bei der magischen Begleithandlung zu Einsatz kam. Der Spruch läßt sich folglich mit „Durch Lebendiges, Herrin, heile ich" übersetzen. Diese Interpretation Meids hat auch in der jüngeren Forschung Zustimmung gefunden.[2158] Das ändert freilich nichts an den prinzipiellen Bedenken an der Verwertbarkeit der Marcellischen Formeln als Zeugnisse für die gallische Sprache und Volksmedizin.[2159]

[2153] Heim [1892] 483 A. 2 (Nr. 73): „Aritmatho quid sit, mihi clarum non est; Grimm l. c. p. 150, qui arithmato legit, e gallico ‘ardhmhath’ verbo = τὸ ἀγαθὸν δαιμόνιον vel summum bonum intellegi vult." – Diese Aussage wird auch von Zwikker, der die vorliegende Stelle aufgenommen hat (S. 115), im app. crit. zitiert.

[2154] Richard Heim, De rebus magicis Marcelli medici, in: Schedae philologae Hermanno Usener a sodalibus seminarii regii Bonnensis oblatae, Bonn 1891, 119–137, spez. 134 [non vidi!]; ich referiere nach Blom [2007] 81.

[2155] Erstmals geäußert in Meid (1980) 10 f. [erneut abgedruckt in: ANRW II 29.2 (1983) 1025 f.], dann wieder in Meid (1996a) 58 = Meid – Anreiter [2005] 63 f.

[2156] S. dazu mit Beispielen Meid – Anreiter [2005] 63 f. A. 122.

[2157] Dazu vermerkt Meid – Anreiter [2005] 64 freilich einschränkend: „Natürlich wirkt in der halbgriechischen Formel auch der Anklang an griechisch βίος."

[2158] Karl Horst Schmidt, IF 88 (1983) 335–337 [= Rez. von Meid (1980)], spez. 336 erachtet dies für eine „überzeugende Analyse". Sie wird auch von James Noel Adams, Bilingualism and the Latin Language, ²Cambridge 2005, 195 übernommen. – Blom [2007] 81 referiert die Deutungen von Heim und Meid, ohne jedoch eine Entscheidung zu treffen.

[2159] Vgl. dazu die Vorbemerkungen in der Einführung zu Marcellus [**114**].

115. Altlateinische Übersetzung von Pseudo-Chrysostomos

Johannes Zwicker hat unter dem Namen des für seine Beredsamkeit berühmten Kirchenvaters Ioannes Chrysostomos zwei Nachrichten aufgenommen, von denen ich die eine, weil die christliche Missionierung der britischen Inseln betreffend, als für meine Sammlung irrelevant ausscheide.[2160] Die andere Stelle stammt aus einer zumeist als pseudo-chrysostomisch betrachteten Predigt; allerdings ist die uns interessierende Information nicht in dieser selbst zu finden, sondern nur in der altlateinischen Übertragung eines uns unbekannten Übersetzers aus dem beginnenden 5. Jh. n. Chr., von der gleich noch näher die Rede sein wird. Jedenfalls kann angesichts dieser Umstände eine Einführung in das bewegte Leben des Ioannes Chrysostomos (ca. 349–407) hier unterbleiben.[2161]

115 T 1 **altlateinische Übersetzung** von Ps.-Chrysost. *in Pentecosten sermo* 1

Migne PG LII c. 808 = Zwicker 125:

ante hoc autem quoties in Brittania humanis vescebantur carnibus, nunc ieiuniis reficiunt animam suam.

Zuvor aber haben sie sich in Britannien oft von Menschenfleisch ernährt, jetzt erquicken sie ihre Seele durch Fasten.

Zum Verständnis dieser Nachricht muß ich einige knappe Vorbemerkungen machen: Unter dem Namen des Ioannes Chrysostomos ist eine Vielzahl von unechten Schriften überliefert.[2162] Zu diesen mehr als 1000 Pseudo-Chrysostomica wird gemeinhin auch die Predigt *in Pentecosten sermo 1* (Nr. 4536 in der *Clavis Patrologia Graeca*) gezählt. Freilich hat jüngst Sever J. Voicu vorgeschlagen, daß diese Homilie im Kern auf eine tatsächlich von Chrysostomus zu Pfingsten 401 n. Chr. in Konstantinopel gehaltene Predigt zurückgehe. Hiervon lagen vielleicht noch stenographische Notizen vor, die ein anonymer Bearbeiter wenig später ausformuliert habe, wobei er Passagen aus anderen (authentischen wie

[2160] S. dazu meine Bemerkungen in der Einleitung; es geht um Ioann. Chrysost. homilia VIII habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus postquam presbyter Gothus conconiatus fuerat, 1 (= Migne PG LXIII c. 501 = Zwicker 125): οὐ μέχρι δὲ τούτων, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω προῆλθον [sc. apostoli Christiani], καὶ τῇ καθ᾽ ἡμᾶς οὐκ ἀρκεσθέντες οἰκουμένῃ, πρὸς αὐτὸν ἐξέβησαν τὸν Ὠκεανόν, καὶ τὰς βαρβαρικὰς χώρας καὶ τὰς Βρεττανικὰς νήσους εἴσω τῶν οἰκείων δικτύων ἔλαβον.

[2161] Wer sich dennoch informieren will, sei auf folgende Lexikoneinträge verwiesen: Otto Hiltbrunner, Iohannes (15.), KlP V (1979) 1607 f., Jean-Marie Leroux, Johannes Chrysostomus, TRE XVII (1988) 118–127, Karl Heinz Uthemann, Johannes Chrysostomos, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon III (1992) 305–326, Rudolf Brändle, Johannes Chrysostomus I, RAC XVIII (1998) 426–503, Josef Rist, Iohannes [4] Chrysostomos, DNP V (1998) 1059 f., Franz Dünzl – Reiner Kaczynski, Johannes Chrysostomus, LACL 378–385. An monographischen Darstellungen jüngeren Datums seien genannt: Johann Hugo Wolfgang Gideon Liebeschütz, Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom, Oxford 1990, John Norman Davidson Kelly, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bisphop, Ithaca 1995, Rudolf Brändle, Johannes Chrysostomus, Stuttgart 1999.

[2162] S. dazu Sever J. Voicu, Johannes Chrysostomus II (Pseudo-Chrysostomica), RAC XVIII (1998) 503–515.

pseudoepigraphischen) Werken des Patriarchen hinzugefügt habe.[2163] Um die Sache noch weiter zu verkomplizieren: Von dieser griechischen Pfingstpredigt wurde relativ bald nach ihrer Entstehung eine lateinische Übersetzung angefertigt, die sich bereits in der um 420 n. Chr. angelegten Sammlung von 38 lateinischen Chrysostomos-Homilien findet.[2164] Der Verfasser der lateinische Version von *in Pentecosten sermo 1* ist gleichfalls anonym, denn die gelegentlich erwogene Zuweisung an An(n)ianus von Celeda, den einzigen uns namentlich bekannten lateinischen Übersetzer des Chrysostomos, läßt sich nicht erweisen.[2165]

Der namenlose lateinische Übersetzer hat seine Vorlage nicht immer ganz wörtlich wiedergegeben. Im griechischen Original steht nämlich nichts von der Menschenfresserei der Britannier, sondern nur der Satz: „Wohin auch immer du gehst, zu den Indern, den Mauren, den Britanniern, in die (gesamte) Oikumene, du wirst jenes ‚Im Anfang war das Wort' und ein tugendsames Leben finden."[2166] Die Erwähnung der Britannier hat den Übersetzer zu dem oben zitierten Zusatz inspiriert, wonach sich die Inselbewohner vor ihrer Christianisierung von Menschenfleisch zu ernähren pflegten.[2167] Im Prinzip wird hier nur ein sattsam bekannter ethnographischer Topos zum besten gegeben. Gerade an der Peripherie lebende Barbarenvölker (wie etwa die Bewohner der britischen Inseln) wurden in der Antike wiederholt und zu Unrecht bezichtigt, Kannibalismus praktiziert zu haben.[2168] Für diesen Gemeinplatz bietet der Übersetzer der pseudo-chrysostomischen Predigt lediglich einen weiteren, von der Forschung kaum registrierten Beleg.[2169]

[2163] Sever J. Voicu, *In Pentecosten sermo* 1 (PG 52,803–808; CPG 4536): il problema dell'autenticità, in: Mario Maritano (Hg.). Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato, Rom 2002, 849–861.

[2164] Diese Sammlung ist in zahlreichen Hss. ab dem 8./9. Jh. n. Chr. belegt und seit den großen Chrysostomos-Editionen des 16. Jh.s nicht mehr vollständig ediert worden. Sie enthält einerseits altlateinische Übersetzungen originaler Werke des Chrysostomos, andererseits solche von Spuria und Dubia und schließlich originallateinische Stücke bekannten wie unbekannten Ursprungs. Für weitere Informationen zu dieser Sammlung und ihrer (lediglich) im Detail umstrittenen Datierung s. André Wilmart, La collection des 38 homélies latines de Saint Jean Chrysostome, JThS 19 (1918) 305–327, Berthold Altaner, Altlateinische Übersetzungen von Chrysostomusschriften, in: ders., Kleine patristische Schriften, hg. von Günter Glockmann (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83), Berlin 1967, 416–436 und Wolfgang Wenk, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33) (= WS, Beiheft 10), Wien 1988.

[2165] S. dazu Altaner, a.a.O. 418–423, 429 f. und Wenk, a.a.O. 20 f. – Zu An(n)ianus vgl. auch Adolf Jülicher, Anianus (2.), RE I.2 (1894) 2194 f., Kate Cooper, An(n)ianus of Celeda and the Latin readers of John Chrysostom, in: Elizabeth A. Livingstone (Hg.), Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford (= Studia Patristica XXVII), Leuven 1993, 249–255, Heinrich Marti, Anianus von Celeda, LACL 37.

[2166] Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 = Migne PG LII c. 808 = Zwicker 125: ὅπου δ᾿ ἂν ἀπέλθῃς, εἰς Ἰνδούς, εἰς Μαύρους, εἰς Βρετανούς, εἰς τὴν οἰκουμένην, εὑρήσεις, *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, καὶ βίον ἐνάρετον.

[2167] Zu Recht wird in der PG LII c. 808 vor der Wiedergabe dieses Zusatzes vermerkt: „quae sequuntur […] ita habentur in veteri versione Latina, a textu Græco longe diversa: …".

[2168] Zum Problem des Kannibalismus und seinen (vermuteten) rituellen Hintergründen s. ausführlicher die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,3 [**20 T 14**] und Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**]; vgl. ferner Pomp. Mela 3, 53 [**41 T 5**], Plin. nat. hist. 30, 12 f. [**48 T 20**], Paus. 10, 22,3 [**74 T 5**], Solin. coll. 22,2 [**94 T 2**], Hieron. adv. Iovinianum 2, 7 [**116 T 1**].

[2169] Obgleich ihn Zwicker verdienstvollerweise in seiner Sammlung berücksichtigt hat, finde ich lediglich bei Birkhan (1997) 848 f. A. 8 einen Hinweis darauf. Dort wird die Nachricht irrtümlicherweise dem Ioannes Chrysostomos zugeschrieben, ein Fehler, der mir auch selbst in den ersten beiden Bänden unterlief (Bd. I 153 A. 883, Bd. II 232 A. 1631, 395 A. 2871).

116. Hieronymus

Biographische Angaben über Hieronymus[2170] verdanken wir in erster Linie seinen eigenen Werken, in denen er gerne und häufig von sich selbst spricht. Das spannungsreiche und gut dokumentierte Leben des Kirchenvaters kann hier nur in den Grundzügen skizziert werden. Geboren ist er wahrscheinlich um 347 n. Chr.[2171] in *Stridon*, einer am Ende des 4. Jh.s. von den Goten zerstörten Kleinstadt Dalmatiens an der Grenze zu Pannonien, deren genaue Lokalisierung ungeklärt ist. Hieronymus entstammte einem begüterten christlichen Elternhaus, das ihm in Rom die beste Ausbildung, unter anderem bei dem berühmten Grammatiker Aelius Donatus, zuteil werden ließ (ca. 358–366). Nach dem Studium in der Hauptstadt, wo er auch getauft wurde, begab er sich um 366/367 in die kaiserliche Residenzstadt Trier, vermutlich mit der Absicht, eine Karriere im Reichsdienst einzuschlagen. Diesen Plan gab er jedoch bald auf, als er in Gallien mit Frühformen des Mönchtums in Berührung kam und sich für eine asketische Lebensweise entschied. Die folgenden Jahre (ca. 367/368–373/374) lebte Hieronymus vorwiegend in einer monastischen Gemeinschaft in Aquileia, dann führte ihn eine längere Reise in den Osten des Reiches nach Syrien (ca. 373/374–379/380), wo er sich in Antiocheia gründliche Kenntnisse des Griechischen sowie des Hebräischen aneignete, bei Apollinaris von Laodikeia Exegese studierte und um 378/379 von Bischof Paulinus zum Priester (ohne Amtspflichten) geweiht wurde. Hernach ging er für einige Zeit nach Konstantinopel (um 379/380–382) und machte dort die Bekanntschaft mit führenden Theologen wie Gregorios von Nazianzos, Gregorios von Nyssa und Amphilochios von Ikonium. Es folgte ein mehrjähriger Aufenthalt in Rom (382–385), wo Hieronymus (zumindest gelegentlich) als Sekretär und theologischer Berater des Papstes Damasus arbeitete und auf dessen Anregung die Revision der lateinischen Bibelübersetzung nach dem jeweiligen Urtext in Angriff nahm. Außerdem wurde er zum *spiritus rector* eines Laienkreises asketisch orientierter Damen aus der römischen Hocharistokratie. Freilich machte sich Hieronymus mit seiner rigiden Haltung im Klerus zahlreiche Feinde, sodaß er sich relativ bald nach dem Tod des Damasus (11. Dezember 384) im Sommer 385 zum Verlassen Roms genötigt sah. Nach kurzen Zwischenstationen in Palästina und Ägypten ließ er sich 386 in Bethlehem nieder, wo er vom

[2170] Über sein Leben und Werk informieren die Lexikonbeiträge von Hans Lietzmann, Hieronymos (16.), RE VIII.2 (1913) 1565–1581, Otto Hiltbrunner, Hieronymus, KlP II (1979) 1138 f., Pierre Nautin, Hieronymus, TRE XV (1986) 304–315, Karl Suso Frank, Hieronymus (1.), LMA V (1991) 2–4, Harald Hagendahl – Jan Hendrik Waszink, Hieronymus, RAC XV (1991) 118–139, Michael Durst, Hieronymus, LThK V (1996) 91–93, Ulrich Eigler, Hieronymus, DNP V (1998) 548–551, Alfons Fürst, Hieronymus, LACL 323–330. – Aus der reichen Literatur zum Kirchenvater seien nur noch einige wenige besonders wichtige Arbeiten genannt: Georg Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 Bde., Leipzig-Berlin 1901–1908 (ND Aalen 1969 und 1984), Ferdinand Cavallera, Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre, 2 Bde., Paris 1922, John Norman Davidson Kelly, Jerome. His Life, Writings, and Controversies, London 1975, Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, Barbara Conring, Hieronmyus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 8), Tübingen 2001, Stefan Rebenich, Jerome, London-New York 2002, Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. B.-Basel-Wien 2003.

[2171] Dies ist das von der modernen Forschung favorisierte Geburtsjahr, anders Prosper von Aquitanien (epit. chron. 1032), der 331 n. Chr. überliefert. – Überhaupt lassen sich die Daten in Hieronymus' Leben oftmals nur approximativ feststellen. Meine Angaben orientieren sich an der biographischen Skizze bei Fürst, Hieronymus. Askese a.a.O. 145–147.

Geld der reichen Witwe Paula finanzierte Klöster gründete und bis zu seinem Tod am 30. September 429 (oder 430) eine intensive schriftstellerische Tätigkeit entfaltete. Hieronymus war einer der vielseitigsten frühchristlichen lateinischen Autoren und nebst Augustinus einer der produktivsten. Am nachhaltigsten war zweifellos die Wirkung seiner Bibelübersetzungen, die großteils in die Vulgata eingingen. Ferner übertrug er aus dem Griechischen eine Reihe von exegetischen Homilien des Origenes und die Chronik des Eusebios (mit Ergänzungen bis zum Jahr 378). Außerdem verfaßte er selbst Kommentare zu einzelnen Büchern der Bibel, schrieb Mönchsbiographien, mehrere Streitschriften, Predigten, mit *de viris illustribus* die erste christliche Literaturgeschichte und hinterließ ein kulturgeschichtlich sehr gehaltvolles Briefcorpus. Auf all diese Werke näher einzugehen, ist hier nicht notwendig, nur die für uns relevanten (*adversus Iovinianum*, *contra Vigilantium* sowie die *epistulae* 69 und 123) werden in den jeweiligen Kommentaren noch näher vorgestellt. Wie bereits in der Einleitung (S. 22 + AA. 16 f.) vermerkt, habe ich zwei der insgesamt sechs von Johannes ZWICKER aus Hieronymus aufgenommenen Nachrichten in meiner Sammlung nicht berücksichtigt, da es sich um Texte handelt, die die Ausbreitung des Christentums in Britannien zum Thema haben.[2172]

116 T 1 **Hieronymus** *adversus Iovinianum* 2, 7

MIGNE PL XXIII c. 308 f.; ZWICKER 116:

quid loquar de caeteris nationibus, cum ipse adolescentulus in Gallia Atticotos, gentem Britannicam, humanis vesci carnibus: et cum per silvas porcorum greges et armentorum pecudumque reperiant, pastorum nates et feminarum, et papillas solere abscindere, et has solas ciborum delicias arbitrari? Scotorum natio uxores proprias non habet: et quasi Platonis politiam legerit, et Catonis sectetur exemplum, nulla apud eos coniux propria est, sed ut cuique libitum fuerit, pecudum more lasciviunt.

Was soll ich von anderen Völkern sprechen, wo ich doch selbst als junger Mann in Gallien [sc. hörte oder sah (?)], daß sich die *Atticoti* – ein britannischer Stamm – von Menschenfleisch ernährten, die, wenn sie in den Wäldern auf Schweine-, Rinder- oder Schafherden stießen, den Hirten und den Frauen die Hinterbacken und Brüste abzuschneiden pflegten und diese allein als Delikatessen erachteten? Das Volk der *Scoti* hat keine eigenen Ehefrauen: Als ob es Platons Staat gelesen hätte oder dem Beispiel Catos folgte, hat keiner bei ihnen eine eigene Gattin, sondern sie paaren sich ganz beliebig in viehischer Weise.

Dieses in mehrfacher Hinsicht problematische Zeugnis entstammt Hieronymus' Werk *adversus Iovinianum*.[2173] Entstanden ist diese zwei Bücher umfassende Streitschrift 393 n. Chr. in Bethlehem, und zwar auf Betreiben römischer Freunde, die den Kirchenvater um eine gründliche Widerlegung der Thesen des Iovinianus gebeten hatten. Dieser zunächst in Mailand, dann in Rom wirkende Mönch hatte *commentarioli* geschrieben, in denen er die christlichen Werte von Jungfräulichkeit, Zölibat und Askese herabsetzte. Dessen epikureische Anschauungen werden in *adversus Iovinianum* entschieden und mit voller Schärfe zurückgewiesen. In einem längeren Teil des zweiten Buches (2, 5–17) verteidigt Hieronymus das christliche Fastengebot gegen Iovinianus' Angriffe. Dabei enthält das siebte Kapitel, aus dem auch die vorliegende Stelle stammt, einen ethnographischen Exkurs über unterschiedliche Speisegewohnheiten einzelner Völker. Diese kulinarischen Gebräuche kontrastiert Hieronymus dann im folgenden mit der christlichen, Speise und Trank betreffenden Enthaltsamkeit. Die Verschiedenheit der nationalen Eßvor-

[2172] Es handelt sich zum einen um eine Stelle aus der zwischen 379 und 381 verfaßten Übersetzung einer Predigt des Origenes (Hieron. translatio homiliarum Origenis in Ezechielem, homilia 4, 1 = Origenes Werke VIII p. 362,17 f. BAEHRENS = MIGNE PL XXV c. 723 = ZWICKER 116): *quando enim terra Britanniae ante adventum Christi in unius Dei consensit religionem*? ZWICKER hat die Stelle übrigens zweimal angeführt, einmal unter dem Namen des Origenes (S. 86), einmal unter dem seines Übersetzers Hieronymus (S. 116). – Nicht aufgenommen wurde zum anderen folgende aus einem Brief an Ktesiphon (Hieron. epist. 133, 9,4 = CSEL LVI p. 255,19–21 HILBERG = ZWICKER 117; verfaßt Ende 414/Anfang 415) stammende Bemerkung: *neque enim Britanni*, *fertilis provincia tyrannorum*, *et Scythiae gentes omnesque usque ad oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant*.

[2173] Zu diesem Werk s. Peter LEIPELT, Ausgewählte Schriften des heiligen Hieronymus, Kirchenlehrers, nach dem Urtexte übersetzt, Bd. II, Kempten 1874, 251–259 und ausführlicher Ilona OPELT, Hieronymus' Streitschriften, Heidelberg 1973, 37–63.

lieben illustriert er etwa an den Arabern und Sarazenen, die Kamelmilch und -fleisch konsumieren, den Bewohnern am Pontus und in Phrygien, denen Holzrindenwürmer als Delikatesse gelten, oder den Orientalen und Syrern, die Heuschrecken verzehren. Nach diesen und anderen Beispielen, die Hieronymus vermutlich einer schriftlichen Quelle entnommen hat[2174], bringt er gleichsam als Klimax das Exempel der menschenfressenden *Atticoti*, für das er sich auf persönliche Erfahrung beruft.

Hieronymus' Nachricht wirft, wie gesagt, einige Probleme auf. Unsicher ist zunächst die Textkonstitution, wobei angemerkt werden muß, daß *adversus Iovinianum* nur in der veralteten Ausgabe in der Patrologia Latina vorliegt und eine neue kritische Edition leider noch aussteht.[2175] Ältere Forscher wollten den Namen des in den Handschriften als *Atticotos* oder *Aticottos* bezeichneten Stammes zu *Scotos* emendieren.[2176] Diese Konjektur ist jedoch ohne Zweifel abzulehnen, da Hieronymus an einer anderen Stelle die *Scot*(*t*)*i* und *Atticotti* gemeinsam und damit als zwei deutlich voneinander verschiedene Völkerschaften nennt.[2177] Außerdem sind die *Atecotti*, wie der VN richtig lauten muß, auch in anderen Quellen bezeugt.[2178] Erstmals erscheinen die *Atecotti* bei Ammianus Marcellinus, der sie anläßlich ihrer Einfälle in das römische Britannien (365 respektive 368) zweimal erwähnt, und zwar nebst den *Picti*, *Saxones* und *Scotti* als ein eigenständiges und besonders kriegerisches Volk (*bellicosa hominum natio*).[2179] Ihre ursprünglichen Wohnsitze sind unbekannt, sie wurden verschiedentlich in Schottland, Irland oder auf den Britannien westlich vorgelagerten Inseln lokalisiert.[2180] Außer bei Hieronymus taucht der Name der *Atecotti* dann noch mehrfach in der Notitia Dignitatum unter den in Italien, Gallien und Illyrien stationierten Infanterieeinheiten der *auxilia palatina* auf.[2181] Hernach verliert sich ihre Spur. Ralf Scharf hat die Vermutung geäußert, daß „ihr Verschwinden als eigenständiger Stamm sogar auf die massive römische Rekrutierung zurückzuführen [ist]. Da Hieronymus selbst die Bräuche der Atecotti in Gallien beobachtet haben will, könnte man sogar mit einer Umsiedlung von Stammesteilen rechnen, aus denen dann die Rekruten gezogen wurden."[2182]

Gerade die Augenzeugenschaft des Kirchenvaters ist jedoch das eigentliche Problem. Zumeist hat man die Stelle so verstanden, daß Hieronymus als junger Mann während seines Gallienaufenthaltes die von ihm beschriebenen kannibalischen Praktiken der *Atecotti* selbst beobachtet habe. Rein theoretisch wäre Hieronymus dazu in der Lage gewesen, da er als etwa Zwanzigjähriger, nach Abschluß seiner Ausbildung in Rom, um 366/367 n. Chr. für einige Zeit in die kaiserliche Residenzstadt Trier übersiedelte.[2183] Kaum berücksichtigt wurde freilich, daß im Text (zumindest in dem der Patrologia Latina) das entscheidende Verbum fehlt. Erst moderne Interpreten haben hier *vidi* ‚ich sah' (oder den sprachlich nicht notwendigen Konjunktiv *vide-*

[2174] Nach Opelt, a.a.O. 56 hat Hieronymus diese Beispiele aus Porphyrios' Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων geschöpft.

[2175] Nach Auskunft des Internet ist eine solche im Rahmen des Corpus Christianorum (Series Latina) bei Brepols geplant: http://www.corpuschristianorum.org/series/ccsl_preparation.html (18.09.2010).

[2176] S. dazu die Bemerkungen bei Migne, PL XIII c. 308 f. A. 8; die Änderung zu *Scotos* wurde von Erasmus und Marianus vorgeschlagen. – Unrichtig Freeman (2001a) 127 A. 179: „Jerome calls the *Atticoti* or *Scoti* (depending on the manuscript) …", da letzteres eben keine Handschriftenvariante ist. Freeman (2001a) 99 übersetzt „when I myself as a young man in Gaul saw the *Atticoti* [or *Scoti*], a British people ...", was von Freeman (2002) 80 zu „when I myself as a young man in Gaul saw the Scotti, a people of the British Isles ..." vereinfacht wird.

[2177] Hieron. epist. 69, 3,6 [**116 T 2**]: … *Scottorum et Aticottorum ritu* …

[2178] Der VN ist keltisch und bedeutet wohl ‚die sehr Alten', er wird zumeist als ein Kompositum aus dem Intensivpräfix *ate* und **cottos* ‚alt' (vgl. die kelt. PNN *Cottus*, *Cotta*, *Cottius* und bret. *kozh*, altkornisch *coth* ‚alt') erklärt: Holder I 254, Emil Hübner, Atecotti, RE II.2 (1896) 1902, Pokorny (1953) 158, Delamarre (2003) 57, 127; anders Freeman (2001a) 127 A. 180, Georges Cousin, in: Sims-Williams [2007] 363.

[2179] Amm. Marc. 26, 4,5 (zum Jahr 365): ... *Picti Saxonesque et Scotti et Attacotti Britannos aerumnis vexavere continuis*; 27, 8,5 (zum Jahr 368): *illud tamen sufficiet dici*, *quod eo tempore Picti in duas gentes divisi*, *Dicalydonas et Verturiones*, *itidemque Attacotti*, *bellicosa hominum natio*, *et Scotti per diversa vagantes multa populabantur*.

[2180] S. dazu Ralf Scharf, Aufrüstung und Truppenbenennung unter Stilicho. Das Beispiel der *Atecotti*-Truppen, Tyche 10 (1995) 161–178, spez. 161 f. + A. 4 (mit älterer Literatur).

[2181] Für eine ausführliche Diskussion und militärhistorische Auswertung dieser Belege s. Scharf, a.a.O. 162–178.

[2182] Scharf, a.a.O. 162.

[2183] Zu Hieronymus' Aufenthalt in Trier vgl. oben die Einführung [**116**] und Josef Steinhausen, Hieronymus und Laktanz in Trier, TZ 20 (1951) 126–154, spez. 135–140. – Unrichtig Birkhan (1997) 848 A. 8, der *adolescentulus* mit ‚Bub' übersetzt und Hieronymus' Beobachtung dementsprechend auf „um 350 n. Chr." ansetzt. Zu diesem Zeitpunkt war Hieronymus etwa drei Jahre alt und nicht in Gallien.

rim) eingefügt, wobei des öfteren dieser Texteingriff nicht einmal als solcher kenntlich gemacht wurde.[2184] Als einer von wenigen hat Leonard A. Curchin auf diese Problematik hingewiesen und den Alternativvorschlag gemacht, *audivi* ‚ich hörte', ‚vernahm' statt *vidi* zu ergänzen.[2185] Diese Lösung hätte vor allem einen Vorteil: Hieronymus müßte nicht mehr für eine Autopsie geradestehen, die er unmöglich gemacht haben kann. Falls man für die traditionelle Ergänzung *vidi* eintritt, dann ist der behaupteten Autopsie kein Glauben zu schenken.[2186] Zwar mag Hieronymus in seiner Trierer Zeit Truppenverbände der *Atecotti* kennengelernt haben, es ist aber völlig undenkbar, daß diese Auxiliareinheiten in römischem Dienst Anthropophagie praktizierten. Bei den geschilderten Akten von Menschenfresserei handelt es sich zweifellos um Greuelmärchen, die der Kirchenvater vom Hörensagen oder aber aus der Literatur kannte.[2187] In der antiken Ethnographie zählte der Kannibalismusvorwurf zum Standardrepertoire der Barbarentopoi, mit ihm wurden besonders Randvölker der Oikumene bedacht. Für die Bewohner Irlands ist er etwa bei Poseidonios-Diodor (Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,3 [**20 T 14**]) und Strabon (Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**]) bezeugt.[2188] Wie ich bereits im Kommentar zu diesen beiden Stellen ausführlicher dargelegt habe, dürften derartige Fabeleien keinen realen Hintergrund besitzen. Auch Hieronymus ist m. E. als Zeuge für Kannibalismus nicht ernstzunehmen.[2189]

Skeptisch stimmt auch der Umstand, daß beim Kirchenvater im unmittelbaren Anschluß von der Frauengemeinschaft bei den *Scot*(*t*)*i* die Rede ist.[2190] Hierbei handelt es sich nämlich um einen weiteren ethnographischen Topos, der häufig mit der Klassifikation fremder Völker als Kannibalen gekoppelt ist.[2191] So etwa in Strabons Beschreibung von Irland an der eben erwähnten Stelle im vierten Buch. Über Vielweiberei bei den Britanniern berichten auch Caesar (bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**]) und Cassius Dio (76, 12,2 [**85 T 12**]).[2192] Hieronymus selbst erwähnt übrigens in einem um 400 n. Chr. geschriebenen Brief an seinen römischen Freund Oceanus abermals die Promiskuität der *Scot*(*t*)*i* und der *Atecotti*.[2193] Dort wird gleichfalls auf Pla-

[2184] Migne, PL XIII c. 308 A. 8 schreibt nur im Apparat: „*Viderim Atticotos*." – Zwicker 116 setzt nach *humanis vesci carnibus* „(sc. viderim)" in den Text. – Holder I 243 hat: „cum ipse adulescentulus viderim Atticotos …", wobei die Worte *in Gallia* ausgelassen wurden. – Hübner, a.a.O. 1902 zitiert nach einer älteren Ausgabe „Hieronym. adv. Iovin. II 7 (p. 201 Bened. Opp. II c 335 A): *ipse adolescentulus in Gallia vidi Atticotos* …". – Pokorny (1908) 39 hat: „cum ipse adolescentulus in Gallia viderim Scotos …". – Scharf, a.a.O. 161 A. 3 gibt, ohne Angabe der verwendeten Edition: „*ipse adolcescentulus in Gallia vidi Atticotos* …". – Auch die meisten mir bekannten Übersetzungen und Paraphrasen der Stelle zeigen dieses Textverständnis; vgl. nur Leipelt, a.a.O. 401, Reinach (1913) 199, Ronald Syme, Ammianus and the Historia Augusta, Oxford 1968, 17–22, spez. 19, 22, Palmer (1974) 157, Freeman (1995) 12, Birkhan (1997) 848 A. 8, Vendryes (1997) 94, Peter-Röcher (1998) 76, Freeman (2001a) 99, Freeman (2002) 80, Sterckx [2005] 127.

[2185] Curchin (1999) 272, wozu er in A. 11 vermerkt: „While either *vidi* or *audivi* could introduce *vesci*, only *audivi* would make sense with *arbitrari*. The restoration *viderim* [...] is in any case awkward, as there is no need for a subjunctive ...".

[2186] So etwa Syme, a.a.O. 22: „Savages seen at their horrid banquets, that is Jerome's own contribution, and a fraudulent autopsy." – Anders noch der berühmte Historiker Edward Gibbon, Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reichs im Westen, aus dem Englischen von Michael Walter, 6 Bde., ²München 2004, III 421 A. 117, der den Text in der Form *cum ipse adolescentulus in Gallia viderim Attacottos* usw. zitiert und hierzu vermerkt: „So lautet das Zeugnis des Hieronymus (Opera, Bd. 2, S. 75), dessen Glaubwürdigkeit zu bezweifeln ich keinen Grund habe."

[2187] Syme, a.a.O. 22 hat entweder Gerede in Trier oder aber eine ethnographische Digression aus einem der verlorenen Bücher von Ammianus' *res gestae* als Quelle in Erwägung gezogen.

[2188] Vgl. ferner Pomp. Mela 3, 53 [**41 T 5**], Plin. nat. hist. 30, 12 f. [**48 T 20**], Paus. 10, 22,3 [**74 T 5**], Solin. coll. 22,2 [**94 T 2**] und die altlateinische Übersetzung von Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 [**115 T 1**].

[2189] Vorsichtig äußert sich schon Reinach (1913) 199, der auch zu Recht betont, daß Hieronymus „ne parle nullement d'anthropophagie rituelle ou magique." – Skeptisch sind auch Vendryes (1997) 94 und Freeman (2002) 79. Freeman (2001a) 99 zieht sogar die (mir sehr unwahrscheinliche) Möglichkeit in Erwägung, „that what Jerome witnessed was not genuine cannibalism at all, but some rough-and-ready foreign soldiers having fun with a gullible Roman youth over a meal of mutton stew." – Zu einer sehr positiven Einschätzung gelangt jüngst Sterckx [2005] 127–133, der Hieronymus' Zeugnis als Beleg für rituelle Mastektomie wertet (vgl. dazu Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3 [**85 T 8**]).

[2190] Wie Syme, a.a.O. 19 zu Recht vermerkt, ist dies „a theme extraneous to his discourse."

[2191] S. dazu Arens (1980) 14, 28, 147, 149, 156 und Peter-Röcher (1998) 76, 86 f., 90–92, 104–107.

[2192] Für die von einigen Forschern vermuteten rituellen Hintergründe dieser Praxis s. den Kommentar zur Caesarstelle.

[2193] Hieron. epist. 69, 3,6 [**116 T 2**]: … *Scottorum et Aticottorum ritu ac de re publica Platonis promiscuas uxores*, *communes liberos habeant*.

tons *Politeia* verwiesen, in dessen fünften Buch die Frauengemeinschaft für den idealen Staat postuliert wird.[2194] Nur hier in *adversus Iovinianum* findet sich dagegen die Anspielung auf Cato den Jüngeren, der dem bekannten Redner Q. Hortensius Hortalus auf dessen Drängen seine eigene Frau Marcia abgetreten hat.[2195]

116 T 2 **Hieronymus** *epistula* 69, 3,6

CSEL LIV p. 684,14–18 Hilberg = Zwicker 116 f.:

audiant ethnici, messis ecclesiae, de quibus cotidie horrea nostra conplentur; audiant catechumeni, qui sunt fidei candidati, ne uxores ducant ante baptisma, ne honesta iungant matrimonia, sed Scottorum et Aticottorum ritu ac de re publica Platonis promiscuas uxores, communes liberos habeant; …

Das müßten die Heiden hören – das Erntefeld der Kirche –, mit denen täglich unsere Scheunen gefüllt werden! Das müßten die Katechumenen, die Anwärter des Glaubens sind, hören, daß sie vor der Taufe nur ja nicht heiraten und einen ehrenwerten Ehebund schließen, sondern dem Brauch der *Scotti* und der *Aticotti* sowie Platons *Staat* folgend gemeinschaftlich Frauen und Kinder haben sollen.

Diese Stelle steht in einem um 400 n. Chr. verfaßten Brief des Hieronymus an seinen römischen Freund Oceanus. Anlaß für das Schreiben waren Bedenken des Oceanus, ob die Ordination des spanischen Bischofs Carterius rechtmäßig sei, da dieser vor seiner Taufe verheiratet gewesen war und nach der Taufe ein zweite Ehe einging.[2196] Der in solchen Fragen ansonsten sehr rigide Hieronymus nimmt den angegriffenen Bischof in Schutz. Er verteidigt Carterius mit dem aus dogmatischer Sicht durchaus anfechtbaren Argument, daß eine vor der Taufe geschlossene Ehe irrelevant sei, da durch das Taufsakrament alles getilgt werde, was aus dem früheren Leben irgendwie anstößig sein könnte. Die gegenteilige Ansicht gebe außerdem ein schlechtes Beispiel für die Heiden und Katechumenen ab. Diese würden nämlich eine rechtmäßige Ehe vor der Taufe unter allen Umständen vermeiden und stattdessen, wie der Kirchenvater bewußt überspitzt, „dem Brauch der *Scotti* und der *Aticotti* sowie Platons *Staat* folgend" in wilder Promiskuität leben. Da Hieronymus auf die Frauengemeinschaft der *Scot*(*t*)*i* sowie die diesbezüglichen Ausführungen Platons bereits in seiner wenige Jahre zuvor entstandenen Streitschrift *adversus Iovinianum* angespielt hat, sei für weitere Informationen (auch zu den *Aticotti* = *Atecotti*) auf den Kommentar zu dieser Nachricht verwiesen.[2197]

116 T 3 [F] **Hieronymus** *contra Vigilantium* 1

p. 5 f. Feiertag; vgl. Migne PL XXIII c. 353–355; Zwicker 116:

multa in orbe monstra generata sunt: centauros et sirenas, ululas et onocrotalos in Esaia legimus. Iob Leviathan et Behemoth mystico sermone describit. Cerberum et stympha-

Viele Ungeheuer sind auf der Welt zum Vorschein gekommen: Von Kentauren, Sirenen, Käuzen und Kropfgänsen lesen wir bei Jesaia.[2198] Hiob beschreibt in geheimnisvol-

[2194] Plat. rep. 5, 7–9 p. 457c – 461e.

[2195] Zu diesem vielfach bezeugten Vorfall s. Friedrich Vonder Mühll, Hortensius (13.), RE VIII.2 (1913) 2470–2481, spez. 2478 und ausführlich Rudolf Fehrle, Cato Uticensis (= Impulse der Forschung 43), Darmstadt 1983, 201–204.

[2196] Der Brief läßt sich nur approximativ datieren, er muß nach 396 und vor 402 geschrieben worden sein. Zur zeitlichen Einordnung des Schreibens, dessen Inhalt und dem Adressaten Oceanus s. die Bemerkungen bei Ludwig Schade, Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt, II. Briefband (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XVIII), München 1937, 350 f., Jérôme Labourt, Saint Jérôme, Lettres, tome III (Les Belles Lettres), Paris 1953, 232–234, Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, 202 + A. 373, 249, Silvano Cola, San Girolamo, Le Lettere. Introduzione, traduzione e note, vol. II (Lettere LIII–LXXIX), Rom 1997, 272, Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. B.-Basel-Wien 2003, 196.

[2197] Hieron. adv. Iovinianum 2, 7 [**116 T 1**]: *Scotorum natio uxores proprias non habet*: *et quasi Platonis politiam legerit*, *et Catonis sectetur exemplum*, *nulla apud eos coniux propria est*, *sed ut cuique libitum fuerit*, *pecudum more lasciviunt*.

[2198] AT Ies. 13,21; 34,11; 34,14 f.

lidas aprumque Erymanthium et leonem Nemeaeum, chimaeram atque hydram multorum capitum narrant fabulae poetarum. Cacum describit Virgilius. triformem Geryonem Hispaniae prodiderunt. sola Gallia monstra non habuit, sed viris semper fortibus et eloquentissimis abundavit. exortus est subito Vigilantius …

ler Sprache Leviathan und Behemoth.[2199] Von Cerberus, den stymphalischen Vögeln, dem erymanthischen Eber, dem nemeischen Löwen, der Chimaera und der vielköpfigen Hydra erzählen die Fabeln der Dichter. Den Cacus beschreibt Virgilius[2200]; den dreigestaltigen Geryon haben die hispanischen Provinzen hervorgebracht. Einzig Gallien hat keine Ungeheuer gehabt, sondern stets nur Überfluß an tapferen und äußerst redegewandten Männern. Da ist plötzlich Vigilantius aufgetaucht …

Die Aufnahme dieser Stelle in die *Fontes Historiae Religionis Celticae* ist ein gutes Beispiel dafür, zu welchen Fehleinschätzungen eine isolierte, den weiteren Kontext nicht berücksichtigende Betrachtung von literarischen Nachrichten führen kann. Johannes Zwicker gibt den Text allzu verknappt[2201] und ohne weitere Erläuterungen wieder, wodurch der irrige Eindruck vermittelt wird, Hieronymus würde allen Ernstes die Existenz von *monstra* in Gallien leugnen. So hat auch Pierre-Marie Duval die Aussage des Kirchenvaters für bare Münze genommen, wenn er paraphrasiert: „la Gaule n'a pas produit de monstres mythologiques"[2202]. Eine wörtliche Auslegung verkennt jedoch völlig die polemische Absicht, die hinter dieser Behauptung steckt. Die oben zitierten Sätze stehen ganz am Anfang der Invektive *contra Vigilantium*, die Hieronymus im Herbst 406, angeblich in einer Nacht, niedergeschrieben hat.[2203] Der hierin bekämpfte *presbyter* Vigilantius ist um 370 in einem südgallischen Ort namens *Calagurris* (oder *Calagorris*; j. Saint-Martory, dép. Haute-Garonne, etwa 70 km südwestlich von Toulouse) in der Provinz *Aquitania secunda* geboren.[2204] Er ging als Bote des Paulinus von Nola ins Heilige Land, wo er 396/397 nebst anderen auch Hieronymus in Bethlehem besuchte. Trotz freundlicher Aufnahme kam es bald zum Zerwürfnis zwischen den beiden Männern. Vigilantius jedenfalls verbreitete nach seiner Rückkehr die Meinung, Hieronymus sei Anhänger des Origenes, ein Vorwurf, gegen den sich der Kirchenvater in einem Brief (epist. 61) mit gewohnter Schärfe zu Wehr setzt. Zur nächsten Auseinandersetzung kam es im Jahr 404, als Hieronymus von Riparius, einem vertrauten Priester aus der Nähe von Toulouse, brieflich davon informiert wurde, daß Vigilantius in einem Traktat die Reliquienverehrung und bestimmte liturgische Formen in Frage gestellt hatte. Dessen Ansichten widerlegte Hieronymus zunächst in einem Antwortschreiben an Riparius (epist. 109; aus dem Jahr 404[2205]) und ausführlicher dann erst zwei Jahre später, nachdem ihm Vigilantius' Abhandlung endlich übermittelt worden war, in *contra Vigilantium*. In dieser Streitschrift ist Hieronymus bemüht, seinen Gegner als Häretiker zu brandmarken. Dabei ist ihm jedes Mittel recht, Vigilantius herabzusetzen und sozial zu deklassieren. So verspottet er dessen geringe Bildung und nennt ihn einen Schankwirt

2199 AT Iob 3,8; 40,15–32.

2200 Verg. Aen. 8,193–267.

2201 Zwicker 116 druckt den Text mit Auslassungen von *multa in orbe* bis *abundavit*.

2202 Duval (1971) 674.

2203 Zu Vigilantius und der gegen ihn gerichteten Schrift s. Peter Leipelt, Ausgewählte Schriften des heiligen Hieronymus, Kirchenlehrers, nach dem Urtexte übersetzt, Bd. II, Kempten 1874, 535–538, Ludwig Schade, Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus historische, homiletische und dogmatische Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. XV), Kempten-München 1914, 293–297, Wilhelm Ensslin, Vigilantius (3.), RE VIII A 2 (1958) 2132, Ilona Opelt, Hieronymus' Streitschriften, Heidelberg 1973, 119–127, 158, Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, 232–234, 240–251, Johannes Hofmann, Vigilantius, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon XII (1997) 1382 f., Mario Spinelli, Vigilantius, LThK X (2001) 787, Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. B.-Basel-Wien 2003, 218 f., Jean-Louis Feiertag, Adversus Vigilantium [= Corpus Christianorum Series Latina LXXIX C], Turnhout 2005, V–CLXXVI.

2204 So nennt ihn Hieron. contra Vigilantium 1 abschätzig einen *caupo Calagurritanus*; Gennadius bezeichnet Vigilantius als Gallier (vir. ill. 36: *natione Gallus*). – Jedenfalls ist dieses *Calagurris* nicht mit der gleichnamigen Stadt in Spanien, dem heutigen Calahorra (La Rioja), zu verwechseln; s. dazu Rebenich, a.a.O. 244 + A. 264. – Zu den verschiedenen Orten dieses Namens vgl. Maximilian Ihm, Calagorris, RE III.1 (1897) 1327, Emil Hübner, Calagurris (1. und 2.), RE III.1 (1897) 1327 f. und Nicole Dupré, Les *Calagurris* de Gaule et d'Hispanie. À propos de Saint-Martory (Haute-Garonne) et de Calahorra (La Rioja), Kalakorikos 3 (1998) 19–28.

2205 Zu diesem Brief s. ausführlich Barbara Conring, Hieronmyus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 8), Tübingen 2001, 215–222.

(*caupo*), was vermutlich nur eine gehäßige Spitze ist und nicht der Realität entsprochen haben dürfte.[2206] Vor diesem Hintergrund ist auch die obige Stelle zu verstehen: Bis zur Geburt des Vigilantius war Gallien frei von Ungeheuern. Erst mit dem ketzerischen Priester aus *Calagurris* erwuchs diesem Land ein *monstrum*, vergleichbar den zuvor genannten Beispielen aus der Bibel und der griechisch-römischen Mythologie. Es ist wohl müßig zu betonen, daß aus dieser hieronymianischen Polemik keine Einsichten in die gallische Mythologie zu gewinnen sind.

116 T 4 [F ?] Hieronymus *epistula* 123, 7,3

CSEL LVI p. 81,3–11 Hilberg; Zwicker 117[2207]:

gens Teutonum ex ultimis oceani atque Germaniae profecta litoribus omnes Gallias inundavit saepiusque caesis Romanis exercitibus apud Aquas Sextias Mario oppugnante superata est. quorum trecentae matronae, cum aliis se viris captivitatis condicione tradendas esse didicissent, primo consulem deprecatae sunt, ut templo Cereris ac Veneris in servitium traderentur. quod cum non inpetrarent submovente eas lictore, caesis parvulis liberis mane mortuae sunt repertae suffocatis laqueo faucibus et mutuis conplexibus se tenentes.

Das Volk der Teutonen, das von den äußersten Gestaden des Ozeans und Germaniens aufgebrochen war, ganz Gallien überschwemmte und des öfteren römische Heere schlug, wurde bei Aquae Sextiae von Marius im Sturm besiegt. Dreihundert Frauen von ihnen, als sie erfuhren, daß sie im Zustand der Gefangenschaft fremden Männern ausgeliefert würden, baten zunächst den Konsul, daß er sie dem Tempel der Ceres und Venus zum Sklavendienst übergebe. Weil sie das nicht erlangten und der Liktor sie zurückwies, töteten sie zuerst ihre kleinen Kinder und wurden dann am nächsten Morgen tot aufgefunden, mit dem Strick erhängt und sich gegenseitig umarmend.

Dieses Zeugnis ist einem Brief des Hieronymus an eine aus Südgallien stammende Christin namens Geruchia entnommen, der in das Jahr 409 datiert. Zu diesem Zeitpunkt war die Adressatin bereits verwitwet und wurde, obwohl sie sich gar nicht wiederverheiraten wollte, von mehreren adeligen Freiern begehrt, da sie aufgrund ihrer Herkunft, ihrer Schönheit, ihrem Alter und schließlich ihres Vermögens eine interessante Partie abgab.[2208] Hieronymus bestärkt sie in diesem *de monogamia* betitelten Brief in ihrem Wunsch, nicht noch einmal zu heiraten. Zu diesem Zweck führt er einige historische Beispiele weiblicher Keuschheit an, darunter auch das vorliegende. Unmittelbar zuvor begründet er die Auswahl gerade dieses Exempels damit, daß es sich zum einen in Gallien, der Heimat der Geruchia, zugetragen hat, zum anderen, weil es sehr schön zeige, daß selbst bei wilden und blutrünstigen Barbarenstämmen Keuschheit als verehrungswürdig galt.[2209] Diese von Hieronymus referierte Anekdote über das Verhalten der Frauen der Teutonen ist auch bei Valerius Maximus, Florus und – wenige Jahre nach Hieronymus – bei Orosius, der wiederum wortwörtlich von Landolfus Sagax abgeschrieben wurde, überliefert.[2210] Die zumindest für die Kelten höchst fragwürdige religionshistorische Bedeutung dieser Episode ist bereits im Kommentar zu Valerius Maximus (6, 1, ext. 3 [**39 T 7**]), der ältesten erhaltenen Quelle, dargelegt worden.

[2206] Wie Rebenich, a.a.O. 246 f. überzeugend dargelegt hat.

[2207] Ich bringe den Text etwas ausführlicher als Zwicker, der *Mario oppugnante* ausgelassen und den letzten Satz *quod cum* [...] *se tenentes* nur in Paraphrase gegeben hat.

[2208] Hieron. epist. 123, 2,2: *quam et nobilitas et forma et aetas et opes faciunt cunctis appetibilem*. Zu Geruchia: John Robert Martindale, The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. II: A.D. 395–527, Cambridge 1980, 509, Silvano Cola, San Girolamo, Le Lettere. Introduzione, traduzione, note e indici, vol. IV (Lettere CXVII–CLVII), Rom 1997, 42, Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. B.-Basel-Wien 2003, 180 f. und ausführlich Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, 285–289.

[2209] Hieron. epist. 123, 7,2: *unum tantum*, *quod in patria tua gestum est*, *repetam*, *ut scias pudicitiam etiam barbaris ac feris et sanguinariis gentibus esse venerabilem*.

[2210] Val. Max. 6, 1, ext. 3 [**39 T 7**], Flor. 1, 38 = 3, 3,17 [**64 T 9**], Oros. 5, 16,13 [**121 T 5**], Landolfus Sagax historia Romana 5, 2 [**159 T 1**].

117. Querolus sive Aulularia

Die unter dem Doppeltitel *Querolus sive Aulularia*[2211] bekannte lateinische Komödie ist die einzige, die neben den Stücken des Plautus und Terentius aus der römischen Antike erhalten ist. Der *Querolus* ist anonym überliefert; dem Mittelalter galt er als ein Werk des Plautus, was erst von Pierre Daniel im 16. Jahrhundert als irrige und unmögliche Zuweisung erkannt wurde. Die philologische Forschung seitdem ist hinsichtlich der Entstehungszeit und der Verfasserschaft des *Querolus* zu recht divergierenden Einschätzungen gelangt. Obgleich bis heute kein allgemein akzeptierter Konsens in diesen Fragen erreicht ist, lassen sich folgende, auf textinternen Beobachtungen beruhende Überlegungen zumindest sehr wahrscheinlich machen: Das Stück ist einem *vir illustris* namens Rutilius gewidmet, dem der Autor im Prooemium für die Gewährung eines ehrenvollen Ruhestandes (*honorata quies*) dankt, der ihm die Ausübung seiner literarischen Neigungen ermöglichte. Allem Anschein nach ist dieser Mann mit dem berühmten Rutilius Claudius Namatianus gleichzusetzen, der aus gallischem Adel stammend bis in die höchsten Reichsämter aufstieg (*magister officiorum*: 412 n. Chr.?, *praefectus urbi*: 414 n. Chr.) und mit seiner poetischen Reisebeschreibung *de reditu suo* (417 n. Chr.) auch literarisch hervortrat.[2212] Vermutlich war der Dichter des *Querolus* gleichfalls Gallier, jedenfalls legt dies die unten noch ausführlicher behandelte Stelle (Quer. 1, 2 = p. 17,6–22 Ranstrand [**117 T 1**]) nahe, die auf zeitgeschichtliche Ereignisse im Gebiet an der Loire anspielt und eine gewisse Vertrautheit (auch bei seinem Publikum) mit den gallischen Zuständen voraussetzt.[2213] Diese Passage und die glaubhafte Identifizierung des Rutilius mit Rutilius Namatianus liefern auch Anhaltspunkte für eine genauere Datierung des *Querolus*. Nach den Analysen von Jochen Küppers und Catherine Jacquemard-Le Saos läßt sich dessen Entstehung auf den Zeitraum zwischen 414 und 417 n. Chr. eingrenzen, wobei Rutilius' Stadtpräfektur den terminus post quem, die Wiederherstellung der römischen Herrschaft in der *Aremorica* den terminus ante quem bildet.[2214] Zu keinem überzeugenden Ergebnis haben hingegen die Versuche geführt, die Anonymität des Komödiendichters zu lüften; hierbei ist

[2211] Zu dieser Komödie s. die Lexikonartikel von Mauriz Schuster, Querolus, RE XXIV (1963) 869–872, Peter Lebrecht Schmidt, Querolus sive Aulularia, KlP IV (1979) 1295 f., Peter Lebrecht Schmidt, Querolus sive Aulularia, DNP X (2001) 698 und die ausführlicheren Darstellungen von Wilhelm Süss, Über das Drama „Querolus sive Aulularia“, RhM N.F. 91 (1942) 59–122, Gunnar Ranstrand, Querolusstudien, Stockholm 1951, Francesco Corsaro, Querolus. Studio introduttivo e commentario, Bologna 1965, 7–71, Willi Emrich, Griesgram oder die Geschichte vom Topf. Querolus sive Aulularia, lateinisch und deutsch (= Schriften und Quellen der Alten Welt 17), Berlin 1965, 1–29, Konrad Gaiser, Menanders 'Hydria'. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter, Heidelberg 1977, 315–380, Küppers (1979) 303–323, Italo Lana, Analisi del Querolus. Corso di letteratura latina, Turin 1979, Jochen Küppers, Die spätantike Prosakomödie ‚Querolus sive Aulularia‘ und das Problem ihrer Vorlagen, Philologus 133 (1989) 82–103, Anna Masera, Querolus sive Aulularia. La nuova cronologia e il suo autore, Florenz 1991, Catherine Jacquemard-Le Saos, Querolus (Aulularia) (Les Belles Lettres), Paris 1994, VII–LXXIX.

[2212] Zu dieser Identifikation mit Rutilius Namatianus s. ausführlicher Corsaro, a.a.O. 7 f., 11, Emrich, a.a.O. 3 f., Küppers (1979) 320–323, Lana, a.a.O. 37–39, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. VII–XII.

[2213] Für eine gallische Herkunft und gegen ältere Theorien von einer afrikanischen oder italischen Abstammung sprechen sich nachdrücklich Emrich, a.a.O. 12 f., Gaiser, a.a.O. 325 + A. 26, Küppers (1979) 309 A. 20, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. VII–VIII A. 1 aus.

[2214] S. dazu ausführlich Küppers (1979) 303–323, spez. 323, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. XIII–XIV sowie den Kommentar zu Quer. 1, 2 = p. 17,6–22 Ranstrand [**117 T 1**].

man über höchst unsichere Vermutungen nicht hinausgelangt.[2215] Wie dem auch sei, der *Querolus* ist eine in rhythmischer Prosa abgefaßte Komödie, die zwar Anleihen bei Plautus' *Aulularia* nimmt, jedoch in der Gesamtstruktur sowie im Detail ganz eigenständig gestaltet ist. Das Stück dürfte nicht für eine theatralische Aufführung, sondern nur für die Rezitation vor einem kleinen Kreis bestimmt gewesen sein.

117 T 1 Querolus sive Aulularia 1, 2[2216]

p. 17,6–22 Ranstrand = p. 19–21 Jacquemard-Le Saos, cf. p. 16,15 – 17,5 Peiper; Zwicker 109[2217]:

Querolus: … si quid igitur potes, Lar familiaris, facito ut sim privatus et potens.
Lar: potentiam cuiusmodi requiris?
Querolus: ut liceat mihi spoliare non debentes, caedere alienos, vicinos autem et spoliare et caedere.
Lar: ha, ha, he, latrocinium, non potentiam requiris. hoc modo nescio edepol quemadmodum praestari hoc possit tibi. tamen inveni: habes quod exoptas. vade ad Ligerem vivito.
Querolus: quid tum?
Lar: illic iure gentium vivunt homines; ibi nullum est praestigium, ibi sententiae capitales de robore proferuntur et scribuntur in ossibus; illic etiam rustici perorant et privati iudicant; ibi totum licet. si dives fueris, patus appellaberis: sic nostra loquitur Graecia. o silvae, o solitudines, quis vos dixit liberas? multo maiora sunt quae tacemus. tamen interea hoc sufficit.
Querolus: neque dives ego sum neque robore uti cupio. nolo iura haec silvestria.

Querolus: Wenn du also für mich etwas tun kannst, mein Lar, mache mich zu einem mächtigen Privatmann.
Lar: Welche Art von Macht wünschst du?
Querolus: Daß ich diejenigen plündern kann, die mir nichts schulden, daß ich Fremde prügeln kann, meine Nachbarn aber plündern und verprügeln.
Lar: Ha, ha, he! Ein Räuberdasein, nicht Macht wünschst du. Ich weiß freilich nicht, auf welche Weise man dir das verschaffen könnte. – Doch, ich hab's: Du erhältst, was du begehrst. Geh hin und lebe an der Loire.
Querolus: Wieso?
Lar: Dort leben die Menschen nach Stammesrecht, dort gibt es keine Advokatentricks, dort werden die Kapitalurteile aus der Eiche geholt und auf Knochen geschrieben, dort halten Bauern Plädoyers und Laien sitzen zu Gericht, dort ist alles erlaubt. Wenn du reich bist, nennt man dich ‚patus': so spricht unser Griechenland. O Wälder, o Einöden, wer hat euch ‚frei' genannt? Es gibt dort noch viel Schlimmeres, worüber wir schweigen, denn einstweilen mag das genügen.
Querolus: Weder bin ich reich, noch möchte ich von der Eiche Gebrauch machen. Dieses Wälderrecht will ich nicht.

In der zweiten Szene des Stücks, einem Dialog zwischen dem Protagonisten und dessen Lar familiaris, stellt es letzterer dem sein Schicksal beklagenden Querolus frei, das ihm angenehmste Lebenslos zu wählen. Mit der Wahl der Lebensgüter wird ein popularphilosophisches Thema aufgegriffen, das aus der stoisch-kynischen Diatribe stammt und auch in der römischen Dichtung mehrfach behandelt wurde.[2218] Querolus wünscht sich zunächst „Geld und Privilegien des Militärstandes" (Quer. 1, 2 = p. 16,25 Ranstrand: *da mihi divitias atque honores militares*), was ihm aufgrund fehlender Erfahrung in Kriegsdingen vom Lar abgeschlagen wird. Hierauf erbittet Querolus einen zivilen Posten, sei er

[2215] Zu dieser Frage s. Corsaro, a.a.O. 13–19, Emrich, a.a.O. 11–13, Gaiser, a.a.O. 333, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. XVII–XXIV. – Abzulehnen ist jedenfalls mit Jacquemard-Le Saos, a.a.O. XV–XVI A. 11 die gewagte Theorie von Masera, a.a.O., die in Hildebert von Lavardin (1056–1133/1134 n. Chr.) den Verfasser des *Querolus* erkennen möchte.

[2216] Traditionell pflegt man das Stück in fünf Akte einzuteilen; dagegen und für eine Untergliederung in fünfzehn durchgehend numerierte Szenen hat sich Catherine Jacquemard-Le Saos, Querolus (Aulularia) (Les Belles Lettres), Paris 1994, XXV ausgesprochen.

[2217] Zum besseren Verständnis des Zusammenhangs zitiere ich etwas mehr als Zwicker, der den Text von *ut licet mihi spoliare* bis *ibi totum licet* wiedergibt. – Der Kommentar zu diesem Testimonium findet sich auch in meinen Aufsatz über *Späte Zeugnisse zum keltischen Eichenkult*: Hofeneder [2010a] 290–293.

[2218] S. dazu die Bemerkungen von Francesco Corsaro, Querolus. Studio introduttivo e commentario, Bologna 1965, 42–49, Küppers (1979) 308 + A. 16, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. XXXV A. 33, 18 A. a. – Vgl. läßt sich etwa Hor. sat. 1, 1,1–18.

noch so kärglich (Quer. 1, 2 = p. 17,4 RANSTRAND: *saltem aliquid nobis tribue in parte civili et miserabili*). Indem der Lar auf die Undankbarkeit dieser Aufgabe hinweist, kann er Querolus auch dieses Begehren erfolgreich ausreden. Als dritten Wunsch äußert Querolus schließlich, ein mächtiger Privatmann zu sein (Quer. 1, 2 = p. 17,7 RANSTRAND: *facito ut sim privatus et potens*), woraus sich das oben wiedergegebene Gespräch entspinnt. Wie Jochen KÜPPERS treffend bemerkt hat, spiegeln die Querolus in den Mund gelegten Wünsche deutlich „die Entstehungszeit des Stückes wider, eine Zeit, in der das Militär und eine aufgeblähte Staatsbürokratie Grundpfeiler römischer Macht sind und in der der Reiche vielerlei Privilegien hat."[2219]

Unsere Aufmerksamkeit verdienen die Rechtszustände, die nach Aussage des Lar im Gebiet der Loire herrschen. Dorthin soll sich nämlich Querolus begeben, wenn er seinem Bedürfnis nach *latrocinium* frönen will. Man hat schon seit langem vermutet, daß an dieser Stelle auf die gallischen *Bagaudae* angespielt wird, die sich in der Zeit zwischen dem ausgehenden 3. und dem mittleren 5. Jh. n. Chr. mehrfach gegen die römische Herrschaft erhoben.[2220] Diese aufständischen Bauern waren aus römischer Perspektive *latrones*, deren Treiben (wie die Wunschvorstellung des Querolus) in den Quellen als *latrocinium* bezeichnet wird.[2221] Jochen KÜPPERS hat in einer reich dokumentierten und profunden Analyse den Nachweis erbringen können, daß die vorliegende Stelle auf eine ganze konkrete historische Situation Bezug nehme, und zwar auf die Zeit zwischen 408/09 und 417, in der im Gebiet zwischen Loire und Seine (die *Aremorica*) ein von Rom autonomer Staatsverband mit eigener Rechtssprechung bestand.[2222] Entscheidend bei der Interpretation der Passage aus dem *Querolus* sei es, zwischen Beurteilung und beurteiltem Gegenstand zu unterscheiden: „In den Augen unseres Autors ist das ‚Un-recht', Gesetzlosigkeit, was an der Loire tatsächlich als Recht praktiziert wird."[2223] Mit der Loslösung der *Aremorica* von der römischen Herrschaft ist dort auch das römische *ius civile* außer Kraft gesetzt und durch ein ‚Stammesrecht' (*ius gentium*[2224]) ersetzt worden.

Eine der abschätzig als *iura silvestria* bezeichneten Rechtspraktiken hat auch von seiten der keltischen Religionsgeschichte Beachtung gefunden[2225], nämlich daß die Todesurteile *de robore proferuntur*. Dies wurde mit der besonderen kultischen Bedeutung, die der Eiche bei den Kelten (und im speziellen bei den Druiden) zukam[2226], in Beziehung gesetzt.[2227] So haben einige Forscher wie Jan

[2219] KÜPPERS (1979) 308.

[2220] Zu den *Bagaudae* s. Samuel SZÁDECZKY-KARDOSS, Bagaudae, RE S XI (1968) 346–354, KÜPPERS (1979) 303–307, Juan Carlos SÁNCHEZ LEÓN, Les sources de l'histoire des Bagaudes. Traduction et Commentaire, Paris 1996, URBAN (1999) 94–96, 114–116.

[2221] S. dazu mit Belegen KÜPPERS (1979) 310 + A. 21.

[2222] S. dazu mit den Quellennachweisen KÜPPERS (1979) 306 f., 310, 315 f., 320, vgl. auch JACQUEMARD-LE SAOS, a.a.O. 80–82. – Anders noch François Louis GANSHOF, Note sur le sens de „Ligeris" au titre XLVII de la loi salique et dans le „Querolus", in: Historical Essays in honour of James Tait, Manchester 1933, 111–120 [non vidi!], der die genannten Rechtspraktiken den von Aëtius 442 n. Chr. an der Loire angesiedelten alanischen *foederati* zuschreiben wollte. Überzeugende Argumente gegen diese Annahme bei KÜPPERS (1979) 317 + A. 54 und JACQUEMARD-LE SAOS, a.a.O. 82.

[2223] KÜPPERS (1979) 314.

[2224] Zur Bedeutung des Begriffs *ius gentium* in diesem Kontext s. die Bemerkungen bei KÜPPERS (1979) 312–314 und JACQUEMARD-LE SAOS, a.a.O. 81 f.

[2225] In der einschlägigen Literatur wird die Nachricht erwähnt von JULLIAN (1903b) 68 A. 3, CLEMEN (1941/42) 109, DE VRIES (1961) 189, ZECCHINI (1984a) 120 f., GUYONVARC'H – LE ROUX (1986a) 152 A. 85 = GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 269 A. 85, BRUNAUX (1996) 40 = BRUNAUX (2000) 56, BIRKHAN (1997) 909, MARCO SIMÓN (1999a) 3 A. 16, DEMANDT (2002) 7, BIRKHAN (2003) 103, LACROIX [2007] 228.

[2226] S. dazu ausführlicher die Kommentare zu Plin. nat. hist. 16, 249–251 [**48 T 11**] und Maximus Tyrius λόγοι 2 (8),8 [**76 T 1**] sowie zu Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**] und Mart. 4, 55,23 f. [**52 T 5**].

[2227] Man vgl. etwa die bei ZWICKER 109 app. crit. zitierten Ausführungen von Jacques LONGUEVAL, Histoire de l'Eglise Gallicane, Bd. I, Paris 1732, 31, die aus heutiger Sicht nicht mehr haltbar sind. – Aus der jüngeren Literatur sei ZECCHINI (1984a) 120 f. angeführt, für den „il valore giuridico attribuito a questa pianta richiama il valore sacrale attribuito ai boschi dagli antichi druidi; non si dimentichi che il legame fra druidi e foreste sacre aveva favorito la nascita della pseudoetimologia, per cui «druido» sarebbe derivato da δρῦς = quercia, e può darsi che anche l'autore del *Querolus* se ne lasciasse influenzare, quando assegnava specificatamente alle querce e non ad alberi qualsiasi il valore giuridico suddetto. Che il *Querolus* ci riveli l'esistenza di un rapporto, sia pur tenue, tra le consuetudini giuridiche dei Bagaudae e quelle antichissime dei druidi è naturalmente solo un'ipotesi destinata a rimanere tale; se accolta però, essa farebbe del *Querolus* l'ultima fonte continentale tardoantica che allude a un'usanza druidica." – Bei GUYONVARC'H – LE ROUX (1986a) 152 A. 85 ist zu lesen: „Il existe un curieux dialogue, dans le *Querolus*, où le nom du druide, sans être prononcé, apparaît en filigrane derrière le chêne de justice. […] Nous serons prudents, ici comme ailleurs, devant l'utilisation littéraire tardive d'une donnée religieuse : le *Querolus* est trop loin du majestueux appareil judiciaire que l'on entrevoit dans l'assemblée des druides tels que la décrit sommairement, trop sommairement Jules César. Mais on s'abstiendra aussi de le rejeter : il y a là quelque chose qui n'était plus compris."

de Vries, Jean-Louis Brunaux oder Helmut Birkhan hierin einen Beleg für Eichendivination gesehen, vergleichbar dem griechischen Eichenorakel des Zeus in Dodona.[2228] Freilich ist zu bedenken, daß auf der Basis des vorliegenden Textes nur höchst unsichere Schlüsse gezogen werden können. Der Autor des *Querolus* bedient sich einer sehr vagen und elliptischen Ausdrucksweise, die uns heute das Verständnis der ganzen Passage extrem erschwert. Dementsprechend unterschiedlich sind auch die modernen Deutungen ausgefallen. Allein die Bedeutung der Präposition *de* in dem Halbsatz *ibi sententiae capitales de robore proferuntur* ist umstritten. Gleiches gilt für das folgende *scribuntur in ossibus*[2229] sowie das unklare Wort *patus*[2230], Probleme, die uns hier nicht weiter beschäftigen sollen. Das *de* hat man häufig räumlich aufgefaßt und folglich mit „là on rend des sentences capitales sur un tronc de chêne“[2231] oder (weniger frei) mit „[l]à, les sentences capitales sont rendues sous un chêne“[2232] übersetzt. Für andere liegt hier ein – im Spätlateinischen auch sonst belegter – instrumentaler Gebrauch von *de* vor und sie übertragen „[d]ort spricht man Kapitalurteile mit dem Eichenknüttel“[2233]. Beide Deutungen sind problematisch. Ich habe mich für eine Wiedergabe mit „dort werden die Kapitalurteile aus der Eiche geholt“[2234] entschieden, da sie mir dem lateinischen Text noch am wenigsten Gewalt anzutun scheint. Trotz aller Schwierigkeiten kann ich persönlich der Auffassung von Küppers noch am meisten abgewinnen, wonach „mit *sententiae capitales … proferuntur* eine bestimmte Verfahrensweise bei der Urteilsfällung gemeint ist, wahrscheinlich ein Losverfahren.“[2235] Daß der Eiche

[2228] Aus der Stelle folgert de Vries (1961) 189: „… so wurde, ganz wie in Dodona, die Eiche für einen divinatorischen Baum gehalten.“ – Brunaux (1996) 40 = Brunaux (2000) 56: „Dans le célèbre sanctuaire grec de Dodone, Zeus faisait connaître la teneur des ses oracles par l’entremise d’un chêne. L’historien Johann [sic!] Zwicker a recueilli un vers qu’il attribue à l’*Aulularia*, et qui concernerait la Gaule: *ibi sententiae capitales de robore proferuntur* (là [en Gaule] les sentences fatales leur sont révélées grâce au chêne rouvre). On pourrait en conclure que la dendromancie était également en usage en Gaule.“ – Für Birkhan (1997) 909 bietet die Nachricht „[e]in höchst kurioses Beispiel von Eichendivination“; vgl. auch Birkhan (2003) 103.

[2229] S. dazu die Ausführungen von Louis Havet, Le Querolus. Comédie latine anonyme. Texte en vers restitué d’après un principe nouveau et traduit pour la première fois en français, précédé d’un examen littéraire de la pièce, Paris 1880, 218 A. 1, Paul Thomas, Le *Querolus* et les justices de village, in: Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet par ses anciens éléves et ses amis à l’occasion du 60e anniversaire de sa naissance le 6 Janvier 1909, Paris 1909, 531–535, spez. 534 f., Corsaro, a.a.O. 101, Willi Emrich, Griesgram oder die Geschichte vom Topf. Querolus sive Aulularia, lateinisch und deutsch (= Schriften und Quellen der Alten Welt 17), Berlin 1965, 185, Küppers (1979) 311, Italo Lana, Analisi del Querolus. Corso di letteratura latina, Turin 1979, 41, Jacquemard-Le Saos, a.a.O. 83.

[2230] S. dazu Havet, a.a.O. 218 A. 1, Corsaro, a.a.O. 101, Emrich, a.a.O. 185, Konrad Gaiser, Menanders ‘Hydria’. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter, Heidelberg 1977, 326 f., Küppers (1979) 317–319, Sánchez León, a.a.O. 82 f., Jacquemard-Le Saos, a.a.O. 83 f.

[2231] So Havet, a.a.O. 217 f.

[2232] So Léon Herrmann, Querolus. Le Grognon, Texte établi et traduit, Brüssel 1937, 12. – Bereits für Thomas, a.a.O. 535 scheint es „incontestable que *sententiae capitales de robore proferuntur* signifie « on rend des sentences capitales sous un chêne », worauf in A. 2 eine Kritik an Havets Übersetzung folgt. Zustimmend auch Corsaro, a.a.O. 100. – Emrich, a.a.O. 69 überträgt: „dort fällt man Kapitalurteile an der Eiche“. – Zecchini (1984a) 120: „… si è molto discusso sul significato di questa frase, ma se essa vuol dire, come sembra, che le sentenze di morte erano pronunciate ai piedi di una quercia, …“. – Guyonvarc’h – Le Roux (1986a) 152 A. 85: „les sentences capitales sont rendues au pied du chêne“. – Demandt (2002) 7 paraphrasiert die Stelle aus dem *Querolus* über die Rechtspraktiken an der Loire, „wo Todesurteile ‚von privaten Bauern unter der Eiche‘ verhängt würden (*sententiae capitales sub robore proferuntur*).“ Die stillschweigende Textänderung von *de* zu *sub* ist freilich durch nichts gerechtfertigt.

[2233] So Gaiser, a.a.O. 325, der hier der alten Auffassung von Sibout Cornelis Klinkhamer, Querolus sive Aulularia, incerti auctoris comoedia togata, Amsterdam 1829, 54 f. folgt. – Ebenso versteht die Stelle Wilhelm Süss, Über das Drama „Querolus sive Aulularia“, RhM N.F. 91 (1942) 59–122, spez. 76: „dort werden die Urteilssprüche mit Eichenknütteln vorgetragen“. – Vgl. auch die Bemerkung von Jullian (1903b) 68 A. 3 und die Übersetzung von Jacquemard-Le Saos, a.a.O. 19: „on y rend les sentences capitales avec des gourdins de chêne“.

[2234] Ähnlich auch schon Birkhan (1997) 909: „dort holt man die Todesurteile aus den Eichen“.

[2235] Küppers (1979) 318 A. 58, wo er seine Ansicht weiter begründet: „Denn *robore uti* läßt nicht nur kaum für die vorangehende Aussage die Deutung ‚Kapitalurteile unter der Eiche fällen‘ zu, sondern auch nicht die zuerst von Klinkhamer vertretene Ansicht, es sei hier reine Gewaltanwendung, nämlich Prügel o. ä., gemeint. Denn wenn *neque robore uti cupio* hieße: „… noch will ich mit dem Eichenknüttel umgehen“, also prügeln und schlagen (so übersetzt Gaiser 326), widerspräche dies mehr oder weniger dem ursprünglichen Wunsch des Querolus … *spoliare*, … *caedere*.“

diese Funktion zugeschrieben wurde, läßt sich unter Umständen mit der sakralen Bedeutung dieses Baumes bei den Kelten in Verbindung bringen. Sicher ist das freilich nicht. Allzu gewagt erscheint mir aber die Vermutung von Giuseppe ZECCHINI, Christian-Joseph GUYONVARC'H und Françoise LE ROUX, die hierin einen späten Nachklang druidischer Rechtspraktiken erkennen wollten.[2236]

Nach der Stelle aus dem *Querolus* finden sich in ZWIKKERS Sammlung Nachrichten aus diversen *vitae Vergilii*, die von der Geburtslegende des Dichters handeln. Wie bereits in der Einführung zu Vergilius [**31**] dargelegt, habe ich nur die Version der Vita Vergilii Suetoniana Donatiana 3–5 [**31 T 17**] als eigenes Testimonium aufgenommen und unter den Vergil betreffenden Nachrichten behandelt.

[2236] S. dazu die in A. 2227 zitierten Aussagen von ZECCHINI (1984a) 120 f. und GUYONVARC'H – LE ROUX (1986a) 152 A. 85.

118. Iulius Paris

Iulius Paris[2237] ist der Verfasser einer Epitome von Valerius Maximus' *facta et dicta memorabilia* (vgl. [**39**]). Der Auszug komprimiert die ursprünglich zehn Bücher umfassende *exempla*-Sammlung auf ein *volumen*, schließt sich aber trotz der starken Kürzungen und einiger Korrekturen dem Urtext recht eng an. Iulius Paris folgt jedenfalls seiner Vorlage wesentlich getreuer als Ianuarius Nepotianus [**119**], der zweite erhaltene Epitomator des Valerius Maximus. Keiner der beiden Auszüge läßt sich präzise datieren, ihre Entstehung kann nur vage in das 4. oder 5. Jh. n. Chr. gesetzt werden, also in eine Zeit, in der die Breviarienliteratur blühte.

118 T 1 [?] Iulius Paris *factorum et dictorum libri* 1, 1, ext. 9

p. 14,15 f. Halm = I p. 40 Shackleton Bailey:

Brennus Gallorum dux, Delphis Apollinis templum ingressus dei voluntate in se manus vertit.

Nachdem der Führer der Gallier Brennus den Tempel Apollons betreten hatte, beging er auf Wunsch des Gottes Selbstmord.

Diese Stelle des Iulius Paris stammt aus jenem Teil der *facta et dicta memorabilia* des Valerius Maximus, der uns nur in den gekürzten Versionen der spätantiken Epitomatoren erhalten ist. Die vorliegende Version des Iulius Paris unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von jener bei Nepotianus.[2238] Dies wiederum läßt den Schluß zu, daß beide Valerius hier stark gekürzt haben, wobei sie jeweils einen anderen Teil von dessen *exemplum* exzerpierten.[2239] Der Originalwortlaut der Passage bei Valerius läßt sich daher nicht mehr rekonstruieren. Das Testimonium ist ein weiterer Beleg für den Selbstmord des Galaters Brennus, der gleichfalls von Diodor, Pausanias und Iustinus überliefert wird.[2240] Diesen Suizid und die möglicherweise dahinterstehenden religiösen Motive habe ich bereits ausführlich im Kommentar zur Diodorstelle behandelt, auf den hier verwiesen sei. Die vorliegende gekürzte Version des Valerius Maximus ist ganz aus der griechisch-römischen Perspektive geschrieben, da sie den Selbstmord des Galaters als unmittelbare Folge des Betretens des Apollontempels in Delphi und als Wille des dadurch verärgerten Gottes *Apollon* interpretiert.[2241] Dieses Motiv fehlt in den anderen erhalte-

[2237] Zu ihm s. Alfred Kappelmacher, Iulius (378.), RE X.1 (1918) 686–689, Peter Lebrecht Schmidt, Iulius Paris, in: HLL 5 (1989) § 534.1, 193 f., David Roy Shackleton Bailey, Valerius Maximus, Memorable Doings and Sayings (Loeb), London 2000, I 5 f.

[2238] Nepotian. 1, 1, ext. 9 = p. 14,30 – 15,18 Halm: *Brennus rex Gallorum victoriis Delphos usque pervenerat. cumque iam humanae vires resistere ei omnino non possent cultoresque loci ad Apollinem confugissent, respondit † deos secum et candidas puellas Gallis pugnaturas. tum nivibus cum omni exercitu Brennus oppressus est.* Zu dieser Tradition s. ausführlich Nachtergael (1975) 156–161. – Ich habe diese Stelle nicht als eigenes Testimonium aufgenommen, da vom Selbstmord des Brennus hier nicht die Rede ist.

[2239] David Wardle, Valerius Maximus, Memorable Deeds and Sayings, Book I, translated with introduction and commentary, Oxford 1998, 136.

[2240] Diod. 22, 9,1–3 [**29 T 6**], Paus. 10, 23,12 [**74 T 7**], Iustin. 24, 8,10–12 [**108 T 4**].

[2241] S. dazu Bayet (1930) 94, Brunaux (1996) 150.

nen Berichten, weswegen sich meines Erachtens auch nicht sicher sagen läßt, welche Quelle Valerius Maximus benutzt hat. David Wardle vermutet zwar, daß die „basic similarity of V[alerius], in Paris' epitome, and Justin suggests that V[alerius] may have taken this example from Pompeius Trogus."[2242] Eine solche quellenkundliche Zuordnung scheint mir jedoch sehr fraglich. Pompeius Trogus ist uns zwar nur mehr in der gekürzten Version des Iustinus faßbar, aber nach dieser soll Brennus wegen seiner Schmerzen Selbstmord begangen haben und nicht wegen eines Eingreifens Apollons.[2243] Gegen Pompeius Trogus als Vorlage spricht außerdem, daß Brennus bei Iustinus den Tempel Apollons gar nicht betritt.

118 T 2 Iulius Paris *factorum et dictorum libri* 1, 2,5

p. 15,12–14 Halm = p. 28 Briscoe = I p. 42 Shackleton Bailey:

Q. Sertorius per asperos Lusitaniae colles cervam albam trahebat, ab ea se quaenam aut agenda aut vitanda essent praedicans admoneri.

Quintus Sertorius pflegte in den wilden Bergen von Lusitanien eine weiße Hirschkuh mit sich zu führen, von der er behauptete, daß er von ihr beraten wurde, was er tun und was er unterlassen soll.

Wie im Fall des vorangehenden Zeugnisses handelt es sich hierbei um eine der Stellen aus den *facta et dicta memorabilia*, die uns nur in den zwei gekürzten Versionen von spätantiken Epitomatoren vorliegt. Neben dieser Nachricht besitzen wir noch die Epitome des Nepotianus (factorum et dictorum libri 1, 2,5 [**119 T 1**]), die jedoch bis auf die Nennung der weißen Hirschkuh (*albam cervam*) keine wörtlichen Übereinstimmungen aufweist, weswegen es auch unmöglich ist, den ursprünglichen Text der Passage bei Valerius Maximus zu rekonstruieren. Ich ziehe es daher vor, wie ich bereits oben ausgeführt habe [**39**], die Zeugnisse unter dem Namen der Epitomatoren anzuführen, damit nicht der fälschliche Eindruck[2244] entsteht, daß wir Valerius' Originalwortlaut vorliegen hätten, wenn auch durch die Epitome gesichert ist, daß Valerius über die Hindin des Sertorius berichtete, und zwar als einer der ersten überhaupt. Auf welcher Quelle dieser selbst fußt, ist jedoch auch umstritten. María Luz Neira Jiménez plädiert für Sallusts *historiae*, Adolf Schulten und Christoph F. Konrad hingegen für eine verlorene Epitome des Livius.[2245] Prinzipiell ist beides möglich, jedoch läßt meiner Ansicht nach die Kürze der erhaltenen Notiz eine sichere Entscheidung nicht zu. Zur religionshistorischen Bedeutung dieses Testimoniums siehe den ausführlichen Kommentar zu Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]).

118 T 3 Iulius Paris *factorum et dictorum libri* 2, 6,11

p. 81,31 – 82,27 Halm = p. 493,22 ²Kempf = Zwicker 121 f.:

Celtiberi nefas esse ducebant, proelio superesse, cum is occidisset pro cuius salute devoverant spiritum.

Die Keltiberer hielten es für einen Frevel, im Kampf zu überleben, wenn derjenige gefallen war, für dessen Heil sie ihr Leben geweiht hatten.

Diesen Satz exzerpierte Iulius Paris aus seiner Vorlage Valerius Maximus (2, 6,11 [**39 T 4**]) fast wörtlich, lediglich die Wortstellung von *devoverant* und *spiritum* ist vertauscht und das überleitende *etiam* nach *Celtiberi* ist entfallen, da Iulius Paris den vorangegangenen Satz unterdrückte.[2246] Die Wiedergabe derselben Stelle bei Ianuarius Nepotianus ist wie immer wesentlich freier.[2247]

2242 Wardle, a.a.O. 136. – Zur Benutzung von Trogus durch Valerius s. Rudolf Helm, Valerius (239.), RE VIII A 1 (1955) 111 f., der zu Recht betont (Sp. 112): „Allein das Fehlen des Originaltextes des Pomp. Trogus verhindert es im allgemeinen, sichere Entlehnungen festzustellen ...".

2243 Iust. 24, 8,11 [**108 T 4**]: *dux ipse Brennus cum dolorem vulnerum ferre non posset, pugione vitam finivit.*

2244 Wie es gelegentlich passiert ist, s. dazu Bd. II 251 + A. 1769.

2245 Luz Neira Jiménez (1986) 198, Schulten (1926) 13, Konrad (1994) xlvii.

2246 Val. Max. 2, 6,11 [**39 T 4**]: *Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset pro cuius salute spiritum devoverant.*

2247 Nepotian. 15,22 [**119 T 3**]: *amisso duce vivere Celtiberis illicitum videbatur.*

118 T 4 Iulius Paris *factorum et dictorum libri* 6, 1, ext. 2

p. 276,29 – 277,28 Halm = p. 533,28 ²Kempf = Zwicker 122:

exercitu et copiis Gallograecorum a Cn. Manlio consule in Olympo monte captis ex parte, Orgiacontis reguli uxor a centurione, cui custodienda tradita erat, stuprum pati coacta, postquam iussu consulis a centurione necessariis suis redimentibus reddebatur, uni ex Gallograecis lingua gentis suae imperavit, ut eum occideret. interfecti deinde caput abscisum manibus retinens coniugi suo ostendit.

Als das Heer und die Truppen der Gallogriechen vom Konsul Gnaeus Manlius beim Berg Olympus zum Teil gefangengenommen waren, mußte die Frau des Königs Orgiacon [= Ortiagon] erdulden, von einem Zenturio, dem sie zur Überwachung übergeben worden war, vergewaltigt zu werden. Nachdem sie auf Befehl des Konsuls vom Zenturio ihren Verwandten, die sie freikauften, zurückgegeben wurde, befahl sie einem von den Gallogriechen in der Sprache ihres Volkes, ihn zu töten. Hierauf zeigte sie das abgeschnittene Haupt des Getöteten in Händen haltend ihrem Gatten.

Siehe dazu die Kommentare zu Valerius Maximus (6, 1, ext. 2 [**39 T 6**]), der von Iulius Paris leicht gekürzten Vorlage, und zu den Parallelstellen bei Polybios, Livius, Florus und dem Verfasser von *de viris illustribus*.[2248]

[2248] Pol. 21, 38,1–6 = Plut. mul. virt. 22 [**16 T 12**], Liv. 38, 24 [**36 T 16**], Flor. 1, 27 = 2, 11,6 [**64 T 4**], de viris ill. 55,2 [**98 T 2**].

119. Ianuarius Nepotianus

Ianuarius Nepotianus[2249] ist neben Iulius Paris [**118**] der zweite uns bekannte Epitomator des Valerius Maximus [**39**]. Sein Auszug der *facta et dicta memorabilia* ist nur in einem einzigen Codex erhalten, der mit Val. Max. 3, 2,7 abbricht. Im Vergleich zu Iulius Paris hat Ianuarius Nepotianus den Text des Valerius Maximus wesentlich freier bearbeitet, teilweise sogar um neue *exempla* erweitert. Eine genaue zeitliche Einordnung der für einen *adolescens* namens Victor angefertigen Epitome ist, wie im Fall der des Iulius Paris, nicht möglich. Ihre Entstehung läßt sich nur approximativ in das 4. oder 5. Jh. n. Chr. datieren, wobei die Benutzung durch Ennodius um 500 n. Chr. einen sicheren terminus ante quem liefert.

119 T 1 Ianuarius Nepotianus *factorum et dictorum libri* 1, 2,5

p. 15,33 f. Halm = p. 28 Briscoe = I p. 42 Shackleton Bailey:

Sertorius in exercitu Hispano albam cervam habuit, quam persuasit barbaris monitricem sibi esse.

Im hispanischen Heer hatte Sertorius eine weiße Hirschkuh, von der er den Barbaren eingeredet hat, daß sie seine Mahnerin sei.

Zu dieser Stelle siehe die Ausführungen zu Valerius Maximus [**39**] und zu Iulius Paris (factorum et dictorum libri 1, 2,5 [**118 T 2**]), der zweiten Epitome von Valerius Maximus. Für die religionshistorische Bedeutung der Überlieferung über die weise Hindin des Sertorius siehe den Kommentar zu Plutarch (Sert. 11,2 – 12,1 [**59 T 15**]).

119 T 2 Ianuarius Nepotianus *epitoma* 15,21

p. 508,31 f. Halm = p. 618,19 f. Kempf = Zwicker 166:

Cimbri et Celtiberi laeti in bello peribant, in morbo cum lamentis.

Die Kimbern und die Keltiberer starben im Krieg gerne, bei Krankheiten jedoch unter Gejammer.

Zu dieser Stelle siehe die Ausführungen zu Nepotianus' Vorlage Valerius Maximus[2250] und zu Cicero (Tusc. 2, 27,65 [**24 T 5**]).

[2249] Zu ihm s. Paul Wessner, Ianuarius (12.), RE IX.1 (1914) 697 f., Peter Lebrecht Schmidt, Ianuarius Nepotianus, KlP II (1979) 1311, Peter Lebrecht Schmidt, Ianuarius Nepotianus, in: HLL 5 (1989) § 534.2, 194 f., David Roy Shackleton Bailey, Valerius Maximus, Memorable Doings and Sayings (Loeb), London 2000, I 5 f.

[2250] Val. Max. 2, 6,11 [**39 T 4**]: *alacris et fortis* [sc. *philosophia*] *Cimbrorum et Celtiberorum*, *qui in acie gaudio exultabant tamquam gloriose et feliciter vita excessuri*, *lamentabantur in morbo*, *quasi turpiter et miserabiliter perituri*. Iulius Paris hat diesen Satz in seiner Epitome unberücksichtigt gelassen.

119 T 3 Ianuarius Nepotianus *epitoma* 15,22

p. 508,33 Halm = p. 618,21 Kempf = Zwicker 166:

amisso duce vivere Celtiberis illicitum videbatur.

Wenn ein Führer starb, schien es den Keltiberern unerlaubt zu sein, weiterzuleben.

Hierbei handelt es sich um eine recht freie Wiedergabe von Nepotianus' Vorlage Valerius Maximus (2, 6,11 [**39 T 4**]).[2251] Man vergleiche auch das wesentlich getreuere Exzerpt derselben Stelle bei Iulius Paris.[2252]

[2251] Val. Max. 2, 6,11 [**39 T 4**]: *Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset pro cuius salute spiritum devoverant*.

[2252] Iul. Paris 2, 6,11 [**118 T 3**]: *Celtiberi nefas esse ducebant, proelio superesse, cum is occidisset pro cuius salute devoverant spiritum*.

120. Claudius Marius Victor

Claudius Marius Victor (oder Victorius)[2253] ist ein in Massalia geborener Rhetor und höchstwahrscheinlich mit dem bei Gennadius (vir. ill. 60) genannten *rhetor Massiliensis* Victorinus (oder Victorius) identisch. Nach den Angaben des Gennadius muß sein Tod in der Zeit zwischen 425 und 450 n. Chr. angesetzt werden. Das einzige von ihm erhaltene Werk mit dem Titel *Alethia* (die latinisierte Form von ἀληθεία, dem griech. Wort für ‚Wahrheit') dürfte im ersten oder spätestens zweiten Viertel des 5. Jh.s geschrieben worden sein.[2254] Es handelt sich hierbei um eine in Hexametern verfaßte, an den lateinischen Klassikern geschulte und für den Schulunterricht gedachte Paraphrase der *Genesis*. Die alttestamentarische Vorlage wird sehr frei behandelt und gelegentlich durch Exkurse aufgelokkert. Erhalten sind drei Bücher, die bis zum Untergang von Sodom (Gen. 19,26) führen. Der Schluß des Werkes, vermutlich noch ein weiteres viertes Buch, ist verloren.

120 T 1 **Claudius Marius Victor** *Alethia* 3,204–209

CSEL XVI p. 413 f. Schenkl = Zwicker 124:

... ventos terra spirante loquaces
205 lusit et ante Themis, populis post falsus Apollo
inposuit sedesque dehinc mutare coactus
Leucorum factus medicus nunc Gallica rura
transmittens profugus Germanas fraude nocenti
sollicitat gentes et barbara pectora fallit.

... und früher hat Themis durch die atmende Erde geschwätziger Winde getäuscht, später hat der betrügerische Apollo die Völker hinters Licht geführt, aber hierauf genötigt, die Stätte zu wechseln, wurde er Arzt der Leuci. Jetzt verführt er – als Flüchtling die gallischen Gefilde hinter sich lassend – mit seinem schädlichen Betrug germanische Völker und täuscht barbarische Herzen.

In diesen Versen aus dem dritten Buch der Genesisparaphrase *Alethia* schildert Marius Victor wesentliche Stadien des Apollonkultes. Als erste Phase wird sein Wirken in Delphi in der Nachfolge der Themis angeführt. Später mußte er jedoch seine Stätte in Griechenland verlassen und wurde Arzt beim gallischen Stamm der *Leuci*. Aber auch seine dortige Verehrung war zu Lebzeiten des Marius (*nunc*) bereits Vergangenheit, da er aus Gallien flüchten mußte und mittlerweile bei germanischen Stämmen sein aus christlicher Sicht schädliches Unwesen trieb. Wie Paul-Marie Duval in einem dieser Stelle gewidmeten Artikel richtig erkannt hat, wird hier in dichterischer und romanartiger Form der Siegeszug des Christentums veranschaulicht, welches das Heidentum – illustriert am Beispiel apollinischer Kulte – sukzessive zurückdrängt.[2255] Trotz der offensichtlichen Poetisierung, die bei einer Interpretation dieses Zeugnisses in Rechnung zu stellen ist, ist der Text dennoch sehr aufschlußreich. Für die keltische Religionsgeschichte

[2253] Zu seinem Leben und Werk s. Walther Eltester, Marius (69.), RE XIV.2 (1930) 1839 f., Duval (1969) 256, Duval (1971) 702 f., Gerhard Ruhback, Marius (III.2.), KlP III (1979) 1037, Bettina Windau, Marius Claudius Victorius, LACL 486 f.

[2254] Aus diesem Grund habe ich das Zeugnis des Victor umgestellt, das bei Zwicker nach Nonnos [**130**] und vor Augustinus [**122**] steht.

[2255] Duval (1969) 257 f.

ist vor allem die Nennung eines *Apollo* als *medicus Leucorum* von Interesse. Nach Ansicht von DUVAL, der sich auch spätere Forscher anschloßen, ist mit diesem *Apollo* der in Grand (dép. Vosges) verehrte gallo-römische Gott *Apollo Grannus* gemeint.[2256] Diesem Gott verdankt der Ort auch seinen Namen. Der vermutliche ON **Grannum* ist zwar nicht antik bezeugt, aber eine Münze aus merovingischer Zeit mit der Legende *ǪRAИИO* legt dies nahe.[2257] Die ausdrückliche Bezeichnung des Gottes als *medicus* zeigt weiters, daß *Apollo Grannus* – wie auch andernorts – in Grand als Heilgott verehrt wurde. Übrigens einzig aus Marius Victor geht hervor, daß dieses Heiligtum bei den *Leuci* zu lokalisieren ist. Die ältere Forschung, die diesem Zeugnis noch keine Aufmerksamkeit geschenkt hatte, schwankte hingegen noch zwischen den Gebieten der *Leuci* und der südlicher siedelnden *Lingones*.[2258] Die Bedeutung des vorliegenden Testimoniums liegt ferner darin, daß bei einem aus Massalia stammenden christlichen Autor des frühen 5. Jh.s n. Chr. die Existenz dieses augenscheinlich wichtigen Kultplatzes des *Grannus* bei den *Leuci* noch in Erinnerung war.[2259] Vermutlich hat Kaiser Constantinus' Besuch dieses Heiligtums im Jahr 310 nicht unwesentlich zur Fortdauer von dessen Ruhm beigetragen.[2260] Weniger sicher ist schließlich, worauf Marius mit der Nennung des *Apollo* bei germanischen Völkern anspielt. Handelt es sich hier ebenfalls um den Kult des *Apollo Grannus*, dessen Verehrung an Orten wie dem schwäbischen Faimingen oder in Aachen bezeugt ist?[2261]

[2256] DUVAL (1969) 258, der freilich nicht als erster diesen Vorschlag gemacht hat. Er verweist (S. 257) auf Élie GRIFFE, La Gaule chrétienne à l'époque romaine III: L'église des Gaules au Ve siècle. Deuxième partie: La cité chrétienne, Paris 1965, 264 A. 6 [non vidi]: „L'auteur songe probablement au fameux sanctuaire d'Apollon situé à Grand." – S. dazu auch HATT (1985) 209 f., WIGHTMAN (1985) 294, 370 A. 41, Brigitte MÜLLER-RETTIG, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen. Übersetzung und historisch-philologischer Kommentar (= Palingenesia 31), Leipzig 1990, 348, Chantal BERTAUX, Caracalla et Constantin à Grand, in: COLARDELLE ET AL., Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule, Les dossiers d'archéologie 162 (1991) 50–53, spez. 52, Pierre AUPERT, Les dieux guérisseurs du domaine celtico-romain, in: LANDES (1992) 65, STERCKX (1996) 65 + A. 44, GRICOURT – HOLLARD (2001/02) 86 f., VAN ANDRINGA (2002) 138, 156 A. 54, STERCKX [2004] 313 + A. 86, LAJOYE [2008] 199. – Max GSCHAID wollte auf dem *F.E.R.C.AN*-Workshop im Oktober 2003 in Graz einen Vortrag mit dem Titel *Ein Aspekt der Apolloverehrung im spätantiken Gallien*: *Claudius Marius Victorius*, *Alethia III 204–209* halten. Bedauerlicherweise war er jedoch kurzfristig verhindert, den anwesenden Teilnehmern wurde nur eine halbseitige Zusammenfassung des geplanten Vortrages überreicht, aus der alleine natürlich nicht sehr viel zu entnehmen ist.

[2257] Beleg bei HOLDER I 2039; s. dazu auch DUVAL (1969) 258.

[2258] DUVAL (1969) 259, DUVAL (1971) 704.

[2259] DUVAL (1969) 261, DUVAL (1971) 703 f.

[2260] So ansprechend MÜLLER-RETTIG, a.a.O. 348; zu Constantinus in Grand s. den Kommentar zu Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4 [**92 T 3**].

[2261] An konkret diese zwei Kultstätten denkt DUVAL (1971) 704, wenn er schreibt: „La mention de la Germanie peut concerner les deux autres sanctuaires." – Zu Faimingen und Aachen als Kultort des *Grannus* s. den Kommentar zu Cass. Dio 77, 15,5–7 [**85 T 13**].

121. Paulus Orosius

Paulus Orosius[2262] ist gegen Ende des 4. Jh.s wahrscheinlich in *Bracara Augusta* in der Provinz *Gallaecia* (heute Braga im Norden Portugals) geboren. Im Jahr 414 floh er vor den Stürmen der Völkerwanderung in seiner Heimat nach Nordafrika, wo er mit Augustinus, dem Bischof von *Hippo Regius*, zusammentraf. Dieser schickte den jungen Priester 415 zu Hieronymus nach Bethlehem, um dort in seinem Auftrag gegen den Pelagianismus Stellung zu beziehen. Nach Numidien zurückgekehrt, machte sich Orosius an die Abfassung der sieben Bücher umfassenden *historiae adversus paganos*. Diese in der Zeit zwischen 415 und 417 verfaßte *Geschichte gegen die Heiden* war eine im Auftrag des Augustinus geschriebene Universalgeschichte aus christlicher Sicht von den Anfängen der Welt bis zum Jahr 417. Erklärtes Ziel dieser Geschichtsdarstellung war es, der damals von antichristlicher Seite laut gewordenen Ansicht, das gegenwärtige, über Rom hereingebrochene Unglück sei auf die Abkehr von den alten heidnischen Kulten zurückzuführen, entgegenzutreten. Angeregt durch die von Augustinus in *de civitate Dei* vertretene Geschichtsauffassung liefert Orosius den Gegenbeweis in seinen *historiae* damit, daß die Geschichte der Menschheit seit jeher von Katastrophen erfüllt gewesen sei. Zu diesem Zweck durchsuchte Orosius, wie er im *prologus* zum ersten Buch selbst sagt, die ihm verfügbaren Historiker nach Berichten über Kriege, Seuchen, Hungerepidemien, Naturkatastrophen und Verbrechen aller Art.[2263] Zu den nachweisbaren Quellen für seine Darstellung zählen die von Iustinus verfaßte Epitome des Trogus, (ein Auszug aus) Livius und die Chronik des Hieronymus.[2264] Die Auswahl der Ereignisse ist stark geprägt von seiner polemischen Aussageabsicht, derzufolge auch der Schwerpunkt eindeutig auf die Geschichte der vorchristlichen Zeit gelegt ist (Bücher 2 bis 6). Geschichte wird bei Orosius zu einer nicht abreißenden Folge von Blut- und Greueltaten, zu einer Art Horrorkabinett reduziert. Das zeigt sich auch an seinem Umgang mit Opferzahlen, die er zumeist nach oben aufrundet.[2265] Auch bei der Beurteilung der für die keltische Religionsgeschichte relevanten Zeugnisse ist immer im Auge zu behalten, daß es Orosius' Intentionen entspricht, Berichte mit makabren Details auszuschmücken und Grausamkeiten in den düstersten Farben auszumalen.

[2262] Zu Leben und Werk des Orosius s. die kurzen Darstellungen bei Friedrich Wodtke, Orosius, RE XVIII.1 (1939) 1185–1194, Duval (1971) 734 f., Bernd Reiner Voss, Orosius, KlP IV (1979) 350 f., Hans-Werner Goetz, Orosius, LMA VI (1993) 1474 f., Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 79, 118, 292 f., Ulrich Hamm – Mischa Meier, Orosius, LACL 536 f., Hans-Werner Goetz, Orosius, RGA XXII (2003) 228–231. – Für eine ausführlichere Würdigung s. die Einleitung von Carl Andresen zu Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, übersetzt und erläutert von Adolf Lippold, 2 Bde., Zürich-München 1985–1986, I 1–57.

[2263] Oros. prolog. 10.

[2264] Ausführlicher zu den Quellen des Orosius s. Andresen, a.a.O. 36–44.

[2265] S. dazu ebenfalls Andresen, a.a.O. 21 f., 38 f.

121 T 1 [?] **Orosius** *historiae adversus paganos* 3, 22,12–14

CSEL V p. 189,9–18 Zangemeister:

anno ab urbe condita CCCCLXIII Dolabella et Domitio consulibus Lucani, Bruttii, Samnites quoque cum Etruscis et Senonibus Gallis facta societate, cum redivivum contra Romanos bellum molirentur, Romani ad exorandos Gallos misere legatos. (13) quos cum Galli interfecissent, Caecilius praetor ob ulciscendam legatorum necem et conprimendum tumultum hostium cum exercitu missus, ab Etruscis Gallisque oppressus interiit. (14) septem praeterea tribuni militum in ea pugna occisi, multi nobiles trucidati, tredecim milia militum Romanorum illo bello prostrata sunt.

Als im 463. Jahr der Gründung der Stadt, unter den Konsuln Dolabella und Domitius, die Lucaner, Bruttier und Samniten, nachdem sie auch mit Etruskern und gallischen Senonen ein Bündnis abgeschloßen hatten, auf Erneuerung des Krieges gegen die Römer sannen, schickten die Römer Gesandte, um die Gallier durch Bitten zu erweichen. (13) Nachdem die Gallier diese getötet hatten, wurde der Praetor Caecilius mit einem Heer zur Rächung des Mordes an den Gesandten und zur Unterdrückung des feindlichen Aufruhrs ausgeschickt; von Etruskern und Galliern überwältigt, kam er um. (14) Außerdem wurden in diesem Kampf sieben Militärtribunen getötet, viele Vornehme niedergemetzelt und 13 000 römische Soldaten in diesem Krieg niedergestreckt.

Nur der Vollständigkeit halber habe ich diese Stelle aufgenommen, da sie einen weiteren Beleg für die Ermordung der römischen Gesandten durch die oberitalischen Senonen darstellt. Dieser Vorfall ist bereits bei den älteren Historikern (Polybios, Livius und Appian) bezeugt und von mir in den Kommentaren zu deren Zeugnissen ausführlich besprochen worden.[2266] Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß es sich hierbei allem Anschein nach um eine Erfindung der Annalistik handelt, die damit die Kelten desavouieren wollte. Zu vorliegendem Text sei nur noch vermerkt, daß Orosius in der Tradition der jüngeren Annalistik steht, die das Ereignis in das Konsulatsjahr von P. Cornelius Dolabella und Cn. Domitius Calvinus Maximus setzt (283 v. Chr. = *ab urbe condita CCCCLXXI*, und nicht *CCCCLXIII*, wie Orosius irrtümlich behauptet[2267]), während die bei Polybios faßbare ältere Annalistik (Fabius Pictor) die wahrscheinlichere Datierung 284 v. Chr. bietet.[2268]

121 T 2 [?] **Orosius** *historiae adversus paganos* 5, 7,15

CSEL V p. 295,2–8 Zangemeister:

atrox diu certamen et usque ad periculum Romanorum fuit, iterumque Romani pugnare se adversum Numantinos fugiendo probavissent, nisi sub Scipione pugnassent. Numantini interfectis suorum fortissimis bello cedunt, conpositis tamen ordinibus nec sicut fugientes in urbem revertuntur, corpora interfectorum ad sepulturam oblata noluerunt.

Heftig war der Kampf und lange, bis hin zur Gefahr für die Römer; und wiederum hätten die Römer es gutgeheißen, durch Flucht gegen die Numantiner zu kämpfen, wenn sie nicht unter Scipio gekämpft hätten. Nachdem ihre tapfersten Männer gefallen waren, wichen die Numantiner aus der Schlacht, wobei sie jedoch in geordneten Reihen und nicht wie Flüchtige in die Stadt zurückkehrten. Die zur Bestattung angebotenen Leichen der Gefallenen nahmen sie nicht an.

[2266] Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**], Liv. per. 12 [**36 T 22**], App. Samn. F 6,1–4 [**66 T 1**]; Celt. F 11,1–4 [**66 T 4**]. Für die historische und die religionshistorische Auswertung dieser Überlieferung sei auf diese Kommentare verwiesen. Die Ermordung der Gesandten wird auch bei August. civ. 3, 17 [**122 T 1**] erwähnt, der annähernd zeitgleich mit Orosius schrieb, aber nicht dessen Vorlage gewesen sein kann, da sein Bericht kürzer ist; s. dazu Adolf Lippold, Orosio. Le storie contro i pagani, vol. I (libri I–IV), traduzione di Aldo Bartalucci, Verona 1976, 406, 427.

[2267] S. dazu Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Orose. Histoires (Contre les Païens), Tome I (Livres I–III) (Les Belles Lettres), Paris 1990, 178 A. 9, 226 A. 1.

[2268] S. dazu ausführlicher Edward Togo Salmon, Rome's Battles with Etruscans and Gauls in 284–282 B.C., CPh 30 (1935) 23–31 und die Kommentare zu Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**] und Liv. per. 12 [**36 T 22**].

Dieses Zeugnis stammt aus Orosius' Bericht über das Ende von *Numantia* im Jahr 133 v. Chr.[2269] Beschrieben wird hier ein letzter Ausfallsversuch der belagerten Numantiner, der zu einem für die Römer nicht ungefährlichen Kampf geführt haben soll, letztlich aber scheiterte.[2270] Hierauf zogen sich die Keltiberer in ihre Stadt zurück, wo sie – wie im folgenden Paragraphen (5, 7,16) geschildert – kollektiven Selbstmord begingen. Unser Interesse verdient Orosius' Behauptung, die Numantiner hätten nach der Schlacht die ihnen zur Bestattung angebotenen Leichen ihrer gefallenen Krieger nicht angenommen. Diese Nachricht hat Gabriel Sopeña Genzor in seiner maßgeblichen Arbeit *Ética y ritual: aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos* als weiteren literarischen Beleg für die keltiberische Sitte der Leichenaussetzung herangezogen.[2271] Eindeutig bezeugt ist dieses Ritual durch Silius Italicus und Aelianus.[2272] Diese beiden berichten übereinstimmend, daß es nach dem Glauben der Keltiberer eine religiöse Verpflichtung war, die im Kampf gefallenen Männer unbestattet den Geiern zum Fraß zu überlassen. Diese Form der Leichenbehandlung galt als besonders ehrenvoll und wurde nur den Kriegern zuteil, während die eines natürlichen Todes Verstorbenen verbrannt wurden.[2273] Daß auch die Numantiner gerade wegen dieses Brauchtums keinerlei Interesse an der Bestattung ihrer Männer bekundeten, ist eine verlockende Vermutung. Ein ganz ähnliches Verhalten legten auch die Galater nach der Schlacht bei den Thermopylen an den Tag. Laut Pausanias sollen sie um ihre Toten gar keine Verhandlungen geführt haben, da es ihnen gleichgültig war, ob sie in der Erde bestattet oder von den wilden Tieren und Vögeln gefressen würden.[2274] Gegen diese Deutung der Orosiusstelle könnte freilich sprechen, daß die Numantiner alleine mit ihrer Verweigerung die Leichen anzunehmen noch nicht sicherstellen konnten, daß diese auch von Aasvögeln verzehrt würden. Hierzu mußten nämlich unter Umständen spezielle Vorkehrungen getroffen werden, wie der Grabungsbefund im belgischen Heiligtum von Ribemont-sur-Ancre (dép. Somme) nahelegt. Dort fand man Menschenknochen mit Bißspuren, die vermutlich von Raben, Geiern und Elstern stammen. Diese Knochen lagen in einer kreisförmigen Einfriedung, mit der wohl der Zweck verfolgte wurde, aasfressende Säugetiere fernzuhalten.[2275] Für derartige architektonische Maßnahmen hätten die Numantiner in der damaligen Situation aber gar nicht die Zeit gehabt. Schwerer als dieser zugegebenermaßen sehr hypothetische Einwand wiegt aber m. E. der Umstand, daß das von Orosius berichtete Detail in der gesamten Parallelüberlieferung zum Kampf von *Numantia* kein zweites Mal erwähnt wird. Es könnte sich durchaus um eine persönliche Zutat des hispanischen Historikers handeln, der auch sonst aus Lokalpatriotismus das Schicksal von *Numantia* besonders breit ausgemalt und rhetorisch ausgeschmückt hat.[2276] Wir haben jedenfalls keinerlei Handhabe, die Zuverlässigkeit von Orosius' Angabe zu verifizieren. Außerdem läßt sich seinen knappen Worten (*corpora interfectorum ad sepulturam oblata noluerunt*) nicht entnehmen, wodurch das Verhalten der Numantiner motiviert war. Ich möchte damit die interessante Vermutung von Sopeña Genzor keineswegs völlig in Abrede stellen, gebe aber zu bedenken, daß sie notgedrungen sehr unsicher bleiben muß.

[2269] Zum historischen Ereignis s. ausführlicher Adolf Schulten, Geschichte von Numantia, München 1933, 130–139, Simon (1962) 180–191.

[2270] Zu diesem in seiner Historizität nicht unumstrittenen letzten Kampf vgl. den Kommentar zu Flor. 1, 34 = 2, 18,12 [**64 T 8**], dem einzigen Autor nebst Orosius, der gleichfalls hiervon berichtet.

[2271] Sopeña Genzor (1995) 218; vgl. Sopeña Genzor [2005] 380. Zustimmung gefunden hat diese Interpretation der Orosiusstelle auch in der Rezension von María Paz García-Gelabert, Gerión 16 (1998) 534 und bei Marco Simón (1999a) 5 A. 35.

[2272] Sil. Ital. Pun. 3,341–343 [**53 T 1**]; 13,471 f. [**53 T 6**], Aelian. de nat. animal. 10, 22 [**86 T 1**]. – Als literarischen Beleg für diesen Brauch in der außerspanischen Keltiké vgl. Paus. 10, 21,6 f. [**74 T 4**].

[2273] An der Existenz dieses Brauchtums kann keinerlei Zweifel bestehen, wird es doch auch durch ikonographische Darstellungen und Grabungsbefunde bestätigt. S. hierzu ausführlich den Kommentar zu Sil. Ital. Pun. 3,341–343 [**53 T 1**].

[2274] Paus. 10, 21,6 [**74 T 4**].

[2275] So die Deutung von Brunaux (2002) 241; vgl. zu diesem kreisförmigen Heroon auch Brunaux [2003] 560–562 und Brunaux [2004] 120–124 + Abb. 56–58.

[2276] Auf diese Tendenz des Orosius weisen etwa Friedrich Münzer, Cornelius (335.), RE IV.1 (1900) 1439–1462, spez. 1455 f., Simon (1962) 187 f. + A. 121, Carl Andresen, Einleitung, in: Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, übersetzt und erläutert von Adolf Lippold, 2 Bde., Zürich-München 1985–1986, I 28 f.

121 T 3 **Orosius** *historiae adversus paganos* 5, 15,25

CSEL V p. 314,2–9 Zangemeister; Zwicker 125:

Caepio proconsule capta urbe Gallorum, cui nomen est Tolosae, centum milia pondo auri et argenti centum decem milia e templo Apollinis sustulit: quod cum ad Massiliam, amicam populo Romano urbem, cum praesidiis misisset, interfectis clam – sicut quidam contestantur – quibus ea custodienda et pervehenda commiserat, cuncta per scelus furatus fuisse narratur. unde etiam magna quaestio post Romae acta est.

Nachdem der Prokonsul Caepio die Stadt der Gallier namens Tolosa eingenommen hatte, nahm er 100 000 Pfund Gold und 110 000 Pfund Silber aus dem Apollotempel: Als er dieses unter Begleitschutz nach Massilia, einer dem römischen Volk befreundeten Stadt, geschickt hatte, soll er, – wie einige behaupten – nachdem diejenigen, die er mit der Bewachung und dem Transport beauftragt hatte, heimlich getötet worden waren, alles auf verbrecherische Weise geraubt haben. Daher wurde auch später in Rom eine große gerichtliche Untersuchung geführt.

Diese Stelle ist ein weiteres wichtiges Zeugnis für die Ereignisse rund um das sagenumwobene *aurum Tolosanum*. Die antiken Nachrichten[2277] über die Plünderung der Schätze aus Tolosa durch Q. Servilius Caepio sind alles andere als einheitlich, und bereits knapp nach dem Vorfall hat eine intensive Legendenbildung eingesetzt. Die divergierenden Traditionen hierzu habe ich bereits im Kommentar zu unserem Kronzeugen Poseidonios (FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**]) ausführlich und geschlossen besprochen, weswegen hier einige Zusatzbemerkungen genügen mögen: Zunächst wird Caepio unzutreffend als *proconsul* bezeichnet, denn zum Zeitpunkt der Einnahme von Tolosa (106 v. Chr.) war er *consul*; erst im folgenden Jahr, dem der Niederlage bei Arausio, übte er den Prokonsulat in Gallien aus. Relativ genaue Angaben macht Orosius über die in Tolosa erbeuteten Mengen an Gold und Silber, die er mit 100 000 respektive 110 000 Pfund beziffert.[2278] In der Parallelstelle bei Iustinus ist gleichfalls von 110 000 Pfund Silber die Rede, während dort für das Gold unglaubliche fünf Millionen Pfund genannt werden[2279], ein zweifellos übertriebener Betrag, der in etwa 1 637 Tonnen gleichkommen würde.[2280] Poseidonios wiederum veranschlagt die in Tolosa gefundenen Schätze auf 15 000 Talente an unbearbeitetem Silber und Gold.[2281] Nach den Berechnungen von Michel Labrousse entsprechen diese 15 000 Talente annähernd den 110 000 Pfund Silber und 100 000 Pfund Gold bei Orosius, sodaß dessen Zahlen trotz ihrer Höhe Vertrauen verdienen.[2282] Problematisch ist dagegen ein anderes Detail seines Berichts, wonach das Edelmetall aus einem Tempel des *Apollo* stammen soll (*e templo Apollinis*). Diese Angabe ist zumindest simplifizierend. Poseidonios, die nachweislich zuverlässigste Quelle für die Ereignisse in Tolosa, nennt nämlich mehrere Aufbewahrungsorte, zum einen Heiligtümer (τὰ μὲν ἐν σηκοῖς) und zum anderen heilige Teiche (oder Sümpfe) (τὰ δ᾽ ἐν λίμναις ἱεραῖς). Überdies hebt er noch ein konkretes Heiligtum in Tolosa hervor, in dem besonders viele Weihegaben deponiert worden waren (ἐν δὲ τῇ Τολώσσῃ καὶ τὸ ἱερὸν ἦν ἅγιον τιμώμενον σφόδρα ὑπὸ τῶν περιοίκων καὶ τὰ χρήματα ἐπλεόνασε διὰ τοῦτο, πολλῶν ἀνατιθέντων …). Von einem Tempel des *Apollo* weiß auch die sonstige Überlieferung nichts. Aulus Gellius und Cassius Dio sprechen nur von namenlosen Heiligtümern im Plural, Iustinus dagegen nennt éinen See, in den die Tektosagen das Silber und Gold versenkt ha-

[2277] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**], Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7 [**75 T 1**], Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**], Iust. 32, 3,9–11 [**108 T 6**]. – Eine Anspielung auf das *aurum Tolosanum* findet sich möglicherweise auch in einem Satirenfragment Varros (Sesqueulixes F 474 Bücheler [**25 T 1**]), dessen Deutung jedoch umstritten ist.

[2278] Zu diesen Zahlen vgl. Bloch (1913) 278–280, Jullian (1926) III 65 + A. 1, Labrousse (1968) 129–131, Dirkzwager (1975) 92, Birkhan (1997) 135 A. 1 (fehlerhaft), Brunaux (2000) 122.

[2279] Iust. 32, 3,10 [**108 T 6**]: *fuere autem argenti pondo centum decem milia, auri pondo quinquies decies centum milia*. Das *quinquies decies centum milia* könnte auch als 1 500 000 (15 × 100 000) verstanden werden.

[2280] So Labrousse (1968) 130 + A. 80.

[2281] Poseid. FGrHist 87 F 33 = Strab. Geogr. 4, 1,13 [**20 T 5**]: τὰ μὲν γὰρ εὑρεθέντα ἐν τῇ Τολώσσῃ χρήματα μυρίων που καὶ πεντακισχιλίων ταλάντων γενέσθαι φασίν, τὰ μὲν ἐν σηκοῖς ἀποκείμενα, τὰ δ᾽ ἐν λίμναις ἱεραῖς, οὐδεμίαν κατασκευὴν ἔχοντα, ἀλλ᾽ ἀργὸν χρυσίον καὶ ἄργυρον· …

[2282] Labrousse (1968) 131.

ben sollen.[2283] Meiner Einschätzung nach ist auf das nur an der vorliegenden Stelle erwähnte *templum Apollinis* nichts zu geben. Möglicherweise hat Orosius' literarische Vorlage diesen Götternamen einzig deswegen hinzugefügt, um eine Beziehung zum Apollonheiligtum von Delphi herzustellen, aus welchem gemäß der unhistorischen Vulgata-Tradition das *aurum Tolosanum* stammen soll.[2284] Diese von Camille JULLIAN geäußerte (von ihm später jedoch wieder verworfene) Vermutung hat viel für sich.[2285] Jedenfalls sollte man das Zeugnis des Orosius nicht, wie gelegentlich geschehen, unbedenklich als Beleg für einen keltischen *Apollo* verwerten.[2286]

121 T 4 [?] **Orosius** *historiae adversus paganos* 5, 16,5 f.

CSEL V p. 315,3–10 ZANGEMEISTER:

hostes binis castris atque ingenti praeda potiti nova quadam atque insolita exsecratione cuncta quae ceperant pessum dederunt; (6) vestis discissa et proiecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae virorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus inmersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae victor, nihil misericordiae victus adgnosceret.

Die Feinde, die sich zweier Lager und gewaltiger Beute bemächtigt hatten, vernichteten aufgrund eines neuartigen und ungewohnten Schwurs alles, was sie genommen hatten. (6) Die Kleidung wurde zerrissen und weggeschmissen, Gold und Silber in den Fluß geworfen, die Panzer der Männer zerhauen, der Brustschmuck der Pferde vernichtet, die Pferde selbst in den Fluten versenkt, die Menschen mit Stricken um den Hals an Bäumen aufgehängt, sodaß der Sieger nichts von der Beute hatte, der Besiegte keinerlei Mitleid wahrnahm.

Diese Nachricht stammt aus Orosius' Schilderung (5, 16,1–7) der Schlacht bei Arausio (j. Orange, dép. Vaucluse), in welcher die Römer am 6. Oktober 105 v. Chr. von den vereinigten Wandervölkern der Kimbern, Teutonen, Tiguriner und Ambronen vernichtend geschlagen wurden.[2287] Die Verluste auf römischer Seite waren gewaltig. Laut Orosius, der sich hierfür auf Valerius Antias beruft, sollen bei dieser Gelegenheit 80 000 Römer und Bundesgenossen sowie 40 000 Troßknechte und Marketender ums Leben gekommen sein. Es habe lediglich zehn Überlebende gegeben, die vom traurigen Ereignis künden konnten.[2288] Obgleich die Verlustzahlen übertrieben sein dürften[2289], zählt

[2283] Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7 [**75 T 1**]: *nam cum oppidum Tolosanum in terra Gallia Quintus Caepio consul diripuisset multumque auri in eius oppidi templis fuisset* …; Cass. Dio 27, 90 [**85 T 3**]: … τὰ ἱερὰ διήρπασαν, καὶ ἄλλα χωρὶς χρήματα πολλὰ ἔλαβον …; Iust. 32, 3,9 [**108 T 6**]: … *aurum argentumque bellis sacrilegiisque quaesitum in Tolosensem lacum mergerent*.

[2284] Freilich äußert sich Orosius nicht über die Herkunft des *aurum Tolosanum*, wie ZECCHINI (1984a) 70 A. 101 und KREMER (1994) 289 A. 3 richtig vermerken. Folglich läßt sich schwer abschätzen, inwiefern sein Bericht dieser Tradition verpflichtet ist.

[2285] JULLIAN (1903b) 24: „Le plus ancien fait concernant l'Apollon gaulois est celui que mentionne Orose: le sanctuaire de Toulouse, temple, lac ou enceinte, pillé par le proconsul Cépion, aurait été consacré à Apollon. Mais il est possible qu'Orose ou son auteur ait voulu établir une symétrie entre le dieu de Delphes et le dieu de Toulouse." – Später hat JULLIAN (1926) II 156 diese Ansicht wieder aufgegeben und Orosius' *Apollo* kurzerhand mit dem keltischen Gott *Belenus* identifiziert: „Bélénus avait une de ses résidences dans les lacs ou les marais de Toulouse: pour offrir leur butin au dieu, les peuples le précipitaient dans les eaux, et elles finirent par recouvrir d'énormes richesses." Vgl. dazu GRICOURT (1961) 83.

[2286] So JULLIAN (1926) II 156 (s. die vorige A. 2285), CLEMEN (1941/42) 120 A. 9 und Adolf LIPPOLD, Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, übersetzt und erläutert, 2 Bde., Zürich-München 1985–1986, II 243. – Wenn GRENIER (1945a) 88 von „lacs consacrés à Apollon" spricht, kombiniert er wie JULLIAN unbedenklich die diversen antiken Angaben. – Noch weiter geht jüngst ZECCHINI [2009] 83, der sich zu der in mehrfacher Hinsicht problematischen Aussage versteigt: „… è infatti sicuro che dietro il tempio di Apollo delle fonti si cela un santuario del dio celtico della luce, Lug, presso il quale erano conservati, parte in recinti e parte in stagni, i tesori della comunità."

[2287] Zum historischen Kontext vgl. etwa die Darstellung von Herbert HEFTNER, Von den Gracchen bis Sulla. Die römische Republik am Scheideweg 133–78 v. Chr., Regensburg 2006, 102, 258.

[2288] Oros. 5, 16,3 f.: *octoginta milia Romanorum sociorumque ea tempestate trucidata*, *quadraginta milia calonum atque lixarum interfecta Antias scribit*. (4) *ita ex omni penitus exercitu decem tantum modo homines*, *qui miserum nuntium ad augendas miserias reportarent*, *superfuisse referuntur*.

[2289] Die fast völlige Vernichtung des Heeres wird durch Veget. 3, 10,23 widerlegt.

die Schlacht bei Arausio zweifellos zu den schwersten Niederlagen, die Rom seit dem Hannibalischen Krieg hinnehmen mußte. Mitverantwortlich für diese Katastrophe war der Zwist zwischen den beiden römischen Feldherrn, dem Konsul Cn. Mallius Maximus und dem Prokonsul Q. Servilius Caepio, an deren überzogenem Konkurrenzverhalten ein gemeinsames Operieren gegen den Feind gescheitert war. Uns interessiert hier in erster Linie, wie die siegreiche Völkerkoalition nach der Schlacht mit dem Beutegut verfuhr. Von den erhaltenen, allerdings nicht sehr ausführlichen Quellen[2290] ist Orosius der einzige, der diese Details bietet. Dieser Umstand könnte Zweifel am Wahrheitsgehalt seiner Nachricht aufkommen lassen.[2291] Freilich herrscht in der Forschung die Ansicht vor, Orosius habe diese Informationen aus einem älteren Historiker gewonnen und sei als zuverlässig einzuschätzen. Seine unmittelbare Vorlage wird aller Wahrscheinlichkeit nach die heute verlorene Darstellung im 67. Buch des Livius gewesen sein, welcher wiederum aus Valerius Antias geschöpft haben dürfte.[2292] Einige Forscher möchten sogar in Poseidonios die ursprüngliche Quelle für die Notiz des Orosius sehen[2293], eine m. E. weder notwendige noch beweisbare Annahme.[2294]

Was Orosius schildert, ist die systematische Vernichtung der gesamten Beute. Es handelt sich zweifellos um einen rituellen Akt, sollen doch die Barbaren „aufgrund eines neuartigen und ungewohnten Schwurs" (*nova quadam atque insolita exsecratione*), also offensichtlich eines vor der Schlacht geleisteten Gelübdes, diese extreme Vorgangsweise gewählt haben. Beachtung gefunden hat der Bericht naturgemäß vor allem von seiten der germanischen Religionsgeschichte.[2295] Da an der Schlacht bei Arausio aber neben den germanischen Kimbern, Teutonen und Ambronen auch die helvetischen Tiguriner beteiligt waren, könnte dieser Kriegsbrauch ebenso für die keltische Religionsgeschichte von Interesse sein.[2296] Freilich gibt der Bericht des Orosius nicht deutlich zu erkennen, ob tatsächlich alle der genannten Stämme an diesem Ritual partizipierten. Selbst wenn die Tiguriner daran teilnahmen, heißt das noch nicht zwingend, daß sie einen keltischen Brauch ausübten. Vermutlich ist jedoch die geschilderte Kriegssitte kein ethnisches Spezifikum.[2297] Allerdings finden sich die nächsten Parallelen für das Verhalten der Sieger von Arausio nicht im keltischen, sondern im germanischen Kulturkreis. Tacitus zufolge hat man später auf

[2290] Vgl. die Berichte von Sall. Iug. 114,1, Liv. per. 67, Vell. Pat. 2, 12,2, Tac. Germ. 37,4, Flor. 1, 38 = 3, 3,4, Plut. Luc. 27,8 f., Plut. Mar. 19,2, Gran. Lic. 33 = p. 11 f. FLEMISCH, Cass. Dio 27, 91,1–4, Eutrop. 5, 1,1, Veget. 3, 10,23.

[2291] Skeptisch äußert sich etwa RÜBEKEIL (2002) 285: „Der Quellenwert dieses aus dem 5. Jahrhundert stammenden Zeugnisses ist jedoch unsicher."

[2292] So schon JULLIAN (1903b) 81 A. 2: „Le récit, que je crois très exact, doit venir de Tite-Live."; vgl. auch DUVAL (1971) 736. – Ebenso Anders HULTGÅRD, Menschenopfer, RGA XIX (2001) 533–546, spez. 535: „Das Zeugnis des Orosius (V,16,3–5) […] scheint auch deshalb zuverlässiger [sc. als Strab. Geogr. 7, 2,3 [**37 T 9**]] zu sein, weil er indirekt durch Livius auf Valerius Antias fußt, der die Kimbernkriege miterlebt hat …". – Daß Livius Antias verwendet hat, geht aus der Inhaltsangabe zum 67. Buch hervor, Liv. per. 67,2: *Q. Servilius Caepio proconsul victi proelio castris quoque binis exuti sunt*, *militum milia LXXX occisa*, *calonum et lixarum XL secundum A⟨ntiatem apud⟩ Arausionem*. – Eine direkte Benutzung des Valerius Antias durch Orosius ist sehr unwahrscheinlich, da letzterer aus dem Annalisten zwei Personen macht (Oros. 5, 3,3: *Valerius et Antias*); s. dazu Carl ANDRESEN, Einleitung, in: Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, übersetzt und erläutert von Adolf LIPPOLD, 2 Bde., Zürich-München 1985–1986, I 42.

[2293] So MALITZ (1983) 222 A. 168: „Bei Oros. 5, 16, 6 ist eine Notiz über barbarische Siegesopfer der Kimbern erhalten (vgl. F 31 Jac. […]), die ursprünglich aus Poseidonios stammen dürfte: *vestis discissa* […] *adgnosceret*." – Auf Poseidonios zurückgeführt wird die Nachricht auch von MÜLLER (2002) 127 und MAIER (2003b) 29.

[2294] Diese These kann sich lediglich auf die Tatsache stützen, daß Poseidonios ein anderes kimbrisches Opfer von Kriegsgefangenen beschrieben hat (Poseid. FGrHist 87 F 31,3 = Strab. Geogr. 7, 2,3 [**37 T 9**]).

[2295] Vgl. DE VRIES (1956) I 409, II 28 f., Heinrich BECK, Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung, in: Herbert JANKUHN (Hg.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa (Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968) (= Abhandlungen der Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 74), Göttingen 1970, 240–258, spez. 253 f., DAVIDSON (1988) 62, HULTGÅRD, a.a.O. 535, MAIER (2003b) 29 f., SIMEK [2004] 15. – In der älteren keltologischen Forschung hat man gelegentlich von der Orosiusstelle Gebrauch gemacht, freilich in wenig überzeugender Weise. So wurde sie von JULLIAN (1903b) 40 A. 4 und MACCULLOCH (1911) 198 als Beleg für den Baumkult, von JULLIAN (1903b) 43 A. 6, 57 A. 1, RENEL (1906) 175 f. und MACCULLOCH (1911) 183, 234 als Beleg für einen Flußkult (Rhône) gewertet.

[2296] Vor ähnliche Probleme bei der ethnischen Zuweisung ist man bei der Auswertung von Strab. Geogr. 7, 2,3 = Poseid. FGrHist 87 F 31,3 [**37 T 9**] gestellt.

[2297] So urteilt MÜLLER (2002) 128: „Die geschilderten Kriegsbräuche sind demnach weder ausschliesslich germanisch noch keltisch, sondern widerspiegeln eher eine allgemeine Verhaltensweise."

dem Feld der Varus-Schlacht Menschenknochen, zerbrochene Waffen, Pferdegerippe und an Baumstümpfen angenagelte Menschenschädel gesehen.[2298] Demselben Autor ist zu entnehmen, daß im Jahr 58 n. Chr. die verfeindeten Stämme der Hermunduren und Chatten anläßlich eines bevorstehenden Waffenganges für den Fall des Sieges das gegnerische Heer dem *Mars* und *Mercurius* (wohl die *interpretationes romanae* der später als *Týr* und *Odin* bekannten Götter) geweiht hatten, ein Gelübde, durch das Pferde, Männer und überhaupt alles der Vernichtung anheimfällt.[2299] Und nach Orosius soll 405 n. Chr. der Gote Radagaisus das gesamte Römerblut seinen Göttern zum Trank gelobt haben.[2300] Die totale Vernichtung der Beute ist jedoch nicht nur für die Germanen belegt, sondern auch für die Ligurer, von denen Livius zum Jahr 176 v. Chr. folgendes berichtet: „Die Kriegsgefangenen töteten sie, indem sie sie furchtbar zerfleischten; das Vieh metzelten sie überall in ihren Heiligtümern mehr nieder als daß sie es regelrecht opferten. Nachdem sie sich am Blut der Lebewesen gesättigt hatten, schlugen sie die unbelebten Dinge an die Wände, Gefäße aller Art, die mehr zum Gebrauch als zum Schmuck gemacht waren."[2301]

121 T 5 [F ?] Orosius *historiae adversus paganos* 5, 16,13

CSEL V p. 316,17–22 Zangemeister = Zwicker 125:

mulieres eorum constantiore animo, quam si vicissent, consuluere consulem, ut, si inviolata castitate virginibus sacris ac dis serviendum esset, vitam sibi reservarent. itaque cum petita non impetravissent, parvulis suis ad saxa conlisis cunctae sese ferro ac suspendio peremerunt. haec de Tigurinis et Ambronibus gesta sunt.

Ihre Frauen fragten mit noch standhafterer Sinnesart, als wenn sie gesiegt hätten, beim Konsul nach, ob sie ihr Leben retten würden, wenn sie bei unverletzter Keuschheit den heiligen Jungfrauen und den Göttern dienten. Weil sie das Gewünschte nicht erreicht hatten, zerschmetterten sie zunächst ihre kleinen Kinder an den Felsen und töteten sich alle mit dem Schwert oder durch Erhängen. Dies war bei Tigurinern und Ambronen geschehen.

Diese Anekdote wird mit teilweise starken Abweichungen auch von Valerius Maximus, Florus und, zeitlich kurz vor Orosius, Hieronymus überliefert.[2302] Orosius selbst wurde später wortwörtlich von Landolfus Sagax in der *historia Romana* abgeschrieben. All diese Zeugnisse sind im Kommentar zu Valerius Maximus (6, 1, ext. 3 [**39 T 7**]) geschlossen behandelt und religionshistorisch ausgewertet.

[2298] Tac. ann. 1, 61,2 f.: *medio campi albentia ossa*, *ut fugerant*, *ut restiterant*, *disiecta vel aggerata*. (3) *adiacebant fragmina telorum equorumque artus*, *simul truncis arborum antefixa ora*. S. dazu Maier (2003b) 30.

[2299] Tac. ann. 13, 57,2: *sed bellum Hermunduris prosperum*, *Chattis exitiosius fuit*, *quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere*, *quo voto equi viri*, *cuncta occidioni dantur*. S. dazu Maier (2003b) 30.

[2300] Oros. 7, 37,5: … *omnem Romani generis sanguinem dis suis propinare devoverat*.

[2301] Liv. 41, 18,3: *captivos cum foeda laceratione interficiunt*; *pecora in fanis trucidant verius passim quam rite sacrificant*. *satiati caede animantium*, *quae inanima erant*, *parietibus adfligunt*, *vasa omnis generis usui magis quam ornamento facta*. S. dazu Jullian (1903b) 81 A. 2, Brunaux (1991) 11.

[2302] Val. Max. 6, 1, ext. 3 [**39 T 7**], Flor. 1, 38 = 3, 3,17 [**64 T 9**], Hieron. epist. 123, 7,3 [**116 T 4**], Landolfus Sagax historia Romana 5, 2 [**159 T 1**].

121 T 6 Orosius *historiae adversus paganos* 5, 23,18

CSEL V p. 343,3–8 Zangemeister = Zwicker 126:

nam inter cetera dictu audituque horrida, quae in captivos agebant, raptis, cum poculo opus esset, humanorum capitum ossibus cruentis capillatisque adhuc ac per interiores cavernas male effosso cerebro oblitis avide ac sine horrore tamquam veris poculis utebantur; quarum cruentissimi atque immanissimi Scordisci erant.

Sie benutzten nämlich – nebst den anderen Scheußlichkeiten, die sie an den Kriegsgefangenen begingen und die zu nennen und zu hören schrecklich ist – bei Bedarf an Bechern erbeutete, blutige und behaarte Schädel von Menschenköpfen, die noch in den inneren Höhlungen vom schlecht herausgekratzten Hirn beschmiert waren, gierig und ohne Schauer wie echte Becher. Die blutrünstigsten und unmenschlichsten von ihnen waren die Skordisker.

Über die Sitte der keltischen Skordisker, aus den Schädeln ihrer Feinde zu trinken, berichtet bereits Florus (1, 39 = 3, 4,1–3 [**64 T 10**], s. dort ausführlicher), der wiederum die Vorlage für Festus (brev. 9,1 [**103 T 1**]) gewesen sein dürfte. Auch Ammianus Marcellinus (27, 4,4 [**111 T 5**]) schreibt hierüber. Bei ihm wird die Grausamkeit der Szene noch gesteigert, indem er behauptet, sie hätten mit einer gewissen Gier getrunken (*humanumque sanguinem in ossibus capitum cavis bibentes avidius*). Aber Ammianus wird hierin von Orosius noch bei weitem übertroffen: Die noch blutigen, kaum von der Gehirnmasse gesäuberten Schädel wurden, wenn an Bechern Mangel herrschte (!), gierig und ohne Abscheu als Gefäßersatz verwendet. Daß solche kolportagehaft aufgemachten Mitteilungen nicht ernst zu nehmen sind, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterungen.[2303] Diese Orosiusstelle wird später wortwörtlich von Landolfus Sagax (historia Romana 6, 3 [**159 T 2**]) abgeschrieben.

[2303] Zu dieser Stelle s. Jullian (1903b) 83 A. 4, de Vries (1960a) 14, de Vries (1961) 221 + A. 15, Fanula Papazoglu, The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times. Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci and Moesians, Amsterdam 1978, 507, Sopeña Genzor (1995) 151 + A. 156, Maier (2001a) 67, 192 A. 139.

122. Aurelius Augustinus

Es ist hier nicht der Platz, das für antike Verhältnisse außergewöhnlich gut dokumentierte Leben des wohl berühmtesten Kirchenvaters näher zu besprechen. Für unsere Zwecke mögen einige Eckdaten zu seiner Vita genügen: Geboren ist Aurelius Augustinus[2304] am 13. November 354 in der numidischen Kleinstadt *Thagaste* als Sohn eines dem dortigen Gemeinderat angehörigen Beamten namens Patricius und einer überzeugten Katholikin namens Monnica. Nach dem Elementarunterricht in seiner Heimatstadt studierte er Grammatik und Rhetorik in *Madaura*, mußte diese Ausbildung jedoch sechzehnjährig aus Geldmangel für ein Jahr unterbrechen. Hernach setzte Augustinus in Karthago sein Rhetorikstudium fort (ca. 370–373), nach dessen Abschluß er zunächst als Lehrer der Grammatik in *Thagaste* (ca. 373–375), dann als Lehrer der Rhetorik in Karthago (ca. 373–383) wirkte. Es folgten Berufungen für dieses Fach nach Rom (383/384) und in die kaiserliche Residenzstadt Mailand (384–386). Von der Lektüre neuplatonischen Schrifttums und der Begegnung mit Ambrosius maßgeblich beeinflußt, erfuhr Augustinus 386 ein einschneidendes Konversionserlebnis, das ihn zur asketischen Absage an eine weltliche Karriere veranlaßte. Zunächst verbrachte er in *Cassiciacum* einige Zeit in philosophischer Muße, ging dann bald nach Mailand zurück und wurde dort gemeinsam mit seinem (aus einem Konkubinat stammenden) Sohn Adeodatus in der Osternacht 387 von Ambrosius getauft. Nach einem kürzeren Aufenthalt in Rom (387/388) erfolgte die Rückkehr nach Afrika, wo er in *Thagaste* in einer philosophisch-asketischen Gemeinschaft lebte (388). In *Hippo Regius* wurde Augustinus schließlich zum Presbyter (391), später zum Mitbischof (395; ab 396 alleiniger Bischof) geweiht und lebte dort bis zu seinem Tod am 28. August 430, während die Stadt von den Vandalen belagert wurde. Der Kirchenvater war zeitlebens ein extrem produktiver Schriftsteller, dessen Arbeiten sich mit einer Vielzahl kirchlicher Streitfragen auseinandersetzen. Aus der Fülle des großteils Erhaltenen ist für unsere Fragestellung lediglich sein Hauptwerk *de civitate Dei* von Interesse. Dieses mit 22 Büchern breit angelegte *magnum opus et arduum* entstand in den Jahren zwischen 412 und 426; es verteidigt das Christentum gegen den von heidnischer Seite lancierten Vorwurf, die Eroberung Roms durch die Westgoten Alarichs (410) wäre als Strafe für den Abfall von der traditionellen römischen Religion zu werten. In den ersten zehn Büchern widerlegt Augustinus die Ansicht, derzufolge die Verehrung der paganen Götter für das diesseitige wie das jenseitige Leben von Vorteil sei. In den verbleibenden Büchern (11–22) entwirft er sein geschichtstheologisches Konzept, wonach der Verlauf der gesamten Menschheitsgeschichte als steter Kampf zwischen der *civitas Dei* (bzw. *caelestis*) und der *civitas diaboli* (bzw. *terrena*) zu verstehen sei.

[2304] Aus der überreichen Literatur zu Augustinus kann hier nur auf einige wenige weiterführende Arbeiten hingewiesen werden, wie auf die Lexikonbeiträge von Bernhard Capelle, Augustinus, RAC I (1950) 981–993, Alfred Schindler, Augustin, TRE IV (1979) 646–698, Klaus Wegenast, Augustinus, KlP I (1979) 740–744, Hans-Joachim Oesterle, Augustinus (1.), I. Leben, II. Werke, LMA I (1980) 1223–1227, Gerald Bonner, Augustinus (vita), in: Augustinus-Lexikon I (1986–1994) 519–550, Wilhelm Geerlings, Augustinus, Augustinismus, LThK I (1993) 1240–1247, Karla Pollmann, Augustinus, Aurelius, DNP II (1997) 293–300, Wilhelm Geerlings, Augustinus, LACL 78–98. – Genannt seien ferner noch: Henry Chadwick, Augustin, Göttingen 1987, Peter Brown, Augustinus von Hippo. Eine Biographie, ²München 2000, Therese Fuhrer, Augustinus, Darmstadt 2004, Roland Kany, Augustin (354–430), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, 79–98, Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustinus-Handbuch, Tübingen 2007. – Eine sehr nützliche Literaturdatenbank zu Augustinus findet sich auf der Webseite www.augustinus.de (06.09.2010).

122 T 1 [?] Augustinus *de civitate Dei* 3, 17

CSEL XXXX 1 p. 139,1–5 Hoffmann:

vel cum conspirantibus uno tempore hostibus Lucanis, Bruttiis, Samnitibus, Etruscis et Senonibus Gallis primo ab eis legati peremti sunt, deinde cum praetore obpressus exercitus septem tribunis cum illo pereuntibus et militum tredecim milibus?

Oder als gleichzeitig die Lucaner, Bruttier, Samniten, Etrusker und gallischen Senonen eine feindliche Koalition bildeten und von diesen zunächst die (römischen) Gesandten getötet wurden, sodann ein Heer mitsamt dem Praetor vernichtet wurde, wobei sieben Tribunen und 13 000 Soldaten umkamen.

Siehe hierzu die ausführlicheren Parallelberichte bei Polybios, Livius, Appian und Orosius, die gleichfalls die Ermordung der römischen Gesandten durch die Senonen (284 v. Chr.) erwähnen.[2305] Das Zeugnis des Augustinus habe ich nur der Vollständigkeit halber aufgenommen; ohne Kenntnis der älteren Überlieferung ließe sich aus seiner verknappten Darstellung nicht mehr entnehmen, als daß die gallischen Senonen[2306] für diesen (von der Annalistik erfundenen!) Bruch des Völkerrechts verantwortlich gemacht wurden.

122 T 2 Augustinus *de civitate Dei* 8, 9

CSEL XXXX 1 p. 368,21 – 369,7 Hoffmann; Zwicker 124:

de ea philosophia, quae ad veritatem fidei christianae propius accessit.
quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritatis doctrinae et felicitas vitae, sive Platonici adcommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen inponant; sive tantummodo Ionici generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoreos et si qui forte alii eiusdem sententiae indidem fuerunt; sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habiti sunt, Atlantici Libyes, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani aliqui reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint: eos omnes ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur.

Über die Philosophie, die der Wahrheit des christlichen Glaubens am nächsten gekommen ist.
All die Philosophen also, die vom höchsten und wahren Gott dachten, daß er Urheber des Erschaffenen, Licht der Erkenntnis und Ziel alles Handelns sei, daß von ihm aus uns zukomme der Ursprung der Natur, die Wahrheit der Lehre und das Glück des Lebens, mag man diese Philosophen zutreffender Platoniker nennen oder ihrer Schule einen anderen beliebigen Namen beilegen, mögen nur die Häupter der ionischen Richtung so gedacht haben, wie Platon selbst und die, die ihn richtig verstanden haben, oder die der italischen Richtung, wie Pythagoras und die Pythagoräer und vielleicht noch andere, die derselben Ansicht waren, oder mögen sich auch unter den Weisen und Philosophen anderer Völker – der atlantischen Libyer, Ägypter, Inder, Perser, Chaldäer, Skythen, Gallier, Hispanier – weitere finden, die das erkannt und gelehrt haben: all diesen geben wir vor den übrigen den Vorzug und räumen ein, daß sie uns näher stehen.

[2305] Pol. 2, 19,8 f. [**16 T 1**], Liv. per. 12 [**36 T 22**], App. Samn. F 6,1–4 [**66 T 1**], Celt. F 11,1–4 [**66 T 4**], Oros. 3, 22,12–14 [**121 T 1**]. Für die historische und die religionshistorische Auswertung dieser Überlieferung sei auf diese Kommentare, vor allem zu den zwei erstgenannten Stellen, verwiesen.

[2306] Nicht die „gallischen Semnonen“, wie Wilhelm Thimme, Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat (De civitate dei), I. Band, Buch 1 bis 10, ⁴München 1997, 143 f. irrtümlich übersetzt.

Augustinus widmet den Anfang des achten Buches von *de civitate Dei* der Frage, inwieweit das Gottesbild vorchristlicher Philosophen christlichen Auffassungen entspricht. Bei allen Unterschieden räumt er ein, daß gewisse Schulen, namentlich die Platoniker, Anschauungen vertreten haben, die den eigenen sehr nahe kommen. Im vorliegenden neunten Kapitel nennt er zusammenfassend all jene Philosophen, die eine den Christen ähnliche Gottesvorstellung besessen haben sollen. Unter diesen werden nicht nur griechische, wie die Platoniker und die Pythagoräer, angeführt, sondern auch eine ganze Reihe von *sapientes vel philosophi* anderer Völker. Was hier zugrundeliegt, ist der alte Topos von der Weisheit der „Barbaren", der bereits in der älteren griechischen Philosophiegeschichte begegnet und später wiederholt von frühchristlichen Schriftstellern verwendet wurde.[2307] Augustinus bedient sich dieses Gemeinplatzes, um den christlichen Glauben mit dieser altehrwürdigen Weisheit in Verbindung zu bringen.[2308] Die meisten der von ihm aufgelisteten Völker finden sich in ähnlichen Zusammenstellungen auch in Katalogen weiser Barbaren bei anderen Autoren.[2309] Dabei stehen die Völkernamen metonymisch entweder für die Priester/Philosophen (z. B. die Gymnosophisten der Inder, die Magier der Perser, die Druiden der Gallier) oder für mythische Einzelpersönlichkeiten (etwa der Skythe Anacharsis oder der Gete Zalmoxis) aus diesen Ländern.[2310] Die Liste bei Augustinus enthält mit den Ägyptern, Indern, Persern und Chaldäern geradezu kanonische Nennungen; auch die Gallier und die Skythen werden wiederholt in diesem Zusammenhang erwähnt. Ungewöhnlich sind nur die *Hispani* und *Atlantici Libyes*. Erstere sind möglicherweise wegen der südspanischen *Turduli* und der *Turdetani* genannt, die nach Strabon wegen ihrer uralten schriftlichen Aufzeichnungen als die weisesten unter den Iberern gelten.[2311] Letztere verdanken ihre Existenz augenscheinlich einem Mißverständnis. Diogenes Laertios führt nämlich in seinem Katalog barbarischer Weisheitslehrer auch den Libyer Atlas an, und zwar, weil der Himmelsträger des Mythos in euhemeristischer Auffassung zum Astronomen, Mathematiker und Philosophen erklärt wurde.[2312] Das Λίβυν Ἄτλαντα wurde später zu Unrecht (vermutlich schon von Augustinus' Quelle) als Kollektivname interpretiert.[2313]

Für die Gallier und ihre Religion ist die vorliegende Stelle nicht sonderlich ergiebig.[2314] Man sollte aus ihr jedenfalls nicht den Schluß ziehen, die Druiden hätten tatsächlich den Christen ähnliche Gottesvorstellungen oder gar Affinitäten zum Monotheismus gehabt.[2315] Gleiches müßte dann auch für die Ägypter, Inder, Skythen etc. gelten, eine Annahme, die sich von vornherein verbietet.[2316]

[2307] Grundlegend zu diesen Katalogen weiser Völker sind die Arbeiten von Franz Bömer, Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie (= Klassisch-Philologische Studien 7), Leipzig 1936, 105–109 und Broze et al. [2006] 131–144.

[2308] Vgl. Broze et al. [2006] 140: „En apparence, l'évêque d'Hippone ne cherche pas à rivaliser avec la philosophie grecque ou avec les peuples sages, mais il cherche plutôt à unifier ces traditions en tant qu'elles disposent de la même conception de Dieu que le christianisme."

[2309] Ich verweise hier nur auf Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**], Cornut. ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων 17 [**43 T 1**], Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**], Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 f. [**127 T 1**].

[2310] S. dazu Broze et al. [2006] 134 f.

[2311] Strab. Geogr. 3, 1,6; vgl. dazu den Kommentar zu Aristokrates FGrHist 591 F 2 = Plut. Lyc. 4,8 [**40 T 1**] sowie Marco Simón (1988c) 67–78 und Martín Almagro-Gorbea, La literatura tartésica. Fuentes históricas e iconográficas, Gerión 23.1 (2005) 39–80. – Anderer Ansicht ist Jacques Perret, Saint Augustin. La Cité de Dieu, Paris 1946, II 525 A. 4: „les Espagnols ne sont peut-être qu'une extension des Gaulois".

[2312] Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1: Λίβυν Ἄτλαντα; s. dazu mit weiteren literarischen Belegen: Heinrich Wilhelm Stoll, Atlas, in: Roscher I.1 (1884–1886) 704–709, spez. 707.

[2313] So Perret, a.a.O. 525 A. 4.

[2314] Sie wird daher in der einschlägigen Literatur nur selten angeführt, so etwa von Duval (1971) 677 und Brunaux (2000) 240.

[2315] So jedoch Guyonvarc'h – Le Roux (1995) 148: „La tendance celtique au monothéisme est expressément mentionnée par saint Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, 9 (Zwicker, *Fontes Religionis Celticae* II, p. 124)."

[2316] S. dazu die berechtigte Warnung von Fustel de Coulanges (1879/80) 56 A. 2.

122 T 3 Augustinus *de civitate Dei* 15, 23

CSEL XXXX 2 p. 110,2–10 Hoffmann; Zwicker 124:

et quoniam creberrima fama est multique se expertos vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, inprobos saepe extitisse mulieribus et earum adpetisse ac peregisse concubitum; et quosdam daemones, quos dusios Galli nuncupant, adsidue hanc inmunditiam et tentare et efficere, plures talesque adseverant, ut hoc negare inpudentiae videatur.

Da nun immer wieder die Rede geht und viele versichern, es selbst erlebt oder von anderen, die es erlebt hatten und an deren Glaubwürdigkeit kein Zweifel bestehen kann, gehört zu haben, daß Silvane und Pane, die das Volk *incubi* nennt, häufig Frauen belästigt und mit ihnen Geschlechtsverkehr begehrt und auch vollzogen haben. Daß auch gewisse Dämonen, welche die Gallier *dusii* nennen, unablässig (*adsidue*) diese Unzucht versuchen und betreiben, bekräftigen so viele und gewichtige Stimmen, daß es unverschämt wäre, dies abzuleugnen.

Dieses Zeugnis bietet den ersten literarischen Beleg für die gallischen *dusii*. Erwähnt werden sie in einem Kapitel von *de civitate Dei*, in welchem Augustinus der Frage nachgeht, ob Engel, die doch Geister sind, mit Frauen fleischlichen Umgang haben können. Daß dies prinzipiell denkbar sei, veranschaulicht er am Beispiel der lateinischen *incubi* und der gallischen *dusii*, wobei letztere als den Frauen fortwährend nachstellende Dämonen charakterisiert werden. Unverkennbar wird hier gegen heidnische Vorstellungen polemisiert. Das zeigt schon die Verwendung des Begriffs *daemones*, der bei Augustinus eindeutig negativ besetzt ist. Dies war nicht immer so. Der ursprünglich neutrale griechische Ausdruck δαίμων, der seit Apuleius auch im Lateinischen belegt ist, wurde im paganen Schrifttum sowohl zur Bezeichnung von guten wie von bösen Geistern gebraucht. Eine durchwegs negative Bedeutung erhält das Wort erst bei den frühchristlichen Autoren (seit Tertullianus), die sich seiner bedienen, um pagane Götter und Gestalten zu verdammen und abzuwerten.[2317] Zu diesem Mittel greift auch Augustinus an der vorliegenden Textstelle. Der Kirchenvater beruft sich für sein Wissen über die *dusii* auf mehrere, namentlich nicht genannte Gewährsmänner. Es steht zu vermuten, daß sich dahinter eine einzige, und zwar literarische Quelle verbirgt.[1218] Robert E. A. Palmer hat dabei an Varros heute verlorene Schrift *antiquitates rerum humanarum et divinarum* gedacht, eine m. E. ansprechende Hypothese, zumal dieses Werk auch sonst deutliche Spuren in *de civitate Dei* hinterlassen hat.[2319] Beweisen kann man diese Annahme freilich nicht. In jedem Fall scheint Augustinus seine Vorlage umgestaltet zu haben, läßt doch die Dämonisierung der gallischen *dusii* die christliche Perspektive deutlich erkennen.

Augustinus ist der älteste, aber bei weitem nicht der einzige Zeuge für den gallischen *dusius*. Von ihm ist auch noch in einigen Texten der ausgehenden Antike und des Mittelalters die Rede. Johannes Zwicker hat in seiner Sammlung eine ganze Reihe von weiteren Belegstellen zusammengetragen, ohne jedoch vollständig zu sein.[2320] Ein paar zusätzliche Zeugnisse sind in einer jüngeren Studie zum *dusius* von Roger Pinon angeführt; dafür fehlen dort wiederum einige der Belege aus den *Fontes Historiae Religionis Celticae*, die Pinon offensichtlich nicht eingesehen hat.[2321]

[2317] Zur Bedeutungsentwicklung des Wortes und seiner Verwendung bei Augustinus s. die Bemerkungen von Elizabeth Hazelton Haight, Apuleius and his Influence (= Our Debt to Greece and Rome 17), New York 1963, 97–99, Carsten Colpe, Geister (Dämonen): Grundsätzliches, RAC IX (1976) 546 f., Pieter Gysbertus van der Nat, Geister (Dämonen): C. III. Apologeten und lateinische Väter, RAC IX (1976) 715–761, Jan den Boeft, Daemon(es), in: Augustinus-Lexikon II (1996–2002) 213–222, Adolf M. Ritter, Magie im frühen Christentum, in: Jürgen Hammerstedt – Peter Habermehl – Francesca Lamberti – Adolf M. Ritter – Peter Schenk, Apuleius. De magia, eingeleitet und mit interpretierenden Essays versehen (= SAPERE V), Darmstadt 2002, 315–330, spez. 326–328, Lenka Karfíková, Augustins Polemik gegen Apuleius, in: Matthias Baltes – Marie-Luise Lakmann – John M. Dillon – Pierluigi Donini – Ralph Häfner – Lenka Karfíková, Apuleius, De deo Socratis – Über den Gott des Sokrates (= SAPERE VII), Darmstadt 2004, 162–189, spez. 170 + A. 41, 184 A. 100.

[2318] Vgl. auch Maier (2001a) 18.

[2319] Palmer (1974) 159 f. – Seine weiterführende Vermutung, daß Varro den Namen *dusii* in Ennius' *annales* gefunden habe, halte ich dagegen für eher unwahrscheinlich.

[2320] Unvollständig sind auch Charles du Fresne, sieur du Cange et al., Glossarium mediae et infimae Latinitas, Bd. III, Niort 1884, 219 f. und Holder I 1387 f.

[2321] Vgl. die Textzusammenstellung bei Pinon [1992] 258–263.

Abweichend von ZWICKER habe ich ganz bewußt darauf verzichtet, die mir bekannten Erwähnungen des *dusius* als eigene Testimonia aufzunehmen, da diese Texte im Prinzip nur ältere Vorlagen ausschreiben und keinen über Augustinus substantiell hinausgehenden Informationswert besitzen. Es ist daher vollkommen ausreichend, wenn ich diese späten Zeugnisse hier geschlossen behandle.[2322]

Der zeitlich nächste Beleg nach Augustinus findet sich in den *etymologiae* des Isidorus von Sevilla (ca. 560–636 n. Chr.): „Die *pilosi* (‚Behaarten‘), die griechisch *Panitae* [heißen], werden lateinisch *incubi* oder *Inui* genannt, wegen des ‚Bespringens‘ (*ineundo*) von Tieren überall. Davon haben auch die *incubi* ihre Bezeichnung, vom ‚Daraufliegen‘ (*incumbendo*), d. h. vom ‚Schänden‘ (*stuprando*). Oft nämlich erscheinen diese Unsittlichen auch Frauen und vollziehen mit ihnen Geschlechtsverkehr. Diese Dämonen nennen die Gallier *dusii*, weil sie unablässig (*adsidue*) diese Unzucht betreiben.“[2323] Gemeinhin nimmt man an, daß Isidorus seine Notiz über den *dusius* aus Augustinus geschöpft hat.[2324] Anders beurteilt die Sache PALMER, der in Varros *antiquitates* (s. dazu oben) die beiden Bischöfen gemeinsame Quelle sehen möchte.[2325] Angesichts der wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Augustinus und Isidorus scheint mir freilich die Annahme einer direkten Abhängigkeit wahrscheinlicher. Wie Augustinus bezeichnet er die *dusii* als *daemones*. Er bietet außerdem die gleiche Volksetymologie, die das gallische Wort vom lateinischen Adverb *adsidue* ‚unablässig‘, ‚fortwährend‘ abzuleiten versucht. Daß diese sprachliche Erklärung verfehlt ist, liegt auf der Hand (s. dazu weiter unten). Bekanntlich waren Isidorus’ *etymologiae* das ganze Mittelalter hindurch ein vielbenutztes Nachschlagewerk. Es verwundert daher nicht weiter, daß auch seine Nachricht über den *dusius* in spätere Glossarien Eingang gefunden hat. So etwa eine im codex Parisinus Latinus 7642 bewahrte Glosse, die Isidorus’ Wortlaut mit geringfügigen Veränderungen und in leicht verballhornter Form wiedergibt.[2326] Auch das sog. *glossarium Salomonis* aus dem beginnenden 10. Jh. n. Chr. (vgl. die Einführung [**156**]) wiederholt nur Isidorus: „Als *dusii* bezeichnen die Gallier Dämonen, die unablässig (*assidue*) unsaubere Unzucht betreiben; diese werden griechisch *P*(*h*)*anitae*, lateinisch *incubi* genannt.“[2327] Fast identisch ist der Eintrag im *elementarium* des Papias, das in der Mitte des 11. Jh.s kompiliert wurde (vgl. die Einführung [**160**]).[2328] Zu nennen sind – nebst zwei Glossen, in denen *dusius* schlicht als *daemon* erklärt wird[2329] – auch noch zwei kurze Einträge aus dem umfangreichen Lexikon namens *Panormia* (oder *derivationes*), das der Mönch Osbern von Gloucester in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s verfaßt hat.[2330] In dem einen Lemma wird *dusius* als *daemon* und *zabulus*

[2322] Vgl. dazu meine Bemerkungen in der Einleitung zu diesem Band.

[2323] Isid. etym. 8, 11,103 = LINDSAY; vgl. ZWICKER 194, PINON [1992] 259 Nr. 2: *pilosi, qui Graece Panitae, Latine incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. unde et incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. saepe enim inprobi existunt etiam mulieribus et earum peragunt concubitum: quos daemones Galli dusios vocant, quia adsidue hanc peragunt inmunditiam.*

[2324] So ausdrücklich DU FRESNE, sieur DU CANGE ET AL. a.a.O. 219, IHM (1895b) 1868, Johann SOFER, Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla. Untersuchungen zur lateinischen und romanischen Wortkunde, Hildesheim-New York 1975 (ND der Ausgabe Göttingen 1930), 165 f. A. 3, ZWICKER 223 app. crit., BLOM [2009a] 31 A. 61.

[2325] PALMER (1974) 159 f.

[2326] cod. Paris. Lat. 7642 fol. 4r 1: *dusios Galli nuncupant demonas qui assiduę stupri peragunt inmunditiam, hi Graece punite Latine incubi aperlantur idẽ et phylosiq(ue)* ...; diese Stelle wurde von HOLDER I 1387, IHM (1905b) 1868 und PINON [1992] 260 Nr. 3 berücksichtigt.

[2327] glossarium Salomonis fol. 57 v. a med. = ZWICKER 249: *dusios Galli nuncupant demones, qui assidue peragunt stupri immundiciam; hi graece phanitae, latine incubi appellantur*; ein Verweis hierauf auch bei CLEMEN (1941/42) 115 + A. 11.

[2328] Papias elementarium, fol. 67 v. a ex. = ZWICKER 260: *dusios Galli nominant daemones, qui assidue stupri peragunt immunditiam; hi graece panite, latine incubi dicuntur; iidem et pilosi*; auf diese Stelle verweisen DU FRESNE, sieur DU CANGE ET AL. a.a.O. 219, CLEMEN (1941/42) 115 + A. 12, PINON [1992] 260 Nr. 4.

[2329] CGL V p. 597,45 GOETZ (e glossis Scaligeri, quae vulgo Isidori esse putabantur) = ZWICKER 208: *dusius daemon*; Appendix 24 ad Isidori Hispalensis opera apud MIGNE PL LXXXIII c. 1331 ff. (liber glossarum ex variis glossariis, quae sub Isidori nomine circumferuntur, collectus) D 588 c. 1347 f. = ZWICKER 307: *dusius · daemon*. – Diese beiden Glossen haben nur ZWIKKER und CLEMEN (1941/42) 115 + AA. 10; 13 berücksichtigt.

[2330] S. dazu Georg GOETZ, Glossographie, RE VII.1 (1910) 1433–1466, spez. 1456 f., Martin SCHANZ – Carl HOSIUS – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 250, Manfred FUHRMANN, Glossographie (II. Lateinisch), KlP II (1979) 818–821, spez. 820, Olga WEIJERS, Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire (= Civicima. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge IV), Turnhout 1991, 198, Ferruccio BERTINI, Osberno di Gloucester, in: Jacqueline HAMESSE (Hg.), Les manuscrits des lexiques et glossaires de l’antiquité tardive à la fin du Moyen Âge (= Textes et Études du Moyen Âge, 4), Louvain 1996, 283–297.

(Teufel) glossiert.[2331] Das andere lautet: „Ebenso kommt von ‚ich führe' (*duco*) dieser *dusius* (Plural: *dusii*), das ist ein Dämon, der die Menschen vom Verstand wegführt."[2332] Die hier gebotene Volksetymologie ist natürlich genauso an den Haaren herbeigezogen wie die andere, die *dusius* mit lat. *adsidue* verbindet. Ob diese Erklärung auf Osbern selbst oder eine uns verlorene Vorlage zurückgeht, läßt sich nicht sagen.

Vom *dusius* ist aber auch außerhalb dieser glosso- und lexikographischen Werke die Rede. Ein interessantes Zeugnis bietet die erste Vita des heiligen Richarius (Saint Riquier, * um 570 – † um 650), die vermutlich Ende des 7. Jh.s entstanden ist.[2333] Dort wird den *Pontearii*, den Bewohnern der fränkischen Grafschaft Ponthieu, der Glauben zugeschrieben, daß *hemaones* genannte *dusi* (eine andere Rezension hat *dusie manes*) die Ernteerträge stehlen.[2334] Ob diese Vorstellung, die nur in der Lebensbeschreibung des Richarius mit dem Namen der *dusi*(*i*) in Verbindung gebracht wird, bereits antik ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Solche der Landwirtschaft schadende Wesen sind jedenfalls unter diversen Bezeichnungen in mittelalterlichen Quellen auch für anderen Gegenden Frankreichs bezeugt.[2335] In einer um 800 n. Chr. verfaßten Predigt ist auch einmal die Diminutivform *dusiolus* bezeugt, und zwar in Gesellschaft von Hexen, die nach dem Glauben gewisser Landbewohner Kindern und dem Vieh Schaden zuzufügen vermögen, und den *aquaticus* und *geniscus* genannten Geistern.[2336] Zwei weitere Belege für den *dusius* liefert die *de devortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* betitelte Schrift des Hinkmar von Reims (* um 810 – † 882).[2337] In diesem materialreichen Rechtsgutachten, mit dem der Erzbischof die Pläne des fränkischen Königs Lothar II. (reg. 855–869), seine kinderlose Ehe mit Theutberga scheiden zu lassen, bekämpfte, werden die *dusii* unter den Beispielen für ehegefährdende übernatürliche Wesen angeführt.[2338] An einer Stelle heißt es, „man hat auch gewisse Frauen angetroffen, die mit *dusii* in der Gestalt von Männern, zu denen sie in Liebe entflammt waren, Geschlechtsverkehr hatten."[2339] Wenige Seiten später geißelt Hinkmar abermals das Treiben dieser Dämonen mit den Worten: „… und besonders, wenn entweder den Männern in Frauengestalt oder den Frauen in Männergestalt Dämonen erscheinen, die von den Galliern *dusii* genannt werden, diese körperlosen Wesen, die durch ein abscheuliches Wunder in Menschengestalt den Beischlaf anstreben und es vollbringen, ihn durchzuführen."[2340] Diese Beschreibungen lassen vermuten, daß der Reimser Erzbischof sein Wissen über die *dusii* aus Augustinus bezogen hat. Nur kurz erwähnt seien abschließend noch zwei weitere Belegstellen aus dem 13. Jh., die vom langen Nachleben des *du-*

[2331] Osbern, Panormia = Angelo Mai, Classici auctores VIII p. 172 = Zwicker 270: *dusius*, *daemon*, *zabulus*; *diabolus deorsum ruens*. (*dusius*, [das ist ein] Dämon, Teufel; ‚Teufel' (*diabolus*) [leitet sich ab von] ‚herabstürzen' (*deorsum ruens*)).

[2332] Osbern, Panormia = Angelo Mai, Classici auctores VIII p. 161 = Zwicker 270: *item a duco hic dusius*, *sii .i. daemon qui homines educit a sensu*.

[2333] S. dazu Joseph-Claude Poulin, Richarius, LMA VII (1995) 828 f., Georg Jenal, Richarius, LThK VIII (1999), 1175 f.

[2334] Vita S. Richarii 2 = MGH, Scriptt. rerum Merov. VII 2 p. 445 Krusch = Zwicker 222 f.: *Fichori ex Hibernia et Chaidocus ex Scottorum patria veniebant Siccambriam. vir beatus Richarius fuit eorum obvius*, *ubi gentiles Pontearii inridebant ei*: *malefacere adfirmabant stulti*, *quod essent dusi*; *hemaones vocitabant*, *qui Deum non credebant*; *eis reputabant*, *quod segetes tollebant*. – Zu den handschriftlichen Varianten s. Zwikker 222 app. crit.

[2335] Ausführlicher hiezu Bernadette Filotas, Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature (= Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 151), Toronto 2005, 80–82, 273.

[2336] sermo im cod. regialis 4609 = Pinon [1992] 260 Nr. 6: *sunt aliqui rustici homines*, *qui credunt aliquas mulieres*, *quod vulgum dicitur strias*, *esse debeant*, *et ad infantes vel pecora nocere possint*, *vel dusiolus vel aquaticus vel geniscus esse debeat*. Zu dieser Stelle (die bereits du Fresne, sieur du Cange et al., a.a.O. 220, nicht aber Zwicker aufgenommen hat) vgl. auch Egger (1943) 135, Egger (1948) 102 f. + A. 57, Filotas, a.a.O. 65, 81 f.

[2337] Zu Hinkmar von Reims vgl. Rudolf Schieffer, Hinkmar (2.), LMA V (1991) 29 f., Rudolf Schieffer, Hinkmar v. Reims, LThK V (1996) 142 f.; ausführliche Informationen zu dieser Schrift bietet die Einleitung der Ausgabe von Letha Böhringer, Hinkmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, Monumenta Germaniae Historica, Concilia IV supplementum I, Hannover 1992, 1–31.

[2338] Zum Kontext s. auch Filotas, a.a.O. 305.

[2339] Hincmarus von Reims, de divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae = p. 206 Böhringer (vgl. Zwicker 234): … *quaedam etiam feminae a dusiis in specie virorum*, *quorum amore ardebant*, *concubitum pertulisse inventae sunt*. Dieses Zeugnis findet sich auch bei Holder I 1387 f. und Pinon [1992] 260 Nr. 5.

[2340] Hincmar von Reims, de divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae = p. 213 Böhringer (vgl. Zwicker 234): … *et maxime*, *quando vel viris in specie feminea vel in virili habitu feminis apparentes*, *quos dęmones Galli dusios vocant*, *infando miraculo spiritus incorporei corporis humani concubitum petere se ac patrare confingunt*, … – Bei Holder und Pinon fehlt diese zweite Nachricht Hinkmars zum *dusius*.

sius Zeugnis ablegen. Der englische Kleriker und Gelehrte Gervasius von Tilbury[2341] (* nach 1150, † um 1235) kommt in seinem wahrscheinlich 1209–1214/1215 verfaßten *liber de mirabilibus mundi sive solatium imperatoris* (auch *Otia imperalia* genannt) auf die *dusii* zu sprechen, wobei seine Worte eindeutig Augustinus' *Gottesstaat* als Vorlage zu erkennen geben.[2342] Ein halbes Jahrhundert nach Gervasius ist noch einmal bei dem Enzyklopädisten Thomas von Cantimpré[2343] (auch Thomas von Brabant, Thomas Cantimpratensis; * um 1201, † um 1270) vom *dusius* die Rede, und zwar in dessen zwischen 1256–1263 vollendetem Buch *Bonum universale de apibus*, das in allegorischer Weise den Bienenstaat zum Vorbild für das monastische Leben macht. Dort erklärt Thomas, daß bei den Heiden in alter Zeit den *dusii* die kultivierten Haine geweiht gewesen seien und daß bei den Heiden in Preußen noch zu seiner Zeit die Wälder als geweihte Stätten der *dusii* betrachtet werden.[2344] Der Wert dieser späten Nachricht ist natürlich schwer zu beurteilen. Daß man sich aber bereits in der Antike die *dusii* in den Wäldern hausend dachte, legen auch die Zeugnisse des Augustinus und Isidorus nahe, bei denen die gallischen *daemones* gemeinsam mit Silvanen, Panen, Faunen und anderen mediterranen Waldgeistern genannt werden.

Obwohl der *dusius* im Vergleich zu anderen gallischen Gottheiten in literarischen Texten sehr häufig genannt wird, wissen wir über ihn eigentlich recht wenig. Die Fülle an Belegen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß nach und im Gefolge von Augustinus mehr oder minder immer dieselben Informationen geboten werden. Man hat sich dem Wesen des *dusius* auch über die Namensetymologie zu nähern versucht. Von den aus heutiger Sicht unzulänglichen Deutungen der antiken und mittelalterlichen Quellen, die das gallische Wort aus dem Lateinischen zu erklären versuchten, war bereits die Rede. Von der modernen Sprachwissenschaft wird *dusius* (urkelt. **dusi̯os*) gemeinhin als eine *-i̯o*-Ableitung von der idg. Wurzel **d^{h}u̯es-/*d^{h}us-* (IEW 268–271) betrachtet, vergleichbar mit mhd. *getwâs* ‚Gespenst', angelsächsisch *dwǣs* ‚töricht', litauisch *dvãsė* ‚Geist' und *dùsas* ‚Dampf', air. *dás-* ‚in Raserei sein', griech. θυîαι ‚Bacchantinnen' = lat. *Furiae* (< **d^{h}usi̯ā-*).[2345] Eine andere, weit weniger wahrscheinliche Deutung, sieht in *dusius* die Nominalisierung des Praefixes *dus-* ‚schlecht', ‚böse' (vgl. griech. δυς-, skr. *dus-*, air. *do-*/*du-*).[2346]

Bemerkenswert ist auch, welch reiches Nachleben dem gallischen Wort **dusi̯os* in späteren Sprachen beschieden war. Diese Fortsetzer hat Roger Pinon zusammengestellt und eingehend diskutiert[2348], ich beschränke mich hier auf einige Beispiele. So kennt etwa das Rätoromanische diverse Ableitungen wie *dischöl*, *dischial*, *dischiar*, *derschalet*, *dischariel* mit den Bedeutungen ‚Incubus', ‚Beklemmung', ‚Alptraum', ‚Angst' usw. Auch in verschiedenen französischen Dialekten und Regionalsprachen lebt **dusi̯os* fort: vogesisch *dusien* ‚Alptraum', wallonisch *dûhon* oder *dûhin* ‚Kobold' und der im frz. Dialekt des Berner Jura *duse* genannte ‚Zwerg'. Ferner hat man korn. *diz*, *dus* ‚Teufel',

[2341] Zu ihm s. die Lexikoneinträge von Wolfgang Maaz, Gervasius (4.) v. Tilbury, LMA IV (1989) 1361, Bernd Ulrich Hucker, Gervasius v. Tilbury, LThK IV (1995) 541.

[2342] Gervasius von Tilbury, Otia imperalia 3, 86, zitiert nach Pinon [1992] 261 Nr. 7: *multi experti sunt et ab expertis*, *quibus certissime est fides adhibenda*, *se vidisse Sylvanos et Panes*, *quos incubos nominant*, *Galli vero dusios dicunt*.

[2343] Zu ihm s. die Lexikoneinträge von Christian Hünemörder, Thomas (22.) v. Cantimpré, LMA VIII (1997) 711–714, Walter Buckl, Thomas v. Cantimpré, LThK IX (2000) 1526.

[2344] Thomas von Cantimpré, Bonum universale de apibus 2, 57,17, zitiert nach Pinon [1992] 262 Nr. 8: *dusiorum daemonum opera multa percepimus*: *et hi sunt*, *quibus gentiles lucos plantatos antiquitus consecrabant. his adhuc Prussiae gentiles silvas consacratas*, *et eas incidere non audentes*, *numquam ingrediuntur easdem*, *nisi cum in eis diis suis voluerint immolare*. […] – Auf diese späte Nachricht verweisen auch schon du Fresne, sieur du Cange et al., a.a.O. 219 und Wilhelm Heinrich Roscher, Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums, Abh. der phil.-hist. Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 20, Nr. 2, Leipzig 1900, 65 A. 200.

[2345] S. dazu Holder I 1387 (der auch, und zwar zu Unrecht, griech. θεός ‚Gott' vergleichen wollte), MacCulloch (1911) 355 A. 3, Joseph Loth, Les *dusii* gaulois; le cornique *dus*, *diz*, RC 36 (1915–16) 63 f., spez. 64, Pinon [1992] 238 f., Delamarre (2003) 158, Jürgen Zeidler, ZcPh 55 (2006) 208–230, spez. 224.

[2347] So etwa Roscher, a.a.O. 65, der in A. 201 die von Holder I 1387 gegebene Etymologie für weniger zutreffend erachtet. Roschers Vorschlag hat sich jedoch nicht durchgesetzt und wird von Delamarre (2003) 158 für „moins probable" angesehen.

[2348] Pinon [1992] 237–258. – Vgl. außerdem Loth, a.a.O. 63 f., Julius Pokorny, ZcPh 14 (1923) 293, Weisgerber (1931a) 200, Holger Pedersen, ÉC 1 (1936) 171, Porzio Gernia (1981) 109, Birkhan (1997) 747, Joachim Grzega, Romania Gallica Cisalpina. Etymologisch-geolinguistische Studien zu den oberitalienisch-rätoromanischen Keltizismen (= Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 311), Tübingen 2001, 168, Delamarre (2003) 158, Zeidler, a.a.O. 224, Lacroix [2007] 182.

mittelbret. *teüs* ‚Gespenst‘ als Fortsetzer betrachtet und sogar ins Baskische (*tusuri* ‚Teufel‘) soll das Wort gedrungen sein, wobei betont sei, daß diese Deutungen mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden sind.[2349]

Welche konkreten Vorstellungen die antiken Kelten mit dem *dusius* verbunden haben, ist schwer zu sagen. Zum Verständnis seines Wesens läßt sich die spätere Evidenz nämlich nur mit Vorbehalten heranziehen. Es handelt sich bei ihm jedenfalls um eine Gottheit der niederen Mythologie[2350], die allem Anschein nach mit der Sphäre des Waldes[2351] verbunden war, vergleichbar dem *Faunus* und *Silvanus* der Römer und dem *Pan* der Griechen. Wie diese mediterranen Götter so ist auch der *dusius* offenbar als ein sexuell aktiver Gott gedacht gewesen, und gerade dieser Aspekt hat zu seiner Verteufelung bei den christlichen Schriftstellern geführt. Durch diesen Akt der Dämonisierung sind andere Funktionen und Wesenszüge fast vollständig überlagert worden. Es läßt sich aber vermuten, daß der *dusius*, gleich anderen satyrischen Gestalten, auch mit den Bereichen Fruchtbarkeit und Trunkenheit assoziiert wurde.[2352]

122 T 4 [?] Augustinus *de civitate Dei* 21, 7

CSEL XXXX 2 p. 529,4–11 Hoffmann; Zwicker 124 f.:

de his autem, quae posui non experta, sed lecta, praeter de fonte illo, ubi faces extinguuntur ardentes et accenduntur exstinctae, et de pomis terrae Sodomorum forinsecus quasi maturis, intrinsecus fumeis, nec testes aliquos idoneos, a quibus utrum vera essent audirem, potui reperire. et illum quidem fontem non inveni qui in Epiro vidisse se dicerent, sed qui in Gallia similem nossent non longe a Gratianopoli civitate.

Was aber die anderen Dinge betrifft, die ich nicht selbst kennengelernt, sondern nur gelesen habe, so konnte ich dafür keine brauchbaren Zeugen auftreiben, von denen ich hätte erfahren können, ob sie wahr sind, ausgenommen die Berichte über jene Quelle, in der brennende Fackeln erlöschen, erloschene wieder zu brennen anfangen, und über die Obstfrüchte im Land der Sodomiter, die von außen reif aussehen, innen aber nur Rauch enthalten. Für jene Quelle in Epirus fand ich zwar keine Leute, die sie gesehen hatten, wohl aber solche, die eine ähnliche in Gallien unweit der Stadt Gratianopolis [= Grenoble] kennengelernt haben.

Diese Nachricht steht in einem Kapitel von *de civitate Dei*, in welchem Augustinus diverse wundersame Naturerscheinungen anführt, weil sich in deren Existenz die Allmacht Gottes manifestiert. Uns braucht hier nur die im letzten Halbsatz erwähnte Quelle in der Nähe von *Gratianopolis* (j. Grenoble, dép. Isère)[2353] zu interessieren, über die dem Kirchenvater mündliche Berichte vorlagen. Gemeint ist damit die sogenannte *Fontaine Ardente*, die sich im Wald beim Dörfchen La Pierre, unweit von Saint-Barthélémy (commune Le Gua, dép. Isère, gut 20 km

[2349] Die korn. und mittelbret. Wörter sind sicher keine direkten Entlehnungen aus gall. **dusi̯os*, da ein *-s-* in diesen Sprachen nicht auf ein gall. *-s-* zurückgehen kann; allenfalls liegen Lehnwörter aus dem Lateinischen vor. – Auch beim nur selten belegten bask. Wort *tusuri* ‚Teufel‘ (das gängige Wort ist *deabru* < lat. *diab*(*o*)*lus*) gibt es massive Bedenken, vor allem der Wechsel von anlautendem *d-* zu *t-* und die Beibehaltung von *-s-* (man würde sich eher *-z-* erwarten) widerspricht den Regeln, die sich bei bask. Lehnwörtern aus dem Lateinischen beobachten lassen (für diese Hinweise danke ich Dr. David Stifter und Prof. Kim McCone).

[2350] Übrigens die einzige, die aus diesem Bereich der keltischen Mythologie literarisch bezeugt ist. Zur niederen Mythologie der Kelten s. zusammenfassend Birkhan (1997) 731–750.

[2351] Anders Henri d'Arbois de Jubainville, L'anthropomorphisme chez les Celtes et dans la littérature homérique, RC 19 (1898) 224–235, spez. 235, der aufgrund von FINN wie *Dhuys*, *Dusenbach* zu der Vermutung gelangt: „Les *Dusii* gaulois sont probablement des cours d'eau divinisés dont le rôle comme amants des femmes mortelles dans la mythologie gauloise peut être comparé à celui qui jouent dans la littérature homérique les cours d'eau …“. Vgl. dazu auch Henri d'Arbois de Jubainville, Esus, Tarvos Trigaranus, RC 19 (1898) 245–251, spez. 251, MacCulloch (1911) 355 A. 3, Pinon [1992] 242 A. 20. – Diese Annahme scheint mir freilich schwach begründet, sie findet jedenfalls in der sonstigen Evidenz keine Stütze.

[2352] S. dazu die interessanten Beobachtungen von Zeidler, a.a.O. 225 f.

[2353] Die an den westlichen Ausläufern der französischen Alpen im Gebiet der keltischen Allobroger gelegene Stadt hieß ursprünglich *Cularo* (Cic. fam. 10, 23,7), ihren späteren Namen verdankt sie dem Kaiser Gratianus (375–383); s. dazu Maximilian Ihm, Cularo, RE IV.2 (1901) 1742, Bernard Rémy – Jean-Pascal Jospin, *Cularo – Gratianopolis* – Grenoble, Lyon 2006, 32.

südlich von Grenoble) befindet. Es handelt sich hierbei um eine natürliche Gasquelle, aus der brennbares Methan (CH_4) austritt.[2354] Dieses beeindruckende Naturphänomen hat auch einen jüngeren Zeitgenossen des Augustinus, Hilarius von Arles (ca. 401–449, seit 429/430 Bischof von Arles), zu einem Gedicht inspiriert, von dem bei Gregorius von Tours vier Verse überliefert sind.[2355] Seit dem Mittelalter zählt die *Fontaine Ardente* zu den sogenannten ‚Sieben Wundern der Dauphiné' (*sept merveilles du Dauphiné*; *septem miracula Delphinatus*).[2356] Nicht ganz nachvollziehen kann ich, was Johannes Zwicker zur Aufnahme der vorliegenden Stelle aus *de civitate Dei* bewogen hat[2357] (die Verse des Hilarius fehlen bei ihm). Augustinus nennt die Quelle lediglich als ein Beispiel für in der Natur vorkommende *mirabilia*, von einer etwaigen sakralen Bedeutung des Ortes ist bei ihm mit keinem Wort die Rede. Auch sonst fehlen sichere Hinweise auf eine kultische Verehrung der Quelle. Die von Denis de Salvaing de Boissieu in seinem Werk über die *septem miracula Delphinatus* (1656) angeführte Weiheinschrift für den römischen Feuergott *Vulcanus*, die ein Bauer bei Pflügearbeiten auf seinem Feld in der Nähe der *Fontaine Ardente* gefunden haben soll[2358], ist nämlich in ihrer Echtheit umstritten und daher nur mit großen Vorbehalten als Beleg heranzuziehen.[2359]

2354 S. dazu ausführlicher (mit Abb.): http://fr.wikipedia.org/wiki/La_Fontaine_Ardente und http://planet-terre.ens-lyon.fr/planetterre/objets/img_sem/XML/db/planetterre/metadata/LOM-Img243-2008-09-01.xml (06.05.2010).

2355 Diese Verse sind bei Greg. Tur. de cursu stellarum ratio 14 zitiert und von Alexander Riese, Anthologia Latina, fasciculus II, Leipzig 1870, 37 als Nr. 487 (*si vere exurunt ignes*, *cur vivitis*, *undae*?/ *si vere extinguunt undae*, *cur vivitis*, *ignes*?) und Nr. 487[a] (*Lympharum in gremiis inimicos condidit ignes*/ *communis*[*que*] *ortus imperat alta manus*) ediert worden. – Vgl. dazu Clemens Kasper, Hilarius von Arles, LACL 331 f. und Gottfried Eugen Kreuz, Pseudo-Hilarius, Metrum in Genesin – Carmen de Evangelio. Einleitung, Text und Kommentar (= Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, Heft XXIII), Wien 2006, 131 f. + A. 378.

2356 Claude Muller, Les Mystères de Dauphiné. Histoires insolites, étranges, criminelles et extraordinaires, Romagnat 2006, spez. 27–33.

2357 Zwicker 337 verweist auf sie im Sachindex nur s. v. fons mirus (nicht aber s. v. fons sacer). – Vgl. die ähnliche Problematik bei Plin. nat. hist. 2, 149 f. [**48 T 1**].

2358 Denis de Salvaing de Boissieu, Septem miracula Delphinatus, Grenoble 1656, 5 f.: „Locum antiquitus Vulcano sacrum coniicere licet ex lapide veteri quem rusticus non ita pridem in eo situ agrum suum repastinans offendit. Is est ejusmodi. L. MATERNVS OPTATVS/ VVLCANO AVG. SACRVM." – Als vollwertigen Beleg zitiert diese Weihung auch noch Muller, a.a.O. 28.

2359 Im Kommentar zu CIL XII 1552 (*L. Matern*[*i*]*us Optatus*/ *Vulcano Aug*(*usto*) *sacrum*) wird vermerkt: „Titulus suspicione non caret." – Auch Rémy – Jospal, a.a.O. 93 sprechen von „une dédicace, dont l'authenticité ne pas certain …".

123. Ioannes Cassianus

Die Biographie des Ioannes Cassianus[2360] läßt sich nur in den Grundzügen rekonstruieren, da viele Einzelheiten unbekannt oder umstritten sind. Der um 360 n. Chr. oder etwas später geborene Cassianus stammt aus einer wohlhabenden christlichen Familie, die ihm eine gute schulische Ausbildung ermöglichte. Ob seine Heimat die Dobrudscha oder (wahrscheinlicher) Südgallien war, wird in der Forschung seit langem kontrovers diskutiert.[2361] Jedenfalls trat er als junger Mann in ein Kloster in Bethlehem ein. Später zog es ihn gemeinsam mit seinem treuen Gefährten Germanus für mehrere Jahre nach Ägypten, um das dortige Anachoretentum kennenzulernen. Anfang des 5. Jh.s hielt sich Cassianus in Konstantinopel auf, wo er von Ioannes Chrysostomos zum Diakon geweiht wurde. Im Jahr 404/405 nimmt er an einer Delegation nach Rom teil, die zugunsten des abgesetzten Patriarchen Chrysostomos bei Papst Innocentius I. zu intervenieren sucht. Über die folgenden zehn Lebensjahre des Cassianus liegen keine Informationen vor, belegt ist er erst wieder um 415 in Marseille, wo er – zwischenzeitlich zum Priester ordiniert – ein Mönchs- und ein Nonnenkloster gründete und bis zu seinem Tod (430/435) eine reiche literarische Produktion entfaltete. Von seinen Werken brauchen uns hier lediglich die zwischen 425 und 429 veröffentlichten *conlationes patrum* zu beschäftigen. Hierbei handelt es sich um vierundzwanzig fiktive Unterredungen, die Cassianus oder Germanus mit fünfzehn verschiedenen ägyptischen Mönchsvätern geführt haben wollen. Die *conlationes* bestehen im wesentlichen aus Lehrvorträgen der Wüstenmönche, in denen die asketisch-monastische Doktrin des Ostens dargelegt und den südgallischen Mönchen vermittelt werden soll.

123 T 1 [F] Ioannes Cassianus *conlationes* 7, 32,2

CSEL ²XIII p. 211,10–20 Petschenig = Zwicker 126:

alios ita eorum corda quos ceperant inani quodam tumore videmus infecisse, quos etiam Bacuceos vulgus appellat, ut semet ipsos ultra proceritatem sui corporis erigentes nunc

Wir sehen, daß andere, die das einfache Volk auch *bacucei* nennt, die Herzen derjenigen, die sie ergriffen haben, so sehr mit leerer Aufgeblasenheit erfüllen, daß sich diese

[2360] Zu seinem Leben und Werk s. Adolf Jülicher, Cassianus (11.), RE III.2 (1899) 1668 f., Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 511–518, Duval (1971) 720–724, Otto Hiltbrunner, Cassianus, KlP I (1979) 1067, Owen Chadwick, Cassianus, TRE VII (1981) 650–657, Karl Suso Frank, Cassian(us), Johannes, LMA II (1983) 1550 f., Klaus Zelzer, *Cassianus natione Scytha*, ein Südgallier, WS 104 (1991) 161–168, Rosemarie Nürnberg, Johannes Cassianus, LThK V (1996) 888 f., Karl Suso Frank, Cassianus, DNP II (1997) 1003 f., Karl Suso Frank, Johannes Cassianus, RAC XVIII (1998) 414–426, Matthias Skeb, Johannes Cassian, LACL 376–378 und die Studien von Jean-Claude Guy, Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle (= Collection Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et Syntheses IX), Paris 1961, 11–62 und Columba Stewart, Cassian the Monk, Oxford 1998.

[2361] Ausgehend von Gennadius (vir. ill. 62: *Cassianus natione Scytha*) hat man für ihn zumeist eine Herkunft aus der Provinz *Scythia minor*, dem Gebiet südlich des Donaudeltas, postuliert. Dagegen und für eine südgallische Heimat hat sich mit gewichtigen Gründen Zelzer, a.a.O. 161–168 ausgesprochen.

quidem se in quosdam fastus gestusque sustollerent, nunc vero adclines ad quendam se tranquillitatis et adfabilitatis statum communes blandosque submitterent, seseque velut inlustres et circumspectabiles omnibus aestimantes nunc quidem adorare se potestates sublimiores corporis inflexione monstrarent, nunc vero ab aliis se crederent adorari et omnes motus, quibus vera officia aut superbe aut humiliter peraguntur, explerent.

größer machen, als sie sind, sich bald zu hochmütigen Gebärden und Gesten aufwerfen, sich bald aber bescheiden, wenn sie einem ruhigen und leutseligen Zustand zuneigen, umgänglich und einnehmend zu sein. Oder, weil sie sich für berühmte und allgemein geschätzte Persönlichkeiten erachten, bald durch gekrümmte Körperhaltung anzeigen, daß sie höhere Mächte verehren, bald aber glauben, von anderen verehrt zu werden und alle Bewegungen ausführen, die bei realen Ehrbezeugungen entweder stolz oder unterwürfig vollzogen werden.

Im 32. Kapitel der siebten *conlatio* wird eine Liste von allen möglichen Arten von Dämonen gegeben[2362]; unter diesen auch die oben genannten *bacucei*. Von einigen prominenten Forschern wurde dieses Wort als keltisch betrachtet, da es sich bei einem Autor findet, der in Marseille gelebt und geschrieben hat. So haben Alfred HOLDER, Johannes ZWICKER und Joshua WHATMOUGH die literarischen Belege für dieses Wort in ihren Sammlungen aufgenommen, ferner stellte Christian-Joseph GUYONVARC'H – freilich vorsichtig – das Wort zum keltischen Theonym *Baco*.[2363] Jedoch hat Paul-Marie DUVAL in den *Études Celtiques* in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „«*Bacuceus*», *espèce de démon*, *n'est pas gaulois*, *mais* ...“ ganz zu Recht darauf hingewiesen, daß an der besagten Stelle bei Cassianus nicht dieser selbst oder sein Mitbruder Germanus, sondern der ägyptische Wüsteneremit Serenus spricht. Da wir uns in Ägypten und nicht in Gallien befinden, kann dieses Wort auch nicht für die keltische Sprache und Religion vereinnahmt werden. Die Frage, welchem Idiom *bacuceus* tatsächlich zuzuweisen ist, lasse ich mit DUVAL offen[2364], da sie für unsere Untersuchung ohne Belang ist. Jedenfalls sind das vorliegende Zeugnis und die weiter unten angeführte Glosse aus dem *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 599,12 GOETZ [**151 T 6**]) als für die keltische Religion irrelevant zu betrachten.

2362 Zum Kontext vgl. die Bemerkungen von Boniface RAMSEY, Johan Cassian: The Conferences (= Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation 57), New York 1997, 241–243, 282.

2363 HOLDER I 324 f., III 788, ZWICKER 126, 208, WHATMOUGH (1970) 159, die alle als zweiten Beleg eine auf Cassianus beruhende Notiz aus dem Corpus Glossariorum Latinorum (IV p. 599,12 GOETZ [**151 T 6**]: *bacuceas*, *rusticos vel daemones*) anführen. Im Gefolge von ZWICKER steht auch CLEMEN (1941/42) 115: „Aus anderen Inschriften lernen wir Geister mit besonderen Namen kennen, die doch nicht genauer beschrieben werden, dagegen sagt Cassian von den *Bacucei*, sie veranlaßten Menschen zu eigentümlich widerspruchsvollem Verhalten, ...“. – GUYONVARC'H (1964) 198: „Ces *bacucei* sont-ils en rapport avec *Baco*? Ce n'est pas impossible, c'est même probable, toutefois il serait imprudent d'en tirer une conclusion quelconque quant au sens du théonyme.“ – WHATMOUGH (1970) 159 sieht in *bacucei* „the Narbonese form corresponding to Gaulish dusius“. – Zum *dusius* s. den Kommentar zu August. civ. 15, 23 [**122 T 3**].

2364 DUVAL (1968–71) 656–662, s. auch DUVAL (1971) 723 und die Zusatzbemerkung im Nachdruck von DUVAL (1968–71) in DUVAL (1989) I 425: „A la lecture de cet article, M. Jacques Heurgon, membre de l'Institut, m'a fait amicalement observer que les mots des intailles magiques gréco-égyptiennes ont tout de même une chance d'être à l'origine de *bacuceus* auquel ils resemblent, et d'autant plus que Cassien a vécu au désert d'Egypte. Dont acte!“ – Zustimmend in der Ablehnung keltischer Herkunft auch PORZIO GERNIA (1981) 101 A. 15.

124. Macrobius Ambrosius Theodosius

Über den im ausgehenden 4. und 5. Jh. n. Chr. lebenden Macrobius liegen nur spärliche Daten vor, die wenigen Informationen haben zudem stark voneinander abweichende Deutungen erfahren.[2365] Unsicher ist schon die Namensform, die in den ältesten Handschriften Macrobius Ambrosius Theodosius lautet, aber auch in anderen Anordnungen überliefert ist. Der heute geläufige Name Macrobius hat sich erst im frühen Mittelalter festgesetzt. Seine Herkunft ist unbekannt; Macrobius ist jedenfalls, wie er selbst bezeugt, nicht in Italien geboren. Alle weiteren Versuche, seine Heimat zu bestimmen (Nordafrika, Hispanien, Ägypten, …), bleiben Vermutungen. Nach Ausweis der Handschriften war Macrobius *vir clarissimus et inlustris*, woraus zwingend zu schließen ist, daß er senatorischen Ranges und Inhaber höchster Reichsämter war. Die Bemühungen, unseren Macrobius mit einem der im Codex Theodosianus genannten Amtsträger des Namens Macrobius oder Theodosius zu identifizieren, sind zu keinem eindeutigen Ergebnis gelangt. Möglicherweise handelt es sich bei ihm um den *proconsul Africae* des Jahres 410 oder aber um den *praefectus praetorio Italiae* des Jahres 430. So umstritten wie diese Frage ist auch die zeitliche Einordnung von Macrobius' Leben und Werk.[2366] Im wesentlichen stehen sich hier zwei Chronologien gegenüber. Nach dem traditionellen Ansatz ist Macrobius um 350/360 geboren und hat seine Schriften noch vor 410 veröffentlicht. Andere Forscher datieren die Geburt um 385/390 und die Entstehung der drei Werke in den Zeitraum zwischen 420 und 440. Zu einem definitiven Urteil ist man in dieser Kontroverse bis dato nicht gelangt. Ich folge hier den Vertretern einer Spätdatierung, die mir insgesamt die besseren Argumente zu haben scheinen. Macrobius' schriftstellerische Hinterlassenschaft umfaßt drei Werke. Lediglich in mittelalterlichen Exzerpten erhalten ist ein grammatischer Traktat *de differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*. Vollständig überliefert sind dagegen die zwei Bücher *commentarii in somnium Scipionis*, ein Kommentar zum Schlußteil und Höhepunkt des sechsten Buches von Ciceros *de re publica*, der im Mittelalter sehr viel gelesen wurde und die zweifellos wirkmächtigste Schrift des Macrobius war.[2367] Schließlich verfaßte er noch die sieben Bücher *Saturnalia*, aus denen auch die folgende, für die keltische Religion relevante Stelle stammt (Sat.

[2365] Für eine erste Orientierung zu Leben und Werk des Macrobius s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 189–196, Paul Wessner, Macrobius (7.), RE XIV.1 (1928) 170–198, Reinhardt Herzog, Macrobius (1.), KlP III (1979) 857 f., Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 99, 142–149, Jacques Flamant, Macrobius [1], DNP VII (1999) 627–630. – Genannt seien aus der reichen Literatur noch die wichtigen Arbeiten von Alan Cameron, The Date and Identity of Macrobius, JRS 56 (1966) 25–38, Jacques Flamant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle (= Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 58), Leiden 1977, Siegmar Döpp, Zur Datierung von Macrobius' »Saturnalia«, Hermes 106 (1978) 619–632 sowie die nützlichen Einführungen von Percival Vaughan Davies, Macrobius. The Saturnalia, New-York-London 1969, 1–25, Fernando Navarro Anatolín, Macrobio, Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón, introducción, traducción y notas (= Biblioteca Clásica Gredos 351), Madrid 2006, 7–124, Otto Schönberger – Eva Schönberger, Ambrosius Theodosius Macrobius, Tischgespräche am Saturnalienfest. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen, Würzburg 2008, 7–22.

[2366] Eine gute Zusammenfassung des *status quaestionis* zu dieser heftig diskutierten Streitfrage, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, bietet Navarro Anatolín, a.a.O. 13–15, 24–26.

[2367] Zur Rezeption des Macrobius im Mittelalter vgl. Franz Brunhölzl, Macrobius (1.), LMA VI (1993) 63 f.

1, 19,5 [**124 T 1**]). Das Werk ist in verstümmeltem Zustand auf uns gekommen, denn es fehlen das Ende des zweiten und der Anfang des dritten Buches, Teile des vierten sowie der Schluß des sechsten und siebten Buches. Macrobius behandelt hierin in der Art der Buntschriftstellerei eines Aulus Gellius diverse Fragen aus den unterschiedlichsten Bereichen. Von zentraler Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit Vergil (in den Büchern 3–6), dem so etwas wie Allwissenheit auf philosophischem, literarischem und antiquarischem Gebiet zugeschrieben wird. Wichtig sind auch die neuplatonisch geprägten Ausführungen über die Sonnentheologie am Ende des ersten Buches (Sat. 1, 17–23), die uns unten noch näher beschäftigen werden. Wie auch der Kommentar zum *somnium Scipionis* sind die *Saturnalia* dem Sohn Eustathius[2368] gewidmet, dem sie als Ratgeber der Lebensführung dienen sollen. Macrobius kleidet seine Wissenssammlung nach dem Vorbild von Ciceros *de re publica* in die literarische Form eines Symposium. So berichten die *Saturnalia* über fiktive Gespräche, die in Rom an den drei Tagen des Saturnalienfestes (17.–19. Dezember) vermutlich des Jahres 383 stattgefunden haben sollen. Als Gastgeber und Hauptunterredner (neben neun weiteren Teilnehmern) fungieren drei prominente Vertreter der heidnischen Senatsaristokratie des ausgehenden 4. Jh.s., nämlich Vettius Agorius Praetextatus, Quintus Aurelius Symmachus und Virius Nicomachus Flavianus.

124 T 1 [?] Macrobius *Sat.* 1, 19,1; 4 f.

p. 108,4 f.; 22–26 Willis:

quae de Libero patre dicta sunt, haec Martem eundem ac solem esse demonstrant: [… (4) …] cum igitur Liber pater idem ac sol sit, Mars vero idem ac Liber pater, Martem solem esse quis dubitet? (5) Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes.

Was von Liber Pater gesagt ist, beweist, daß auch Mars und Sol dieselbe Gottheit sind: [… (4) …] Weil also Liber Pater derselbe wie Sol ist, Mars aber derselbe wie Liber Pater, wer möchte da bezweifeln, daß Mars Sol ist? (5) Auch die Accitani, ein hispanischer Stamm, verehren mit größter Frömmigkeit eine mit Strahlen geschmückte Statue des Mars, den sie Netos nennen.

Dieses interessante und auch für die keltiberische Religion relevante Zeugnis hat in der Forschung schon lange und in letzter Zeit vermehrt Beachtung gefunden. Bei der religionshistorischen Auswertung der Stelle sieht man sich freilich mit einer Fülle von Problemen konfrontiert, deren Komplexität einen etwas umfangreicheren Kommentar notwendig machen. Unerläßlich für ein besseres Verständnis sind einige Worte über den weiteren Kontext, in dem die vorliegende Nachricht steht.[2369] Macrobius bringt, wie bereits oben in der Einführung gesagt, am Ende des ersten Buches der *Saturnalia* (Sat. 1, 17–23) einen ungewöhnlich langen Exkurs zur neuplatonischen Sonnentheologie.[2370] Vorgetragen werden diese Ausführungen von Vettius Agorius Praetextatus, dem Gastgeber des ersten Festtages. Die Wahl des Sprechers für dieses Thema hat Macrobius ganz bewußt getroffen. Praetextatus war nämlich *pontifex Solis* (und Mitglied anderer römischer Priesterschaften) und konnte daher als besonders kompetenter Redner gelten.[2371] Der ihm in den Mund gelegte Vortrag zielt darauf ab, sämtliche Gottheiten mit *Sol* in Beziehung zu setzen[2372] und damit im Sinne des spätantiken Neuplatonismus die prinzipielle Einheit des Göttlichen zu erweisen. Zunächst bespricht Praetextatus im 17. Kapitel *Apollo*, der mit *Sol* gleichgesetzt wird. Dann (Sat. 1, 18) wird aufgezeigt, daß *Liber Pater* mit *Apollo* und daher gleichfalls mit *Sol* identisch sei. Hierauf folgt dieselbe Beweisführung für *Mars* und *Mercurius* (Sat. 1, 19), für *Aesculapius*, *Hercules*, *Salus* und *Sarapis* (Sat. 1, 20), für *Adonis*, *Attis*, *Osiris*,

[2368] Dieser ist vermutlich mit Flavius Macrobius Plotinus Eustathius, der von 461 bis 465 das Amt des *praefectus urbi Romae* innehatte, zu identifizieren.

[2369] Wie Almagro-Gorbea (2002) 46 in seiner maßgeblichen Studie mit Recht betont hat.

[2370] Für weitere Informationen zu diesem Exkurs s. Jacques Flamant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle (= Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 58), Leiden 1977, 652–680 und Ekkehart Syska, Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 44), Stuttgart 1993.

[2371] Zu Praetextatus s. ausführlich Flamant, a.a.O. 26–36; 653 f.

[2372] Vgl. Macr. Sat. 1, 17,6: … *appellationes deorum ceterorum qui ad solem certa et arcana ratione referuntur* …

Horus und die zwölf Tierkreiszeichen (Sat. 1, 21), für *Nemesis*, *Pan* und *Saturnus* (Sat. 1, 22) und schließlich für *Iuppiter* und den assyrischen *Adad* (Sat. 1, 23). Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß es sich hierbei um eine kühne Synthese von grandioser Phantastik handelt, die vor allem mittels allegorischer Ausdeutung von Mythen, Götter(bei)namen und -attributen zum erwünschten Ergebnis gelangt.[2373] Diese solare Theologie hat Macrobius erwiesenermaßen nicht selbst erfunden, sondern aus älteren Quellen übernommen. Welche konkreten Vorlagen er für diesen Abschnitt verwendet hat, wird in der Forschung schon länger kontrovers diskutiert.[2374] Ungeachtet aller Differenzen im Detail, steht es aber heute außer Streit, daß Macrobius hier im wesentlichen auf Porphyrios (* 234 – † zw. 301 und 305 n. Chr.) beruht.[2375] Nach Ansicht von Jacques FLAMANT hatte Macrobius gleichzeitig drei (heute großteils verlorene) Werke des neuplatonischen Philosophen vor Augen, nämlich dessen Abhandlung über Götterbilder (περὶ ἀγαλμάτων), dessen Schrift über die Götternamen (περὶ θείων ὀνομάτων) und dessen Traktat über den Sonnengott.[2376] Wie dem auch sei, die Benutzung einer griechischen Quelle zeigt sich im übrigen auch an der oben zitierten Stelle durch den Gebrauch der griechischen Akkusativform *Neton*.[2377] Angesichts der vermuteten Abhängigkeit von Porphyrios kann man das Zeugnis des Macrobius nur unter großen Vorbehalten als Beleg für das Fortbestehen des Kultes bis in seine eigene Zeit werten. Die Verwendung des Präsens *celebrant* beweist nicht das Gegenteil, da es gleichfalls aus der Vorlage übernommen worden sein dürfte.[2378] Eine andere und letztlich nicht lösbare Frage ist, ob bereits Porphyrios für seine Notiz auf eine ältere Quelle zurückgegriffen hat, und wenn ja, welche dies war. Der Text des Macrobius bietet jedenfalls keine sicheren Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zeitpunktes, bis zu welchem *Netos* bei den *Accitani* verehrt wurde.

Der Gott *Netos* wird in der antiken Literatur sonst nirgends genannt[2379], ja es handelt sich überhaupt um das einzige indigene Theonym, das für die spanische Levante literarisch belegt ist.[2380] Dieser Umstand veranschaulicht erneut, wie sehr unsere Kenntnisse vom Zufall der Überlieferung bestimmt sind. Es sei nochmals betont, daß bei Macrobius *Netos* lediglich deswegen erwähnt wird, weil er ein geeignetes Argument für die Identifikation von *Mars* mit *Sol* zu liefern scheint. Diese Annahme stützt sich auf die Ikonographie des mit *Mars* geglichenen Gottes, dessen Kultstatue bei den *Accitani* mit Strahlen verziert war (*simulacrum ... radiis ornatum*). Man hat sich darunter vielleicht eine Strahlenkrone vorzustellen, die um das Haupt des Gottes gelegt war.[2381] Jedenfalls wird dieses Attribut als Hinweis auf den solaren Charakter des *Mars Netos* interpretiert. Diese Schlußfolgerung ist zweifellos legitim und sie wird auch von modernen Forschern geteilt.[2382] Vergleichen läßt sich etwa der bei den Treverern und andernorts verehrte *Mars Loucetius*, dessen Name einen Bezug zur Sphäre des Lichts aufweist (< idg. Wurzel **leu̯k*- ‚hell werden').[2383] Allerdings müssen die Strahlen am Kultbild des

2373 Vgl. FLAMANT, a.a.O. 654 f.

2374 Eine gründliche Behandlung der Quellenproblematik bietet FLAMANT, a.a.O. 655–668.

2375 Zu diesem berühmten Neuplatoniker vgl. die Lexikonartikel von Rudolf BEUTLER, Porphyrios (21.), RE XXII.1 (1954) 275–313 und Walter PÖTSCHER, Porphyrios, KlP IV (1979) 1064–1069.

2376 FLAMANT, a.a.O. 667 f.

2377 Vgl. die Bemerkung bei ALMAGRO-GORBEA (2002) 47.

2378 Anders sieht die Sache TOUTAIN (1967) 191: „Macrobe, dans la phrase où il mentionne *Netos* comme dieu des Accitani, emploie le présent : « *simulacrum Martis radii ornatum maxima religione celebrant*, *Neton vocantes* ». Nous pouvons en conclure que le culte du dieu était encore pratiqué dans la péninsule ibérique au IVe siècle ap. J.-C." – Folgt man dieser Argumentation, dann wäre die Notiz des Macrobius als Dokument für das 5. (und nicht das 4.) Jh. n. Chr. heranzuziehen.

2379 Antonio BLANCO FREIJEIRO, Las esculturas de Porcuna II. Hierofantes y cazadores, Boletín de la Real Academia de la Historia 185.1 (1988) = DERS., in: José María LUZÓN NOGUÉ – Pilar LEÓN ALONSO (Hgg.), Antonio Blanco Freijeiro, Ópera minora selecta, Sevilla 1996, 567–589, spez. 577 hat *Nēto*(*s*) mit dem bei Liv. 28, 21,6–8 [**36 T 13**] genannten *Mars* in Verbindung gebracht; s. dazu den Kommentar zur Stelle. Ferner hat man *Nēto*(*s*) auch hinter dem bei Strab. Geogr. 3, 3,7 [**37 T 1**] erwähnten *Ares* vermutet; s. dazu SOPEÑA GENZOR (1995) 27 A. 17. Derartige Identifikationsversuche müssen natürlich hypothetisch bleiben.

2380 BLÁZQUEZ (1990) 223.

2381 Francisco MARCO SIMÓN, Texto e imagen, *ethos* y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana, in: Julio MANGAS (Hg.), Italia e Hispania en la crisis de la República romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20–24 de septiembre de 1993), Madrid 1998, 387–402, spez. 391 A. 20 verweist in diesem Zusammenhang auf eine aus Vienne stammende Statue des Gottes *Sucellus*, die eine strahlenförmige Scheibe über dem Kopf trägt.

2382 BLÁZQUEZ (1957a) 36, BLÁZQUEZ (1973) 785, BLÁZQUEZ (1975) 132, BLÁZQUEZ (1983) 281, BLÁZQUEZ (1986) 213, MARCO SIMÓN (1988b) 320, BLÁZQUEZ (1991) 57, MARCO SIMÓN (1993c) 173 A. 48, MARCO SIMÓN (1998) 30, 47, MARCO SIMÓN, Texto a.a.O. 391, MARCO SIMÓN (1999b) 38.

2383 Vgl. dazu etwa JULLIAN (1903b) 9 f. A. 1, MARCO SIMÓN (1993c) 173 A. 48, MARCO SIMÓN, Texto a.a.O. 391.

Netos keineswegs zwingend als Sonnensymbol gedeutet werden. Man hat in ihnen auch eine Darstellung des Heldenlichts sehen wollen, das den Kriegsgott umgibt und dessen *furor heroicus* versinnbildlicht.[2384] Bei Macrobius' Auslegung hege ich den vagen Verdacht, daß sie einzig von dem Wunsch diktiert worden sein könnte, diesen *Mars* in das enge Korsett der neuplatonischen Solartheologie zu zwingen.

Wie bereits gesagt, ist die Verehrung des *Netos* literarisch nur bei Macrobius bezeugt, und zwar für die *Accitani*. Damit sind die Bewohner von *Acci*(*s*) (j. Guadix el viejo, prov. Granada) gemeint, einer im Süden der Provinz *Hispania Tarraconensis* liegenden Stadt der iberischen *Bastetani*.[2385] Der Kult des Gottes ist aber durch einige epigraphische Zeugnisse auch für andere Gegenden Hispaniens dokumentiert. Diese Inschriften sind freilich allesamt problematisch; ihre Auswertung ist aus ganz unterschiedlichen Gründen mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Zwei der relevanten Texte stammen aus dem Gebiet der *Lusitani* im Westen der Halbinsel. Beide sind seit dem 19. Jh. verschollen, die tradierten Lesungen daher nicht mehr überprüfbar und im Detail umstritten. Die eine Inschrift wurde im Oktober 1815 bei der Stadtmauer von *Conimbriga* (j. Condeixa-a-Velha, etwa 13 km südlich von Coimbra, regiâo Centro) gefunden und ist wenig später verloren gegangen. Der überlieferte Text der fragmentarischen Inschrift lautet: [– – – ?] *Neto*[?]/ *Valerius Avit*[*us*]/ [*A*?]*turranus* (oder: [*M*.] *Turran*(*i*)*us*) *Sulpici*[*anus* oder *f*(*ilius*)]/ *de vico Baedoro*/ *gentis Pinton*(*um* oder -*orum* oder -*icorum*).[2386] Gemeinhin hat man hierin eine Weihung an den Gott *Netos* sehen wollen, wobei einige Forscher *Neto* als den Dativ eines *o*-stämmigen GN *Netus* (latinisiert für *Netos*) betrachten[2387], während andere zu *Neto*[*ni*], also einem *n*-stämmigen Dativ vervollständigen.[2388] Gelegentlich hat man [*deo Marti*] vor *Neto* ergänzen wollen.[2389] Dieser auf der Macrobiusstelle basierende Vorschlag muß notgedrungen sehr hypothetisch bleiben, zumal man mit Recht darauf hingewiesen hat, daß die Inschrift von *Conimbriga* keine Dedikationsformel aufweist und daher nur unter Vorbehalten als Weihung angesprochen werden kann.[2390]

Die andere heute verschollene Inschrift stammt aus *Turgalium* (j. Trujillo, prov. Cáceres) und lautet *Netoni deo*/ *Caelius*/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).[2391] An ihrem Votivcharakter besteht also kein Zweifel, umstritten ist dagegen das überlieferte *Netoni deo*. Da in hispanischen Weihinschriften *deo* mit ganz wenigen Ausnahmen immer vor dem Theonym zu stehen pflegt, hat Juan Carlos Olivares Pedreño vorgeschlagen, *Netoni deo* zu *Netoniceo* ändern, was ein zwar sonst nicht belegter, aber von der Bildung her anderen (*Arpaniceo*, *Vorteaeceo*, *Arantoniceo*) vergleich-

[2384] So García Fernández-Albalat (1990) 331.

[2385] Emil Hübner, Acci, RE I.1 (1893) 139 f., Robert Grosse, Acci(s), KlP I (1979) 27.

[2386] CIL II 365 mit den Ergänzungsvorschlägen von José Manuel Garcia, Religiôes antigas de Portugal. Aditamentos e observaçôes às „Religiôes da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas, Lissabon 1991, 341 f. nr. 175, Patrick Le Roux, *Vicus* et *castellum* en Lusitanie sous l'empire, Studia Historica-Historia Antigua 10/11 (1992/93) 151–160, spez. 153; vgl. auch Almagro-Gorbea (2002) 47, Beltrán Lloris (2002) 59 A. 59.

[2387] So etwa Wilhelm Heinrich Roscher, Netos, in: Roscher III (1897–1902) 302, Holder II 738, Heichelheim (1930a) 1953, Antonio Tovar, Ilirios en Hispania, BNF 8 (1957) 278–280, spez. 279, Blázquez (1962) 94, Toutain (1967) 136 + A. 2, García Fernández-Albalat (1990) 331, Meid (1993) 100, Olmsted (1994) 344, Blázquez (1996) 334, Untermann (1997) 573, Meid [2007] 140.

[2388] So etwa Le Roux, a.a.O. 153, Almagro-Gorbea (2002) 47. – Keine Entscheidung zwischen *Neto* und *Neto*[*ni*] trifft Géza Alföldy, Tarraco y la Hispania romana: Cultos y sociedad, in: Religio Deorvm, 7–26, spez. 11.

[2389] Vgl. Le Roux, a.a.O. 153, Almagro-Gorbea (2002) 47, Maria Manuela Alves Dias – Catarina Isabel Sousa Gaspar, Indigenous Deities in Portuguese Lusitania: Private Cults / Public Cults, in: Hainzmann [2007] 9–14, spez. 11 f.

[2390] Vgl. d'Encarnaçâo (1975) 249, José d'Encarnaçâo, Divinidades indígenas da Lusitânia, Conimbriga 26 (1987) 5–37, spez. 15 f. A. 1, José Manuel Garcia, Da epigrafia votiva de Conimbriga – Observaçôes e novos monumentos, Conimbriga 26 (1987) 39–59, spez. 56 f., Garcia, Religiôes a.a.O. 341, Juan Carlos Olivares Pedreño, El pantheón religioso indígena en el área extremeña, Hispania Antiqua 23 (1999) 97–118, spez. 112 f., Beltrán Lloris (2002) 59 A. 59, Olivares Pedreño (2002) 39 f., 55.

[2391] CIL II 5278; zu dieser Is. s. Roscher, a.a.O. 302, Holder II 738, Heichelheim (1930a) 1953, Fritz Mielentz, Netos, RE XVII.1 (1936) 146 f., spez. 147, Hubert (1950) 285 + A. 2, Blázquez (1957a) 36, Blázquez (1962) 94, Toutain (1967) 136 + A. 1, Blázquez (1973) 785, Blázquez (1975) 132, Blázquez (1983) 281, Blázquez (1986) 213, Alföldy, a.a.O. 11, Marco Simón (1988b) 320 A. 28, García Fernández-Albalat (1990) 331, Blázquez (1991) 57, Garcia, Religiôes a.a.O. 341, Meid (1993) 100, Olmsted (1994) 344, Blázquez (1996) 334, Birkhan (1997) 638, Marco Simón (1998) 47, Marco Simón, Texto a.a.O. 391 + A. 19, Marco Simón (1999b) 38, Olivares Pedreño, El pantheón a.a.O. 112, Almagro-Gorbea (2002) 47 f., 55, Beltrán Lloris (2002) 47, 49, Christophe Bonnaud, Les divinités indigènes de Vettonie, Conimbriga 41 (2002) 63–103, spez. 91, Olivares Pedreño (2002) 39, 55, Marco Simón [2002a] 140, Marco Simón [2005b] 292, Sopeña Genzor [2005] 354.

barer Göttername wäre.[2392] Sollte diese Vermutung zutreffen, müßte die Weihung aus Trujillo als Beleg für den Gott *Neto*(*s*) ausscheiden.

Gleichfalls umstritten ist ein weiteres epigraphisches Zeugnis, das 1623 in Guadix, also dem antiken *Acci*(*s*), gefunden wurde und sich heute im Museo Arqueológico de Sevilla befindet. Es handelt sich dabei um ein Piedestal für eine Statue der Göttin *Isis*, das von einer gewissen Fabia gestiftet wurde. Die ersten zwei Zeilen dieser mutwillig durch Hammerschläge zerstörten Inschrift hat Emil Hübner als *ISIDI PVEL*[– – –]/ *IVSSV DEI NII*[– – –] gelesen und zu *Isidi puel*[*lar*(*i*)?]/ *iussu dei Ne*[*tonis*?] ergänzt.[2393] Spätere Forscher haben dagegen die Auflösung zu *iussu dei Nil*[*otici*] favorisiert.[2394] Géza Alföldy, der den Stein einer Reinigung und erneuten Autopsie unterzog, hat auf diesem noch die Buchstaben *Neṭiṣ* ausmachen können und die Ergänzung *Isidi puel*[*lar*(*um*)]/ *iussu dei Neṭiṣ* vorgeschlagen, wobei als Nom. des GN gleichfalls *Netis* anzusetzen sei.[2395] Gleichwohl bleiben Zweifel weiterhin angebracht, da es sich um die einzige Votivinschrift aus iberischem Sprachgebiet handeln würde, in der ein indigener Gott bei seinem einheimischen Namen genannt wird, und das neben der ägyptischen *Isis*![2396]

Zu diesen drei seit langem bekannten Zeugnissen aus Condeixa-a-Velha, Trujillo und Guadix gesellt sich seit 1983 ein aufgrund seines Alters hochinteressanter Neufund, der bei Grabungen in einem tartessischen Hafenheiligtum in Huelva (prov. Huelva, Andalusien), dem antiken *Onuba*, gemacht wurde.[2397] Es handelt sich dabei um ein griechisches Graffito auf einem samischen Schalenfragment, das höchstwahrscheinlich von einem Ionier im zweiten Viertel des 6. Jh.s v. Chr. (!) eingeritzt wurde und von dem die Buchstaben [– – –]NNIHΘΩI erhalten sind.[2398] Nach der attraktiven Deutung von Martín Almagro-Gorbea ist dieses Bruchstück als [ἔδωκε]ν oder [ἀνέθηκε]ν Νιηθωι zu lesen, also um ein den Akt der Weihung anzeigendes Verb im Aorist zu ergänzen.[2399] Νιηθωι wird als Dat. des GN *Niethos* angesprochen und mit dem bei Macrobius und epigraphisch belegten *Neto*(*s*) in Verbindung gebracht. Aufgrund der keltiberischen Inschrift aus Botorrita (s. dazu gleich unten) hält es Almagro-Gorbea für möglich, daß es sich bei *Niethos* um eine keltiberische Gottheit handelt, die früh Eingang in das tartessische Pantheon gefunden hat.[2400]

Einen weiteren möglichen Beleg für den GN könnte, wie gesagt, die 1970 in *Contrebia Belaisca* (j. Botorrita, prov. Zaragoza) gefundene Bronzeinschrift enthalten.[2401] Dort findet sich in der sechsten Zeile auf der Seite A die Form *neito*, die nach Ansicht einiger Bearbeiter der keltiberischen Inschrift, wie etwa Heiner Eichner, Joseph Eska und Wolfgang Meid, als ein Gen. des mask. *o*-stämmigen GN **neitos* anzusehen ist.[2402] Diese und andere Forscher

[2392] Olivares Pedreño, El pantheón a.a.O. 112, Olivares Pedreño (2002) 39; auf diesen Vorschlag verweisen auch Almagro-Gorbea (2002) 48, Beltrán Lloris (2002) 47, 59 A. 58, Bonnaud, a.a.O. 91 A. 163 und – freilich ablehnend – Partizia de Bernardo Stempel, Method in the analysis of Romano-Celtic theonymic materials: improved readings and etymological interpretations, in: Arenas Esteban [2010] 18–27, spez. 19.

[2393] CIL II 3386; diese Lesart wurde auch von Roscher, a.a.O. 302 und Heichelheim (1930a) 1953 übernommen.

[2394] So etwa Blázquez (1962) 94; s. dazu Alföldy, a.a.O. 11 + A. 18, Almagro-Gorbea (2002) 47.

[2395] Alföldy, a.a.O. 10 f., 13 Abb. 5; s. dazu Blázquez (1996) 333 f., Marco Simón (1998) 47 A. 14, Almagro-Gorbea (2002) 47 f., Beltrán Lloris (2002) 47, Marco Simón [2002a] 140. – Alicia María Canto, Hispania Epigraphica 5 (1995) 112 Nr. 351 möchte dessen ungeachtet zu *Ne*[*ton*(*is*)] ergänzen.

[2396] Vgl. dazu die bei Almagro-Gorbea (2002) 47 A. 2 zitierte mündliche Mitteilung von Jürgen Untermann.

[2397] Für alle Details zu dieser bemerkenswerten Inschrift ist die vorbildliche Publikation von Almagro-Gorbea (2002) 37–70 zu konsultieren. S. dazu jetzt auch Marco Simón [2002a] 140 und Jordán Cólera [2004] 329 f.

[2398] Vgl. Almagro-Gorbea (2002) 37–44, spez. 41 Abb. 1.

[2399] Almagro-Gorbea (2002) 42.

[2400] Almagro-Gorbea (2002) 42.

[2401] Zur Unterscheidung von später dort gefundenen Inschriften wird sie auch die erste Botorritainschrift genannt. Die Fachliteratur zu diesem wichtigsten Zeugnis der keltiberischen Sprache ist natürlich sehr umfangreich, daher verweise ich zur Orientierung nur auf einige wichtige Publikationen: Fleuriot (1974/75b) 405–442, Schmidt (1976) 375–394, Fleuriot (1979a) 169–184, Motta (1980) 99–124, Botorrita (1982), Eichner (1989) 9–56, Eska (1989), Meid (1993), Lambert (1994) 363–374, de Hoz (1996) 124–145, Meid (1996e) 146–148, Untermann (1997) 561–574, Bayer (1999) 109–135, Marco Simón (1999c) 269–280, Meid (1998–2002) III 5–11, IV 27, Jordán Cólera [2004] 326–345, Blanca María Prósper, El bronce celtibérico de Botorrita, I (= Ricerche sulle lingue di frammentaria attestazione 6), Pisa-Rom 2008. Für die sehr kontroversen Deutungen s. auch die zahlreichen Rez. zu den genannten Arbeiten in der Bibliographie.

[2402] In diesem Sinn: Botorrita (1982) 71, Marco Simón (1988b) 320 f. + A. 28, Eichner (1989) 39, Eska (1989) 78 f., García Fernández-Albalat (1990) 331, Marco Simón (1993b) 41, Marco Simón (1993c) 173 A. 48, Meid (1993) 100, Graham R. Isaak, AAHG 47 (1995) 60 [= Rez. von Meid (1993)], Marco Simón (1998) 48, Marco Simón, Texto a.a.O 391, Marco Simón (1999b) 38, Marco Simón [2002a] 140, Marco Simón [2005b] 292, Meid – Anreiter [2005] 16 A. 24, Sopeña Genzor [2005] 353 f.

stellen das Wort zu idg. Wurzel **nei̯H-* ‚führen'[2403], dessen Diphthong sich im Keltiberischen erhalten habe, während die lateinischen Inschriften schon die gemeinkeltische Entwicklung zu *ē* zeigen.[2404] Zu dem mit *Mars* gleichgesetzten *Neto*(*s*) würde diese Deutung des Theonyms als ‚Anführer' semantisch sehr gut passen, was weiters durch die air. Entsprechung *nia*/*niae* (Gen. *niath*) ‚Krieger', ‚Held' (vgl. auch ogamir. *NET*(*T*)*A*- in PNN) gestützt wird. Man hat sogar den in Cormac's Glossar genannten irischen Kriegergott *Néit* dazustellen wollen[2405], was jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist. Jedenfalls wird nach Meinung dieser Forscher **neitos* in Botorrita I angerufen, um ein **tirikant-* genanntes ‚Gebäude' (?) zu beschützen. Für Joseph Eska paßt diese Funktion durchaus zu einer mit *Mars* identifizierten Gottheit, da jener auch bei den Römern als Wächter verehrt wurde.[2406] Allerdings steht und fällt diese Interpretation mit der prinzipiellen Einschätzung des Botorritatextes. Es ist nämlich keinesfalls über jeden Zweifel erhaben, daß es sich hierbei um eine *lex sacra* handelt.[2407] Außerdem ist *neito* morphologisch mehrdeutig und kann sowohl dem nominalen als auch dem verbalen Bereich zugewiesen werden.[2408] Zu bedenken ist schließlich, daß sonstige Belege für *Neto*(*s*) in Keltiberien fehlen und die anderen (mehr oder minder sicheren) Zeugnisse für diese Gottheit aus geographisch weit abliegenden Gegenden im Westen und Süden Hispaniens stammen.[2409]

Ferner hat man das in der iberischen Inschrift von Binéfar (prov. Huesca) belegte Wort *neitin*[– – –] mit *Neto*(*s*) in Verbindung bringen wollen.[2410] Dieser Annahme steht die jüngere Forschung wohl zu Recht skeptisch bis ablehnend gegenüber.[2411] Die Bedeutung des mehrfach sowohl als Simplex wie auch als Namenselement (im PN *Neitinbeles*) bezeugten Wortes ist bis heute nicht geklärt, es erscheint aber in (Kon)Texten, die eine Interpretation als Theonym sehr unwahrscheinlich machen.[2412]

Mancher Leser mag sich die berechtigte Frage stellen, warum die Notiz aus den *Saturnalia* überhaupt in die vorliegende Textsammlung zur keltischen Religion aufgenommen wurde. Die bei Macrobius genannten *Accitani* sind Iberer und epigraphisch ist die Verehrung des Gottes *Neto*(*s*), wenn man einmal von der umstrittenen Inschrift aus Botorrita absieht, nur außerhalb des eigentlichen keltischen Siedlungsgebietes in Hispanien bezeugt. Dennoch gilt *Neto*(*s*) vielen Forschern als keltiberischer Gott.[2413] Diese

[2403] Diese Etymologie wird vielfach vertreten, so etwa von Holder II 738, Leite de Vasconcellos II 309, MacCulloch (1911) 28, Caro Baroja (1946) 135, Blázquez (1983) 281, Eska (1989) 78 f., Meid (1993) 100, Delamarre (2003) 316. – Daneben gibt es freilich noch eine alternative Deutung, die den GN zur idg. Wurzel **nei̯-* ‚lebhaft, bewegt sein, erregt sein, glänzen' (vgl. etwa kymr. *nwyd* ‚Leidenschaft') stellt: IEW 760, Marco Simón (1987) 65 A. 86, Marco Simón (1988b) 321 A. 28, Marco Simón (1993b) 41 + A. 26, Marco Simón (1998) 47, Sopeña Genzor [2005] 353. – Beide Etymologien werden ausführlich von Almagro-Gorbea (2002) 50 f. diskutiert, der zu dem Schluß kommt: „Cualquiera de ambas etimologías resulta muy adecuada para *Neton*, dado su carácter guerrero por su equivalencia a Marte y el aparecer *radiis ornatum* "adornado con rayos", según la citada referencia de Macrobio (I,16,5) …"

[2404] So etwa Meid (1993) 100. – Skeptisch dagegen Wodtko (2000) 274: „… daß der GN *Neto*(*n*)- aus **neito*(*n*)- monophthongiert ist, ist möglich, aber nicht zu sichern."

[2405] S. dazu MacCulloch (1911) 28, Hubert (1950) 285, Eska (1989) 79, Marco Simón (1993b) 41, Marco Simón (1998) 47 f., Marco Simón, Texto a.a.O. 391, Almagro-Gorbea (2002) 49.

[2406] Eska (1989) 79 mit Verweis auf Cato agr. 141,2: *Mars pater, te precor quaesoque, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae*, … – Zu einer völlig anderen Deutung des Wortes **tirikant-* gelangt übrigens David Stifter, Neues vom Keltiberischen: Notizen zu Botorrita IV, Die Sprache 38.3 (Sonderheft: Chronicalia Indoeuropaea 38) (1996) [2001] 91–112, spez. 100–102.

[2407] Vgl. die Bedenken, die Beltrán Lloris (2002) 43, 45 f., 54 gegen diese traditionelle Deutung vorzubringen hat. – So hat etwa Bayer (1999) 109–135 den Text thematisch in den Bereich der landwirtschaftlichen Wassernutzung einordnen wollen, was freilich Meid (1998–2002) IV 27 als „weitgehend verfehlt" bezeichnet.

[2408] S. dazu die ausführliche Diskussion bei Wodtko (2000) 273–275. – Jüngst hat sich Prósper, a.a.O. 59 dafür ausgesprochen, „que *neito* es una negación prohibitiva compuesta que coresponde básicamente al tipo de hetita *nīt* y *natta* o antiguo indio *ned* (*ne-id*), …"

[2409] Wie Untermann (1997) 573 und Wodtko (2000) 274 zu Recht betonen.

[2410] Botorrita (1982) 71, Marco Simón (1987) 65, Marco Simón (1988b) 320 f. + A. 28, García Fernández-Albalat (1990) 331, Marco Simón (1993b) 41, Marco Simón (1998) 47, Marco Simón, Texto a.a.O. 391 A. 21, Marco Simón (1999b) 38, Sopeña Genzor [2005] 354.

[2411] S. dazu ausführlich Almagro-Gorbea (2002) 51–54 und Beltrán Lloris (2002) 47.

[2412] Auch die Ansicht von Marco Simón, Texto a.a.O. 391 A. 21 und Marco Simón (1999b) 38, daß es sich beim *neitin*[– – –] der Is. von Binéfar, wenn nicht um einen GN, so zumindest um einen theophoren PN handelt, hat Beltrán Lloris (2002) 59 A. 67 als unwahrscheinlich zurückgewiesen.

[2413] Vgl. etwa Meid (1993) 100, Birkhan (1997) 162, 638, Delamarre (2001) 266 = (2003) 316, Almagro-Gorbea (2002) 56, 62, Meid – Anreiter [2005] 16, Sopeña Genzor [2005] 353 f. – Zweifel an der Zuordnung zum keltiberischen Pantheon äußerte Hubert (1950) 285 f. Anders sah die Sache auch Robert Grosse, Las fuentes desde César hasta el siglo V d. de J. C. (= FHA VIII), Barcelona 1959, 407, für den „N e t o s o N e t o n era un dios, sin duda ibero, de la guerra, o según sus emblemas (rayos) dios del sol."

Einschätzung kann sich aber letztlich nur, und das sei mit Nachdruck betont, auf den problematischen Beleg *neito* in der keltiberischen Bronze von Botorrita I und die Etymologie des Theonyms stützen, das sich noch am besten aus dem Keltischen erklären läßt. Ob dies ausreicht, um *Neto*(*s*) mit Bestimmtheit dem keltiberischen Pantheon zuzuordnen, wage ich zu bezweifeln. Es bedarf wohl noch weiterführender Untersuchungen zur Klärung dieser Frage.

125. Martianus Capella

Über das Leben des Martianus Capella[2414] sind wir sehr schlecht unterrichtet, zudem haben die wenigen Daten in unserem Besitz recht unterschiedliche Deutungen erfahren. Nach Ausweis der Subskriptionen lautete sein voller Name Martianus Min(n)e(i)us (?) Felix Capella. Er dürfte in Karthago geboren sein, verbrachte dort jedenfalls den Großteil seines Lebens. Einige Bemerkungen in seinem Werk deuten darauf hin, daß er eine juristische Tätigkeit ausübte, wenngleich auch dies nicht unumstritten ist. Bereits in fortgeschrittenem Alter schrieb er für seinen Sohn das neun Bücher umfassende Werk mit dem wohl nicht authentischen Titel *de nuptiis Philologiae et Mercurii*. Der Form nach handelt es sich dabei um eine menippeische Satire, d. h., Vers- und Prosapartien wechseln einander ab. Zum Inhalt hat *de nuptiis* eine lehrbuchartige Darstellung der *septem artes liberales* Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Harmonie (B. 3–9), der eine neuplatonisch-allegorische Einleitung in zwei Büchern vorangestellt ist. In dieser wird die Vermählung des Gottes *Mercurius* mit der irdischen Jungfrau *Philologia* geschildert. Letztere wird zu göttlichen Ehren erhöht und erhält als Hochzeitsgabe von ihrem künftigen Mann sieben Jungfrauen geschenkt, welche die Sieben Freien Künste repräsentieren. Diese Personifikationen treten in der Folge der Reihe nach auf und stellen im Rahmen je eines Buches ihre jeweilige Wissenschaft, d. h. sich selbst vor. Für diese fachlich oftmals recht dürftigen Ausführungen hat Martianus ältere Quellen, die sich zum Teil noch bestimmen lassen, kompiliert. Völlig ungewiß ist hingegen die zeitliche Einordnung des Werkes, für welches die Datierungen in der modernen Forschung zwischen dem ausgehenden 3. und dem beginnenden 6. Jh. n. Chr. schwanken. Ich folge der weitverbreiteten, wenngleich nicht unwidersprochenen Ansicht, welche *de nuptiis* in die Zeit von ca. 410 bis ca. 439 n. Chr. (Einnahme Karthagos durch den Vandalen Geiserich) ansetzt.[2415]

[2414] Zu Leben und Werk des Martianus Capella s. die Lexikonartikel von Paul Wessner, Martianus (2.), RE IV.2 (1930) 2003–2016, Reinhart Herzog, Martianus (1.), KlP III (1979) 1054–1056, Herbert Backes, Martianus Capella, LMA VI (1993) 338 f. und Gernot Krapinger, Martianus Capella, DNP VII (1999) 961–963. Ausführlichere Darstellungen liefern Danuta Shanzer, A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Book 1 (= University of California Publications, Classical Studies, vol. 32), Berkeley-Los Angeles-London 1986, 1–44, Sabine Grebe, Martianus Capella 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 119), Stuttgart-Leipzig 1999, 11–52, Jean-Yves Guillaumin, Martianus Capella, Les Noces de Philologie et de Mercure, tome VII (livre VII): L'Arithmétique (Les Belles Lettres), Paris 2003, VII–CVI, Sabine Grebe, Martianus Min(n)e(i)us Felix Capella (wahrscheinlich Ende 5. Jahrhundert n. Chr.). Ein Gelehrter an der Schwelle zwischen Spätantike und Mittelalter, in: Wolfram Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln-Weimar-Wien 2005, 133–163 und Hans Günter Zekl, Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Übersetzt, mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen, Würzburg 2005, 7–21.

[2415] Für diese Zeit optiert jüngst wieder Guillaumin, a.a.O. X–XVI, der auch einen guten Forschungsüberblick zu dieser umstrittenen Frage liefert. Anders Shanzer, a.a.O. 1–28, die sich für eine Entstehung in den 470/480er Jahren stark gemacht hat. Noch später, nämlich in die Zeit zwischen 496 und 523, setzt Grebe, a.a.O. 1999, 16–21 (cf. Grebe, a.a.O. 2005, 134) das Werk an.

125 T 1 **Martianus Capella** *de nuptiis Philologiae et Mercurii* 6, 635

p. 220,18–20 Willis = p. 310,19 – 311,2 Dick = p. 310,19 – 311,2 ²Dick = Zwicker 126:

provincia [sc. Narbonensis] viris, oppidis, frugibus memoranda unoque transcurrenda piaculo, quod illic fas fuerat hostias humani generis immolare.

Die Provinz [Narbonensis] ist erwähnenswert ob ihrer Männer, Städte und Landwirtschaft, aufgrund éines Frevels muß man sie jedoch mit Stillschweigen übergehen: Es war dort nämlich Brauch gewesen, Menschenopfer darzubringen.

Im sechsten Buch, das in den Handschriften den Titel *de geometria* trägt, läßt Martianus Capella die personifizierte *Geometria* zu Wort kommen, mit deren Darstellung der Reigen der zum Quadrivium gehörenden Wissenschaften eröffnet wird. Der überwiegende Teil der insgesamt 151 Paragraphen dieses Buches ist aber nicht eigentlich geometrischen, sondern geographischen Fragen gewidmet. Dies ist nicht weiter ungewöhnlich, da in der Antike Geometrie und Geographie zwei eng miteinander verbundene Bereiche waren.[2416] Im Rahmen des geographischen Teils (6, 590–703) bringt Martianus eine Periegese von Europa (6, 627–666), in welcher er auch ganz kurz auf die gallischen Provinzen zu sprechen kommt (6, 634 f.).[2417] Zunächst werden die Landesgrenzen Gesamtgalliens angeführt, dann folgen chorographische Angaben zur Provinz *Gallia Narbonensis*. Für diesen Abschnitt hat Martianus nachweislich seine beiden Hauptquellen Plinius und Solinus verwendet.[2418] Dies gilt auch für den oben zitierten Satz, mit dem Martianus seine Ausführungen zur *Narbonensis* beschließt. Bei Plinius konnte er über diese Provinz lesen, sie dürfe hinsichtlich der landwirtschaftlichen Erträge, des Ansehens der Männer und der Sitten sowie der Fülle des Reichtums keiner anderen Provinz nachgesetzt werden.[2419] Solinus wiederum charakterisiert die gallischen Provinzen mit den Worten: „aufgrund sehr fetter Böden sind sie geeignet für fruchtreiche Erträge, große Teile sind mit Weinstöcken und Bäumen bepflanzt, sie sind reich gesegnet an jeglicher für Lebewesen nützlichen Frucht und sie werden bewässert mit dem Wasser von Flüssen und Quellen, aber zuweilen auch von heiligen und dampfenden Quellwassern. Sie [= die gallischen Provinzen] werden in Verruf gebracht durch den Brauch der Einwohner, die, wie man sagt, – ich übernehme freilich nicht die Haftung für die Wahrhaftigkeit – unter Verletzung der Religion Menschenopfer darbringen."[2420] Solinus nennt hier die gallischen Menschenopfer, und zwar als den einzigen Makel des ansonsten gesegneten Landes. Martianus dürfte hiervon angeregt worden sein, da er gleichermaßen diesen frevelhaften Brauch mit den positiven Aspekten in

[2416] Zum sechsten Buch vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Giovanni Gasparotto, Geometria. *De nuptiis Philologiae et Mercurii* liber sextus. Introduzione, traduzione e commento, Verona 1983 [non vidi] und Sabine Grebe, Martianus Capella 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 119), Stuttgart-Leipzig 1999, 281–375, ferner Hans Günter Zekl, Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Übersetzt, mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen, Würzburg 2005, 10 f.

[2417] Vgl. dazu die Inhaltsübersicht bei Grebe, a.a.O. 297–300 und Zekl, a.a.O. 33 f.

[2418] Zu Martianus' Quellen s. Paul Wessner, Martianus (2.), RE IV.2 (1930) 2003–2016, spez. 2010, Grebe, a.a.O. 282 und die Stellenbelege bei Adolfus Dick, Martianus Capella, addenda adiecit Jean Préaux, ²Stuttgart 1969, 310 app. crit. und James Willis, Martianus Capella, Leipzig 1983, 220 app. crit., wo für die §§ 634 f. auf Plin. nat. hist. 3, 31; 3, 33; 3, 37; 4, 105 und Solin. coll. 21,1 [**94 T 1**] verwiesen wird.

[2419] Plin. nat. hist. 3, 31: *Narbonensis provincia* [...] *agrorum cultu, virorum morumque dignatione, amplitudine opum nulli provinciarum postferenda ...*

[2420] Solin. coll. 21,1 [**94 T 1**]: *Galliae* [...] *praepinguibus glebis accommodae proventibus fructuariis, pleraeque consitae vitibus et arbustis, omni ad usum animantium fetu beatissimae, riguae aquis fluminum et fontium, sed fontaneis interdum sacris et vaporantibus. infamantur ritu incolarum, qui ut aiunt – veri enim periculum non ad me recipio – iniuria religionis humanis litant hostiis.*

der *Narbonensis* kontrastiert: Erwähnens- und lobenswert ist die Provinz ob ihrer Männer, Städte und Landwirtschaft, besser mit Schweigen übergehen sollte man hingegen die dortigen Menschenopfer.[2421] Im Unterschied zu Solinus betont er freilich, und das zu Recht, daß diese Praxis der Vergangenheit angehört (*fuerat*!).

125 T 2 [F] Martianus Capella *de nuptiis Philologiae et Mercurii* 6, 656

p. 324,13 f. DICK = p. 324,13 f. ²DICK = ZWICKER 126:

sequitur Thracia, cuius incolae bardi habent appetitum maximum mortis, ...

Es folgt Thrakien, dessen einfältige Bewohner ein gewaltiges Verlangen nach dem Tod haben, ...

Diese Nachricht stammt wie das vorangehende Zeugnis (de nuptiis Philologiae et Mercurii 6, 635 [**125 T 1**]) aus der Periegese von Europa (6, 627–666), die Martianus Capella im Rahmen des geometrisch-geographischen Fragen gewidmeten sechsten Buches bringt.[2422] Der vorliegende Satz bildet die Einleitung zu einer sehr kurz gehaltenen Beschreibung Thrakiens. Johannes ZWICKER hat ihn in seine Sammlung der *Fontes Historiae Religionis Celticae* aufgenommen, da er alle literarischen Belege für die *bardi* genannten keltischen Sänger berücksichtigt hat und hier von den als *bardi* bezeichneten Einwohnern Thrakiens die Rede ist.[2423] So verstanden ergibt der Text des Martianus aber keinen Sinn, denn was haben die gallischen Barden in Thrakien zu suchen. Aus diesem Grund hat schon vor langem Ulrich KOPP, einer der älteren Herausgeber von *de nuptiis*, das in allen Handschriften einwandfrei überlieferte *bardi* zu *barbari* verbessert. Diese Konjektur, die auch ZWICKER als Alternative in seinem apparatus anführt, kann sich unter anderem auf die Tatsache stützen, daß schon Solinus, die unmittelbare Quelle des Martianus für die vorliegende Stelle, von der Todesverachtung der *Thraces barbari* spricht.[2424] Dessen ungeachtet wurde in der Edition von Adolf DICK die durch den *consensus codicum* abgestützte Lesart *bardi* beibehalten[2425], und das m. E. mit gutem Grund: KOPPS Emendation ist nämlich keineswegs zwingend notwendig, denn das Lateinische kennt *bardus* nicht nur als Substantiv in der Bedeutung ‚(gallischer) Sänger, Dichter', sondern auch als Adjektiv, das soviel wie ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd', ‚unvernünftig' heißt.[2426] Martianus hat natürlich letzteres gemeint, wenn er die *incolae* Thrakiens als *bardi* beschimpft.[2427] Seine Nachricht ist daher aus der Liste der literarischen Belege für die gallischen Sänger zu streichen und folglich auch aus jeder Textsammlung zur keltischen Religion.[2428]

2421 Für verfehlt erachte ich daher die Übersetzung von Hans Günter ZEKL, Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Übersetzt, mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen, Würzburg 2005, 217: „Die Provinz ist bemerkenswert an Männern, Städten, Früchten des Feldes, und man darf durch sie nur nach einem Sühneopfer ziehen, weil es dort einmal als gottgewollt gegolten hatte, Menschenopfer darzubringen." – Das lat. Wort *piaculum* bezeichnet nicht nur jedes Mittel, eine Gottheit zu versöhnen, also etwa ein ‚Sühneopfer', sondern auch alles, was ein Sühneopfer verdient, wie ‚Verbrechen', ‚Sünde', oder ‚Frevel'. Im TLL X.1, Sp. 2071,73 f., s. v. *piaculum*, wird die vorliegende Stelle jedenfalls unter den Beispielen für die zweite Bedeutung angeführt. In ZEKLS Übertragung geht außerdem der pointierte Gegensatz zwischen *memoranda* und *transcurrenda* verloren.

2422 Vgl. dazu oben die Literaturangaben in A. 2416.

2423 S. dazu auch den Sachindex von ZWICKER 333 s. v. bardus, wo u. a. auf die vorliegende Nachricht verwiesen wird. Zu den gallischen *bardi* s. den Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2 [**20 T 13**].

2424 Ulricus F. KOPP, Martiani Minei Felicis Capellae, Afri Carthaginiensis, de nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem, Frankfurt/M. 1836 [non vidi], vgl. aber ZWICKER 126 app. crit. mit dem Verweis auf Solin. coll. 10,1: ... *Thracibus barbaris inesse contemptum vitae ex quadam naturali sapientiae disciplina*. Solinus wiederum beruht für diese Information auf Pomp. Mela 2, 18.

2425 Adolfus DICK, Martianus Capella, addenda adiecit Jean PRÉAUX, ²Stuttgart 1969, 324,13. – Dagegen folgt James WILLIS, Martianus Capella, Leipzig 1983, 231,9 + app. crit. dem alten Vorschlag von KOPP und druckt *barbari*.

2426 Ich verweise hier nur auf den Eintrag im Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 GOETZ [**151 T 5**]: *bardus hebes*, *stultus*, *ineptus*, *brutus*, *inrationabilis vel carminum conditor* (Barde [bedeutet] ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd', ‚unvernünftig' oder ‚Verfasser von Liedern').

2427 Auch im TLL II, Sp. 1751, s. v. *bardus* (1.), figuriert unsere Stelle unter den Belegen für *bardus* = *hebes* usw.: „MART. CAP. 6, 656 sequitur Thracia, cuius incolae bardi (*sic codd*., *non* barbari) habebant appetitum maximum mortis." – Hans Günter ZEKL, Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii). Übersetzt, mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen, Würzburg 2005, 223 übersetzt *incolae bardi* ganz richtig mit „einfältige Bewohner".

2428 Das gilt natürlich auch dann, wenn im Text tatsächlich *barbari* gestanden sein sollte.

126. Tabula Peutingeriana

Die Tabula Peutingeriana[2429] ist eine im ausgehenden 12. oder frühen 13. Jh. n. Chr. angefertige Kopie einer antiken Weltkarte. Die aus elf Pergamentblättern bestehende Schriftrolle wurde von dem Humanisten Conradus Celtes (oder Celtis, eigentlich Bickel oder Pickel; 1459–1508) in einem süddeutschen Kloster, vermutlich Reichenau, entdeckt und von ihm später dem Augsburger Humanisten Konrad Peutinger (1465–1547), nach dem sie bis heute benannt ist, testamentarisch vermacht. Sie verblieb einige Generationen im Besitz dieser Familie, bis sie im Jahr 1720 von Prinz Eugen von Savoyen (1663–1736) erworben wurde. Als nach des Fürsten Tod dessen gesamte Bibliothek von Kaiser Karl VI. gekauft wurde, gelangte auch die Tabula Peutingeriana in die kaiserliche Hofbibliothek (die spätere Nationalbibliothek) in Wien, wo sie sich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt befindet (Codex Vindobonensis 324). Die Handschrift mit einer Gesamtlänge von etwa 6,75 m und einer Breite von etwa 34 cm präsentiert eine spätantike Karte, die die damals bekannte Welt von der Ostküste Britanniens (der äußerste Westen Europas und Nordafrikas fehlte schon in der Vorlage infolge von Beschädigung) bis China umfaßt. Anders als moderne Landkarten konzentriert sich die graphische Darstellung auf die wichtigen Reisewege, die das Imperium Romanum durchzogen haben oder für den Fernhandel von Bedeutung waren. Dieses Straßen- und Routenverzeichnis diente ursprünglich wohl für die Bedürfnisse des *cursus publicus*. Dementsprechend sind entlang der Verkehrswege die Knotenpunkte und Raststätten mit Namen angeführt sowie die Entfernungen zwischen den einzelnen Etappenorten in römischen Meilen (in den *tres Galliae* in *leugae*) angegeben. Für unsere Kenntnis der antiken Topographie und Toponomastik bildet die Tabula Peutingeriana eine Quelle von unschätzbarem Wert, zumal viele ONN nur hier überliefert sind.[2430] Umstritten ist in der Forschung, aus welcher Zeit die antike Vorlage der Tabula stammt. Da mit wiederholten Verbesserungen, Überarbeitungen und Nachträgen zu rechnen ist, läßt sich freilich ein bestimmter Zeitpunkt für die Entstehung dieses Kartenwerkes gar nicht fixieren. Die letzte Redaktion des antiken Vorbildes dürfte jedoch, einer jüngeren Untersuchung von Ekkehard Weber zufolge, unter Kaiser Theodosius II. (408–450), vielleicht im Jahr 435 n. Chr., erfolgt sein.[2431] – Aufgenommen wurden im folgenden nur theophore Ortsnamen, die nicht auch schon bei Ptolemaios oder im Itinerarium Antonini belegt sind.[2432]

[2429] S. dazu die knappen Bemerkungen bei Duval (1971) 622–627, Gerhard Radke, Itineraria, KlP II (1979) 1488–1490, François Lasserre, Peutingeriana Tabula, KlP IV (1979) 679 f., Rivet – Smith (1979) 149 f., Eckart Olshausen, Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt, Darmstadt 1991, 87 f., Kai Brodersen – Joachim Gruber, Tabula Peutingeriana, LMA VIII (1997) 398 f., Reinhard Wolters, Itinerare (§ 1. Allgemeines), RGA XV (2000) 598–601, spez. 600 f., Ulrich Fellmeth, Tabula Peutingeriana, DNP XI (2001) 1197 f., Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana, RGA XXX (2005) 260–262; eine ausführliche Darstellung liefert Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976.

[2430] Vgl. auch Ptolemaios [**68**], das Itinerarium Antonini [**90**] und den Geographus Ravennas [**153**].

[2431] S. dazu Weber, a.a.O. 22 und ausführlich Ekkehard Weber, Zur Datierung der Tabula Peutingeriana, in: Heinz E. Herzig – Regula Frei-Stolba (Hgg.), Labor omnibus unus. Gerold Walser zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern (= Historia Einzelschriften 60), Stuttgart 1989, 113–117, der sich überzeugend gegen den älteren Vorschlag, die Endredaktion in die Mitte des 4. Jh.s n. Chr. zu datieren, wendet.

[2432] Zu den von mir verfolgten Kriterien bei der Auswahl theophorer ONN s. die Einführung zu Ptolemaios [**68**].

126 T 1 [?] Tabula Peutingeriana I 2

Sulim | Sulis

Diese Ortschaft ist auf der Tabula Peutingerina an der Straße von *Iuliomagus* (j. Angers) nach *Gesocribate* (j. Brest) verzeichnet. Sie lag zweifelsfrei im heutigen dép. Morbihan, jedoch ist ihre genaue Lage unsicher, wie die unterschiedlichen Lokalisierungsvorschläge (Hennebont oder Castel Noëc oder bei Pontivy) deutlich machen.[2433] Der nur hier überlieferte ON *Sulis** (Nom. des Acc. (*ad*) *Sulim*)[2434] wird von der Forschung schon seit längerem zum Namen der keltischen Göttin *Sulis* gestellt.[2435] Sollte diese Ableitung zutreffen, wäre dies einer der raren (der einzige?) Hinweise für die Verehrung der Göttin auf dem Kontinent. Diese hatte nämlich ihr Kultzentrum bei den Thermalquellen im heutigen Bath (Grafschaft Somerset), dem antiken *Aquae Sulis*. Von dort kommen auch alle einwandfrei ihr gewidmeten Inschriften[2436], denn der einzige nicht aus Bath stammende Weihestein (aus Alzey in Rheinhessen) dürfte nicht *dea*(*e*) *Sul*(*i*), sondern *dea*(*e*) *Sul*(*eviae*) oder *dea*(*bus*) *Sul*(*eviis*) dediert worden sein.[2437] Die epigraphische Evidenz vermittelt jedenfalls den Eindruck, daß *Sulis* eine nur lokal in Bath verehrte Gottheit war. Es scheint mir daher fraglich, ob der bretonische ON tatsächlich mit dem GN *Sulis* in Verbindung zu bringen ist.

126 T 2 Tabula Peutingeriana I 4

Aquis Bormonis | Aquae Bormonis

Dieser nur in der Tabula Peutingeriana belegte Ort ist auf der von *Augustodunum* (j. Autun) nach *Cenabum* (j. Orléans) führenden Straße zwischen *Decetia* (j. Decize) und *Sitillia* verzeichnet. Er wurde von der älteren Forschung mit der heutigen Gemeinde Bourbon-l'Archambault (dép. Allier, Auvergne) identifiziert[2438], während sich die jüngere Forschung zumeist mehr oder minder vorbehaltlos für eine Gleichsetzung mit der Kleinstadt Bourbon-Lancy (dép. Saône-et-Loire, Bourgogne) ausspricht.[2439] Eine ganz sichere Entscheidung zwischen diesen beiden Möglich-

2433 S. dazu Hans Georg Wackernagel, Sulim – Sulis, RE IV A 1 (1931) 727.

2434 Bei Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 61 steht im Register „Sulim (?)", obwohl m. E. an der Richtigkeit dieser Lesung kein Zweifel bestehen kann. – Vgl. auch Rivet – Smith (1979) 256: „As a place-name apparently on its own is *Sulim* (accusative, for nominative **Sulis*) in *TP*, now Castel-Noëc (Morbihan, France)." – Bei Richard J. A. Talbert (Hg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory, volume I, Princeton-Oxford 2000, 108 wird gleichfalls ein Nom. **Sulis* angesetzt.

2435 So geschehen bei Holder II 1662, Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1592, Le Roux (1952a) 215, Gricourt – Hollard – Pilon (1999) 137 A. 38.

2436 Zur epigraphischen Evidenz s. die Zusammenstellungen bei Holder II 1661 f., Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1591 f., Heichelheim (1931b) 723–727, Maier (1994) 303 f., Jufer – Luginbühl (2001) 64 f. – Für weitere Informationen zur Göttin *Sulis* sei auf den Kommentar zu Solinus (coll. 22,10 [**94 T 4**]) verwiesen.

2437 CIL XIII 6266: *dea Sul/ Attonius/ Lucanu*[*s*]. Holder II 1662, Maier (1994) 304, Sterckx (1996) 73 A. 7, Birkhan (1997) 580 A. 2 und Marion Euskirchen, Sul, DNP XI (2001) 1094 stellen das Zeugnis zu *Sulis*. – Skeptisch ist hingegen Heichelheim (1931b) 724, für den „die Auflösung des nur abgekürzt aufgeführten Götternamens auf diesem Stein in *Dea*(*e*) *Sul*(*eviae*) oder *Dea*(*bus*) *Sul*(*eviis*) wahrscheinlicher" ist. Auch in der Auflistung von Jufer – Luginbühl (2001) 64 f. (s. v. Sulis Minerva) fehlt diese Inschrift. – Unentschieden Maximilian Ihm, Sul, in: Roscher IV (1909–1915) 1592 und Maximilian Ihm, Suleviae, in: Roscher IV (1909–1915) 1596.

2438 Ernest Desjardins, Géographie de la Gaule romaine d'après la table de Peutinger, Paris 1869, 32, gefolgt von Maximilian Ihm, Aquae (20.), RE II.1 (1895) 297. – Die Gleichsetzung mit Bourbon-l'Archambault findet sich auch bei Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 101 und noch bei Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 46.

2439 So Guyonvarc'h (1959) 165, Bourgeois (1991/92) I 29: „La *Table de Peutinger* […] donne Aquis Bormonis qui pourrait être Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire) …", Billy (1993) 13, Jean-Paul Petit – Michel Mangin – Philippe Brunella (Hgg.), Atlas des agglomérations sécondaires de la Gaule Belgique et de Germanies, Paris 1994, 57, Sterckx (1996) 32: „… les *Aquae Bormonis* „Eaux de Bormon" de la Table de Peutinger, qui désignaient sans doute l'actuel Bourbon-Lancy de Saône-et-Loire …", Richard J. A. Talbert (Hg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory, volume I, Princeton-Oxford 2000, 263, Lacroix [2007] 147: „BOURBON-Lancy (Saône-et-Loire) est sans doute le lieu nommé *Aquae Bormonis* sur l'itinéraire antique de la *Table de Peutinger*."

keiten läßt sich jedoch nicht treffen, wie eine Detailuntersuchung von Émile THEVENOT gezeigt hat.[2440] Sowohl in Bourbon-l'Archambault als auch in Bourbon-Lancy ist die Existenz von Thermen in gallorömischer Zeit archäologisch nachgewiesen[2441], sie liegen nicht weit voneinander entfernt (etwas weniger als 60 km) und beide Ortsnamen lassen sich zweifelsfrei vom gallischen Quellgott *Bormo*/*Borvo* ableiten. Folglich muß offen bleiben, welches Bourbon dem *Aquis Bormonis* der Tabula entspricht. Für die Lokalisierung in Bourbon-Lancy läßt sich freilich die epigraphische Evidenz ins Treffen führen. Immerhin stammen von dort vier Weihungen für *Bormo*/*Borvo* (beide Formen sind belegt) und dessen Paredra *Damona*.[2442] In Bourbon-l'Archambault sind hingegen bis dato keine Inschriften für den Gott zutage getreten, was jedoch auch reiner Zufall sein kann. Wie dem auch sei, der ON *Aquae Bormonis* gehört jedenfalls in eine Gruppe mit anderen literarisch bezeugten Toponymen, die sich vom gallischen Theonym *Bormo*/*Borvo* oder dem verwandten GN *Bormanus* herleiten. Man vergleiche die ONN *oppidum Bormani* (Plin. nat. hist. 3, 36 [**48 T 5**], s. dort auch zum GN), *lucus Bormani* (Itinerarium Antonini 295, 6 [**90 T 2**]), Βόρμανον (Ptol. geogr. 3, 7,2 [**68 T 26**]; 8, 11,3) und *Aquae Bormiae* (Cassiod. var. 10, 29,1 [**138 T 2**]).

126 T 3 Tabula Peutingeriana I 4

Aquis Segeste | Aquae Segetae

Dieser nur auf der Tabula Peutingeriana bezeugte Ort liegt im Gebiet der Senonen und ist auf der Straße zwischen *Agedincum* (j. Sens, dép. Yonne) und *Cenabum* (j. Orléans, dép. Loiret) verzeichnet. Von der älteren Forschung wurde er noch mit der heutigen Gemeinde Ferrières-en-Gâtinais (dép. Loiret) gleichgesetzt.[2443] Seit einiger Zeit weiß man jedoch, daß die antike Straßenstation in dem etwa 18 km westlich von Ferrières gelegenen Dorf Sceaux-du-Gâtinais (dép. Loiret) zu lokalisieren ist. Grabungen in den 1960er und 1970er Jahren brachten dort ein gallo-römisches Quellheiligtum zutage, das unter anderem Säulenhallen, Unterkünfte für Kranke und Pilger sowie eine Thermenanlage mit einem zentralen Becken umfaßte.[2444] In diesem Bassin wurde 1973 eine kreisrunde Marmorplatte (Durchmesser: 64 cm) gefunden, die folgende Inschrift trägt: *Aug*(*ustae*) *deae*/ *Segetae*/ *T*(*itus*) *Marius Priscianus*/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*)

[2440] Émile THEVENOT, Le nom de Bourbon-Lancy et son évolution. Cette localité figure-t-elle dans la Table de Peutinger ?, RAE 19 (1968) 306–311. Zum einen wird dort die alte, auf DESJARDINS, a.a.O. 32 zurückgehende Gleichsetzung des in der Tabula genannten *Aquis Nisincii* mit Bourbon-Lancy als haltlos erwiesen, zum anderen aber deutlich gemacht (S. 311): „Bourbon-Lancy peut, au contraire, représenter *Aquis Bormonis*, mais Bourbon-l'Archambault a autant de titres, de par son nom, à prétendre à pareille identification." – THEVENOTS Argumentation wird (teilweise wörtlich) von Alain REBOURG, Carte Archéologique de la Gaule, Saône-et-Loire, Paris 1994, 78 f. übernommen.

[2441] Zur archäologischen Evidenz in Bourbon-Lancy, einer der unbestritten wichtigsten Thermalstädte in gallorömischer Zeit, s. PETIT – MANGIN – BRUNELLA , a.a.O. 57 f., REBOURG, a.a.O. 82 f., LACROIX [2007] 147; für Bourbon-l'Archambault vgl. LACROIX [2007] 147 f.

[2442] CIL XIII 2805: *C. Iulius Eporedirigis f*(*ilius*) *Magnus*/ *pro L. Iulio Caleno filio*/ *Bormoni et Damonae*/ *vot*(*um*) *sol*[*vit*]; CIL XIII 2806: *Borvoni et Damonae*/ *T. Severius Mo*/*destus* …; CIL XIII 2807: [*num*(*inibus*) *pr*]*aest*(*antissimis*) *sac*[*rum*]/ [... *b*]*asilica v*[*etustate collapsa* ?]/ [? *deo B*]*orvoni et* [*Damonae* …]; CIL XIII 2808: [... ? *praestanti*]*ssimis nu*/[*minibus*] *deo Bo*[*r*]/[*voni et Damonae*]. – Zu diesen Iss. s. THEVENOT, a.a.O. 310, BOURGEOIS (1991/92) I 29 f., REBOURG, a.a.O. 85, JUFER – LUGINBÜHL (2001) 30, 36, LACROIX [2007] 147.

[2443] S. etwa Maximilian IHM, Aquae (Nr. 80), RE II.1 (1895) 304, Ekkehard WEBER, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 46.

[2444] Zum archäologischen Befund s. Gilbert-Charles PICARD, Informations Archéologiques, Gallia 32.3 (1974) 299–317, spez. 304 f., Jean GAGÉ, Ovide, la « Nymphe de Sceaux » et la gallo-romaine Ségéta, in: Raymond CHEVALLIER (Hg.), Colloque Présence d'Ovide (= Collection Caesarodunum XVII bis), Paris 1982, 345–352, spez. 349, BOURGEOIS (1991/92) II 178–181, Isabelle FAUDUET, Dieux gaulois dans les lieux de culte gallo-romains. Témoignages épigraphiques, in: Wolfgang SPICKERMANN – Rainer WIEGELS (Hgg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. Internationalen Workshops „Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae" (F.E.R.C.AN.) vom 4.–6. 10. 2002 an der Universität Osnabrück (= Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9), Möhnesee 2005, 95–105, spez. 97, Isabelle FAUDUET – Patrice LAJOYE, Divinités gauloises et théonymes celtiques en Lyonnaise, in: HAINZMANN [2007] 103–109, spez. 104, LACROIX [2007] 79, 219 Abb., 220.

l(*ibens*) *m*(*erito*)/ *efficiendum curavit*/ *Maria Sacra fil*(*ia*).[2445] Diese in das 2. Jh. n. Chr. datierte Weihung für die Göttin *Segeta* erbrachte den entscheidenden Beweis für die Identifizierung von Sceaux-du-Gâtinais mit dem *Aquis Segeste* der Tabula, hinter deren leicht verderbtem Eintrag das Toponym *Aquae Segetae* steckt. Der Name der eponymen Gottheit hat sich selbst, wenn auch in kaum mehr kenntlicher Weise, im modernen ON Sceaux bewahrt: Aus *Segeta* wurde durch Ausfall des intervokalischen *g* zunächst **Seta*, dann *Seda* (belegt in einer Urkunde des Jahres 941) und *Seia* (bezeugt 989 und 998) und schließlich unter Einfluß des homophonen frz. Wortes *sceau* ‚Siegel' zu *Sceaux*.[2446] Die *Aquae Segetae* im Territorium der *Senones* sind vom gleichnamigen, gleichfalls auf der Tabula Peutingeriana belegten Ort (Tab. Peut. I 5 [**126 T 4**]: *Aquis Segete*) im Gebiet der *Segusiavi* zu unterscheiden. Diese zumeist in Moingt bei Montbrison (dép. Loire) lokalisierten *Aquae Segetae* haben keine Spuren in der modernen Toponomastik hinterlassen. Neben diesen beiden theophoren ONN und der schon genannten Inschrift aus Sceaux-du-Gâtinais gibt es noch weitere Zeugnisse für den Kult der gallischen Göttin: In Feurs (dép. Loire, 20 km nordöstlich von Montbrison) wurde 1525 ein *deae Seg*(*etae*) geweihtes Bronzegewicht gefunden.[2447] Aus Bussy-Albieux (dép. Loire, 20 km nördlich von Montbrison) stammt eine 1879 bei der Zerstörung der alten Dorfkirche entdeckte fragmentarische Inschrift, die einen *praefectus tempuli deae Segetae* in *Forum Segusiavorum* (j. Feurs) nennt.[2448] Schließlich findet sich noch auf einer Vase aus Rouanne (dép. Loire) die gemalte Aufschrift *deae Seg*(*etae*).[2449] Als Zeugnisse für die Göttin hat man überdies Münzen herangezogen, die unter Gallienus in Köln (259/260 n. Chr.) geprägt wurden. Den Avers dieser Antoniniane und *aurei* ziert das Bildnis der kaiserlichen Gattin Salonina, auf dem Revers ist eine in einem tetrastylen Tempel stehende Göttin mit der Umschrift *DEAE SEGETIAE* abgebildet.[2450] Einige Forscher wollen in dieser nicht die römische Fruchtbarkeitsgöttin *Segetia*, sondern die gallische *Segeta* sehen.[2451] Allerdings wurde diese Gleichsetzung von Robert Turcan mit guten Gründen zurückgewiesen, sodaß diese Münzen wohl aus der Diskussion um die gallische *Segeta* auszuscheiden haben.[2452] Keine Probleme bereitet dagegen die Etymologie des GN: *Segeta* wird zu dem in der keltischen Onomastik sehr produktiven Namenselement **sego-* ‚Sieg', ‚Kraft' (vgl. air. *seg*, kymr. *hy*) gestellt[2453], was durchaus zu einer wegen ihrer Heilkraft verehrten Göttin paßt. *Segeta* zählt jedenfalls zu den in Gallien so zahlreich und vielerorts bezeugten Quellgottheiten, die auch antiken Orten ihren Namen gegeben haben.[2454]

[2445] AE 1974, 423. – Zu dieser Is. s. Picard, a.a.O. 304 f. + Abb. 2 f., Gagé, a.a.O. 349 f. + Abb., Fauduet, a.a.O. 97, 101, Fauduet – Lajoye, a.a.O. 104 + A. 9, Lacroix [2007] 79 + Abb., 130, 220, Lajoye [2008] 95 + A. 346.

[2446] S. dazu Lacroix [2007] 79 f. mit Verweis auf die Untersuchung von Jacques Soyer, Recherches sur l'origine des noms de lieux du département du Loiret, Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais 22 (n° 232) (1934) 202–237, spez. 234 f. [non vidi!].

[2447] CIL XIII 1641: *deae Seg*(*etae*) *F*(*ori* oder *Forensium*)/ *p*(*ondo*) *X*; s. dazu Holder II 1440, Maximilian Ihm, Segeta, in: Roscher IV (1909–1915) 599, Lacroix [2007] 79, 130, Lajoye [2008] 95 + A. 345.

[2448] CIL XIII 1646: [---*f*]*il. A*[---]/ [-- *ci*]*ṿitạṭ*[*is Segusiav*(*orum*)?]/ [*pr*]*aefecto teṃ*[*puli*]/ *deae Segetae Fo*[*ri*]/ *ạllecto aquae*/ [*te*]*mpuli Dunisiae*/ [*pr*]*aefectorio ma*/[*xi*]*ṃ*(*o*) *eiusdem tem*/ [*puli*] *pag*/[---] *ụblocnus*. – Zu dieser Is., deren Ergänzungen im Detail umstritten sind, vgl. Holder II 1440, Ihm, a.a.O. 599, Fauduet, a.a.O. 101, 103, Fauduet – Lajoye, a.a.O. 104 + A. 10, Lacroix [2007] 79, Lajoye [2008] 95 + A. 343.

[2449] Den Hinweis auf diesen von der AE nicht berücksichtigten Neufund entnehme ich Lajoye [2008] 95 + A. 344.

[2450] S. dazu die Abb. bei Harold Mattingly – Edward A. Sydenham, The Roman Imperial Coinage, Bd. V.1, London 1972, Taf. IV Abb. 53, Robert Göbl, Die Münzprägung der Kaiser Valerianus I. / Gallienus / Saloninus (253/268), Regalianus (260) und Macrianus / Quietus (260/262) [= Moneta Imperii Romani Bd. 36, 43, 44], Wien 2000, Taf. 70 Nr. 902, Lajoye [2008] 96 und auf http://www.acsearch.info/search.html?search=Deae+Segetiae&view_mode (19.07.10).

[2451] So Daniel Nony, À la recherche de Segeta, Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France 1978–1979, 244–246, Gagé, a.a.O. 351, Fauduet – Lajoye, a.a.O. 104 A. 10 und Lajoye [2008] 95–97. – Nicht zu überzeugen vermögen mich auch die weiteren Spekulationen, die Lajoye [2008] 97–99 rund um *Segeta*/*Segetia* anstellt.

[2452] Robert Turcan, Gallien et la Gaule. Signification politique et sociale d'une série monétaire, in: La patrie gauloise d'Agrippa au VIème siècle (Actes du Colloque Lyon 1981), Lyon 1983, 71–85, spez. 72 f., 75–77, 83–85. Ebenfalls ablehnend Max Gschaid, Die römischen und die gallo-römischen Gottheiten in den Gebieten der Sequaner und Ambarrer, JRGZM 41.2 (1994) 323–466, spez. 338 + A. 89.

[2453] S. dazu Schmidt (1957) 265 f., Evans (1967) 254–257, Delamarre (2003) 269 f., Sims-Williams [2006] 107 f., Lacroix [2007] 79, Lajoye [2008] 98.

[2454] Vgl. dazu den Kommentar zu Plin. nat. hist. 31, 4 [**48 T 21**].

126 T 4 Tabula Peutingeriana I 5

Aquis Segete | Aquae Segetae

Diese auf der Route zwischen *Icciomagus* (auf der Tabula als *Icidomago* verschrieben; j. Usson-en-Forez, dép. Loire) und *Forum Segusiavorum* (j. Feurs, dép. Loire) verzeichnete Station wird gemeinhein mit dem heutigen Moingt bei Montbrison (dép. Loire) identifiziert.[2455] Die im Gebiet der *Segusiavi* liegenden *Aquae Segetae* sind nicht die einzigen dieses Namens. Nach Ausweis der Tabula Peutingeriana (Tab. Peut. I 4 [**126 T 3**]: *Aquis Segeste* [für *Aquae Segetae*]) gab es auch im Territorium der *Senones* nach der gallischen Göttin *Segeta* benannte Heilbäder, die im Dorf Sceaux-du-Gâtinais (dép. Loiret; etwa 300 km nördlich von Moingt) lokalisiert werden konnten. Im Unterschied zu Sceaux wurden in Moingt selbst keine sicheren Zeugnisse für *Segeta* gefunden.[2456] Freilich stammen drei der vier bekannten Inschriften, in denen diese Gottheit genannt ist, aus dem weiteren Umkreis von Moingt (Feurs, Bussy-Albieux, Roanne, alle im dép. Loire). Zu dieser epigraphischen Evidenz und sonstigen Informationen siehe den Kommentar zum homonymen Badeort.

126 T 5 [?] Tabula Peutingeriana III 4

Tarnantone | Tarnanto?

Dieser nur auf der Tabula Peutingeriana bezeugte Ort lag an der von *Iuvavum* (j. Salzburg) nach *Ovilava* (j. Wels) führenden Straße, und zwar dreizehn römische Meilen (= 19,22 km) von *Iuvavum* entfernt. Aufgrund der Distanzangabe hat man diese Straßenstation in der Umgebung von Neumarkt am Wallersee im Salzburger Flachgau gesucht.[2457] Eine exakte Lokalisierung ist mangels eindeutiger Bodenbefunde bis dato noch nicht gelungen.[2458] Da in der Tabula viele Toponyme im Lokativ angegeben werden, hat man als Nominativ die Form *Tarnanto* angesetzt.[2459] Der ON findet hier lediglich deswegen Berücksichtigung, da ihn Françoise Le Roux den vom GN *Taranis* abgeleiteten ONN zugerechnet hat.[2460] Ob diese Einschätzung zutrifft, vermag ich wie im Fall des norischen Ortes *Tarnasici* (Tab. Peut. IV 1 [**126 T 6**]) nicht zu

[2455] So etwa Maximilian Ihm, Aquae (Nr. 82), RE II.1 (1895) 305, Holder II 1440, Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 94, Richard J. A. Talbert (Hg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory, volume I, Princeton-Oxford 2000, 246, Lacroix [2007] 79, Lajoye [2008] 94. – Alternativ wurde eine Identifizierung mit dem für seine Mineralquellen bekannten Saint-Galmier (20 km westlich von Montbrison) vorgeschlagen, was sich aber nicht durchgesetzt hat. Diese Lokalisierung findet sich aber noch bei Ekkehard Weber, Tabula Peutingeriana (Codex Vindobensis 324), Kommentar, Graz 1976, 46.

[2456] Wenn man von der aus Moingt stammenden Marmortafel CIL XIII 1630 absieht, deren Ergänzung zu *Aqui*[*s Segetae*] sehr hypothetisch bleiben muß. Diese Is. ist bei Holder II 1440 unter den Zeugnissen für den ON *Aquae Segetae* verzeichnet

[2457] Zur Lokalisierung s. Fritz Pichler, Austria Romana. Geographisches Lexikon aller zur Römerzeiten in Österreich genannten Berge, Flüsse, Häfen, Inseln, Länder, Meere, Postorte, Seeen, Städte, Strassen, Völker, Leipzig 1903, 194 („Altenmarkt, Altenthan, Neumarkt"), Holder II 1735 („*wenig unterhalb von Neustadt* [= Neumarkt] *am Wallersee*"), Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 448 („Neumarkt am nördlichen Ende des Wallersees"), Max Fluss, Tarnantone, RE IV A 2 (1932) 2327 (referiert die drei letztgenannten Ansichten), Gerhard Winkler, Die römischen Straßen und Meilensteine in Noricum – Österreich (= Itinera Romana Bd. 6 = Schriften des Limesmuseums Aalen Nr. 35), Stuttgart 1985, 24 („Naufahrn bei Neumarkt"), Gerhard Rasch, Antike geographische Namen nördlich der Alpen. Mit einem Beitrag von Hermann Reichert, „Germanien in der Sicht des Ptolemaios", herausgegeben von Stefan Zimmer unter Mitwirkung von Hasso Heiland (= Ergänzungsbände zum RGA 47), Berlin-New York 2005, 95, 176 („Neumarkt am nördlichen Ende des Wallersees"). – Anders Johannes Freutsmiedl, Römische Straßen der Tabula Peutingeriana in Noricum und Raetien, Büchenbach 2005, 87, der die Entfernungsangabe *XIII* zu *XVI* emendieren und die Station in der heutigen Ortschaft Mondsee lokalisieren möchte.

[2458] S. dazu die vorläufigen Überlegungen von Raimund Kastler, Neue Forschungen zu den Römerstraßen im Land Salzburg, in: http://www.ivaria.at/wa/Landesarchaeologe-Dr.Kastler.pdf (22.04.10).

[2459] So Holder II 1735. – Rasch, a.a.O. 176 zieht auch *Tarnantona* in Erwägung.

[2460] Le Roux (1958/59) 31. – Für ausführliche Informationen zu *Taranis* s. den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

sagen.[2461] Jedenfalls fehlen uns im Unterschied zu *Tarnaiae* (j. Massongex, Kanton Wallis) außersprachliche Argumente, die *Tarnanto*(*ne*) zweifelsfrei als theophoren Ortsnamen ausweisen würden.[2462]

126 T 6 [?] Tabula Peutingeriana IV 1

Tarnasici | Tarnasicum?

Dieser nur auf der Tabula belegte Ort ist auf der von *Virunum* (j. Zollfeld) nach *Iuvavum* (j. Salzburg) führenden Straße zwischen *Beliandrum* und *Graviacis* verzeichnet. Hinsichtlich seiner Lokalisierung gehen die modernen Ansichten recht weit auseinander. Vorgeschlagen wurden unter anderem: bei Murau[2463], bei Weitensfeld im Gurktal[2464], auf der Flattnitzer Höhe (dem Paßübergang zwischen dem Gurk- und dem Murtal)[2465] und jüngst der Raum um Patergassen (Ort bei Reichenau).[2466] Bei der Form *Tarnasici* dürfte es sich um einen Lokativ handeln, als Nominativ hat man *Tarnasicum*[2467] oder *Tarnasicae*[2468] angesetzt. Dieses Toponym hat nur deswegen in meine Sammlung Aufnahme gefunden, weil es von Françoise Le Roux zu den vom GN *Taranis* hergeleiteten ONN gezählt wurde.[2469] Wie beim gleichfalls in der Tabula überlieferten *Tarnantone* (Tab. Peut. III 4 [**126 T 5**]) bin ich mir aber keineswegs sicher, ob das Theonym der Namensgebung von *Tarnasicum*/*Tarnasicae* zugrundeliegt.[2470]

126 T 7 Tabula Peutingeriana IV 1

Tasinemeti | Tasinemetum

Auf der von *Aquileia* nach *Virunum* führenden Straßenroute verzeichnet die Tabula als vorletzte Station vor *Virunum* den Ort *Tasinemeti*, für den eine Entfernung von zwanzig römischen Meilen (= ca. 30 km) von der Provinzhauptstadt angegeben wird.[2471] Das nur hier belegte *Tasinemetum* kann mangels entsprechender Bodenfunde nicht genau lokalisiert werden, vermutlich hat es sich in oder bei Fahrendorf, unweit von Villach (Kärnten) befun-

[2461] Vgl. dazu auch Hainzmann (2002) 27 f. und Sims-Williams [2006] 204 f. – Für völlig abwegig erachte ich den Vorschlag von Freutsmiedl, a.a.O. 87, der *Tarnantone* als lat. Kompositum von *taurinus* ‚stiergleich' und dem PN *Antonius* auffaßt und mit „Bei dem stiergleichen Anton" übersetzt.

[2462] Zu *Tarnaiae* s. den Kommentar zu Itin. Ant. 351, 6 [**90 T 3**]. Vgl. auch die antik belegten FlNN *Tanarus* (j. Tanaro; Plin. nat. hist. 3, 118 [**48 T 6**]) und *Tarnis* (j. Tarn; Plin. nat. hist. 4, 109 [**48 T 7**]).

[2463] Holder II 1735.

[2464] Franz Ertl, Topographia Norici I. Die römischen Siedlungen, Straßen und Kastelle im Ostalpenraum, ²Kremsmünster 1971, 149.

[2465] Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 440, Gerhard Winkler, Die römischen Straßen und Meilensteine in Noricum – Österreich (= Itinera Romana Bd. 6 = Schriften des Limesmuseums Aalen Nr. 35), Stuttgart 1985, 26, Johannes Freutsmiedl, Römische Straßen der Tabula Peutingeriana in Noricum und Raetien, Büchenbach 2005, 155.

[2466] Christian Gugl, Von Virunum nach Iuvavum. Topographische Probleme im Umfeld der norischen Provinzhauptstadt, Forum Archaeologiae 19/VI/2001 http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.trinkl/forum/forum0601/19virun.htm#13 (05.08.2010), Christian Gugl, Feldkirchen – das antike Beliandrum? Probleme antiker Topographie im Umfeld von Virunum, in: Alfred Galik – Christian Gugl – Gerhard Sperl, Feldkirchen in Kärnten. Ein Zentrum norischer Eisenverhüttung (= Archäologische Forschungen Bd. 9 = Denkschriften d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 314. Bd.), Wien 2003, 60–67, spez. 64.

[2467] So Holder II 1735; vgl. auch Max Fluss, Tarnasici, RE IV A 2 (1932) 2327.

[2468] Gugl, a.a.O.

[2469] Le Roux (1958/59) 31. – Für ausführliche Informationen zu *Taranis* s. den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**]. Verwiesen sei auch auf die antik überlieferten ONN *Tarnaiae* (j. Massongex im Kanton Wallis; Itin. Ant. 351, 6 [**90 T 3**]) und *Tarnantone* (in *Noricum*; Tab. Peut. III 4 [**126 T 5**]) sowie die FlNN *Tanarus* (j. Tanaro; Plin. nat. hist. 3, 118 [**48 T 6**]) und *Tarnis* (j. Tarn; Plin. nat. hist. 4, 109 [**48 T 7**]), die ebenfalls vom GN abgeleitet werden.

[2470] Vgl. dazu auch Hainzmann (2002) 27 f. und Sims-Williams [2006] 205. – Nur genannt seien die völlig unzulänglichen Versuche von Freutsmiedl, a.a.O. 155, den ON aus dem Lateinischen zu etymologisieren.

[2471] Tab. Peut. IV 1: *Tasinemeti VIII Saloca XI Viruno*.

den.[2472] Der ON ist ein Kompositum, dessen Zweitglied *nemetum* (gall. *nemeton*) ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum' bedeutet. Dieses Namenselement begegnet wiederholt in keltischen ONN.[2473] Umstritten ist im Fall von *Tasinemetum* nur, wie das Vorderglied zu deuten ist. Ein Vorschlag geht auf den französischen Keltologen Henri D'ARBOIS DE JUBAINVILLE zurück, der *Tasinemetum* als ‚Heiligtum des [Gottes] Tasis (oder: Taxis)' interpretiert hat[2474], worin ihm auch einige andere Forscher gefolgt sind.[2475] Dieser Ansicht steht die Auffassung entgegen, daß hinter dem Element *Tasi-* das lateinische Wort für die ‚Eibe' (*taxus*, *-i*, m.) zu suchen und *Tasinemetum* dementsprechend als ‚Eibenhain' zu verstehen sei.[2476] Meines Erachtens ist dieser Erklärung der Vorzug zu geben, da sich die religiöse Verehrung von Bäumen im allgemeinen und der Eibe im speziellen auch sonst für die Kelten hinreichend nachweisen läßt.[2477] Dagegen liegt für die Existenz eines hypothetischen Gottes **Tasis* (oder **Taxis* oder dergleichen) außer der unsicheren Ableitung vom Toponym *Tasinemetum* kein weiterer Beleg vor.

[2472] Zu dieser Lokalisierung Hans DERINGER, Die römische Reichsstraße Aquileia–Lauriacum (I. Teil), Carinthia I 139 (1949) 193–221, spez. 211, DERS., Die römische Reichsstraße Aquileia–Lauriacum (II. Teil), Carinthia I 140 (1950) 171–228, spez. 190, so auch Gerhard WINKLER, Die römischen Straßen und Meilensteine in Noricum – Österreich (= Itinera Romana Bd. 6 = Schriften des Limesmuseums Aalen Nr. 35), Stuttgart 1985, 25 (mit Fragezeichen) und MAIER, F. (1990) 158 A. 29, Johannes FREUTSMIEDL, Römische Straßen der Tabula Peutingeriana in Noricum und Raetien, Büchenbach 2005, 136 (Kantnig, ca. 2 km westlich von Fahrendorf). – Konrad MILLER, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 452 hat den Ort noch mit dem heutigen Velden am Wörthersee identifiziert, ebenso Max FLUSS, Tasinemeti, RE IV A 2 (1932) 2461, GASSNER ET AL. (2002) 376 und Peter ANREITER – Ulrike ROIDER, Quelques noms de lieux d'origine celtique dans les Alpes orientales (particulièrement en Autriche), in: LAMBERT – PINAULT [2007] 99–125, spez. 122. – Vgl. auch Franz ERTL, Topographia Norici I. Die römischen Siedlungen, Straßen und Kastelle im Ostalpenraum, ²Kremsmünster 1971, 138 f. und die dortige Kartenbeilage.

[2473] Man vgl. etwa das galatische Δρυνέμετον (Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**]), *Augustonemetum* (Ptol. geogr. 2, 7,12 [**68 T 19**]), *Vernemetum* (Itin. Ant. 477, 5 [**90 T 6**]; 479, 2, Venant. Fort. carm. 1, 9,9 f.), *Medionemeton* (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 435,8 PINDER – PARTHEY [**153 T 7**]) oder *Nemetobriga* (Ptol. geogr. 2, 6,36 [**68 T 13**]), *Nemetacum* (Ptol. geogr. 2, 9,4 [**68 T 22**]) oder *Nemetocenna* (Hirt. bell. Gall. 8, 46,6 [**23 T 34**]). – S. dazu mit weiteren Belegen HOLDER II 712, SCHMIDT (1958) 49–51, GUYONVARC'H (1960b) 193–196, DE VRIES (1961) 80, MARCO SIMÓN (1988b) 319 f. A. 18, DEMANDT (2002) 6, DELAMARRE (2003) 234, SIMS-WILLIAMS [2006] 94.

[2474] D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1891) 149.

[2475] So etwa HOLDER II 1750 f., vgl. II 1778. – Erich POLASCHEK, Noricum, RE XVII.1 (1936) 971–1048, spez. 1018 f.: „Andere eponyme Gau- oder Stammesgottheiten N[oricum]s sind als solche nicht mehr erkennbar; durch einmalige Erwähnung und infolgedessen lokale Beschränkung heben sich aber folgende Gottheiten ab: im Territorium von Virunum *Tasus* (keltisch, zu erschließen aus der 20 römische Meilen von Virunum gegen Santicum entfernten Station *Tasinemeti* ...". – MACCULLOCH (1948) 62: „A name in Noricum is Tasinemetum, the grove of the god Tasis, a local deity, otherwise unknown." – DERINGER, a.a.O. II 190 A. 208: „Tasi-nemetum: nĕmĕton (kelt.) = Heiligtum, kleiner Hain. [...] Tasus = keltischer Gott ...". – GUYONVARC'H (1960b) 195 vermerkt hierzu: „Comme d'Arbois le proposait, il convient de traduire „sanctuaire [du dieu] Tasis" (ou Taxis), mais cette divinité est très mal définie ...". – Hermann VETTERS, Virunum, RE IX A 1 (1961) 244–309, spez. 288: „Nur aus dem Ortsnamen bekannt ist uns der keltische Tasus (Tasinemetum bei Velden Tab. Peut.), der hier ein Heiligtum, das noch nicht gefunden ist, besessen haben muß ...". – SCHERRER (1984) 121: „Nur unmittelbar läßt sich die Verehrung eines Gottes Tasus aus der Ortschaftsbezeichnung Tasinemeton erschließen, ohne daß weitere Aussagen über seinen Wirkungskreis getroffen werden könnten." – LOCHNER VON HÜTTENBACH (1989) 47: „d'Arbois de Jubainville (bei Holder 1750) nimmt als Bedeutung »Heiligtum des Gottes **Tasis* oder **Taxis*« an." – ANREITER – ROIDER, a.a.O. 122: „Le nom de cette station routière [...] est attesté [...] dans la Table de Peutinger sous la forme *Tasinemeti* et s'interprète comme « lieu saint du Tasis ou du Taxis ». Ce *Tasis* (ou *Taxis*) est un théonyme, construit sur l'adjectiv **tasis* (**taxis*) « clément, doux » (voir le v. irl. *tais* « id. »)."

[2476] So etwa LANTIER (1973) 146: „Die Toponymie bewahrt noch die Erinnerung an die über das ehemalige Gebiet der Kelten verstreuten Kultorte: in Kärnten hält *Tasinemetum* vielleicht die Erinnerung an das Heiligtum eines → *Baumes* wach, nämlich der → *Eibe* (lat. *taxus*)." Als ‚Eibenhain' verstehen *Tasinemetum* auch MAIER, F. (1990) 158, BIRKHAN (1997) 753 und DEMANDT (2002) 6. – Abwegig ist der Vorschlag von FREUTSMIEDL, a.a.O. 136, das Erstglied mit lat. *tacitus* oder *tacens* ‚still', ‚verschwiegen' zu verbinden.

[2477] Vgl. dazu den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 6, 31,5 [**23 T 20**] mit weiterführender Literatur.

127. Kyrillos von Alexandreia

Über die frühen Jahre des um 375 n. Chr. in Ägypten geborenen Kyrillos[2478] liegen nur sehr dürftige Nachrichten vor. Seinem Onkel Theophilos, dem Patriarchen von Alexandreia, verdankt er jedenfalls eine gediegene klassische Ausbildung. Ihn begleitete Kyrillos auch 402/03 n. Chr. auf die sog. Eichensynode. Am 17. Oktober 412 wurde er als Nachfolger seines verstorbenen Oheims zum Patriarchen gewählt, ein Amt, das er bis zu seinem Tod am 27. Juni 444 innehatte. In dieser Funktion erwies er sich als streitbarer und energischer Vertreter der Orthodoxie, der hart gegen Juden und Novatianer vorging. Berühmt geworden ist er für seinen Kampf gegen Nestorios, dessen Verurteilung er auf dem Konzil von Ephesos (431) durchsetzen konnte. Kyrillos war aber nicht nur als Kirchenpolitiker sehr umtriebig, sondern auch literarisch ausgesprochen produktiv. Von seinen zahlreichen und nur zum Teil erhaltenen Schriften interessiert uns freilich nur das *Über die heilige Religion der Christen* übertitelte Werk (ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας, zumeist als *contra Iulianum* zitiert), das Kaiser Theodosius II. gewidmet und wohl in den späten 430er oder frühen 440er Jahren entstanden ist.[2479] Hierbei handelt es sich um eine breit angelegte Widerlegung von Iulianus' Invektive gegen das Christentum (κατὰ Γαλιλαίων λόγοι in drei Büchern, geschrieben 362/363 n. Chr.). Diese Streitschrift des Kaisers ist heute verloren, läßt sich aber aus den zahlreichen Zitaten bei Kyrillos teilweise rekonstruieren. Freilich sind von dessen Entgegnung nur die ersten zehn Bücher, welche das erste Buch Iulianus' abhandeln, erhalten. Von den folgenden Büchern 11–20 liegen nur Fragmente in griechischer und syrischer Sprache vor. Ob *contra Iulianum* ursprünglich mehr als 20 Bücher umfaßte, läßt sich nicht sagen, ebensowenig, ob Kyrillos das ganze Werk des Kaisers seiner erschöpfenden Kritik unterzogen hat.

127 T 1 Kyrillos von Alexandreia *contra Iulia num* 4, 133 f.

Migne PG LXXVI c. 705 A–B; Zwicker 127:

βαρβάρους γε μήν, οὐχὶ δὲ πάντας ἁπλῶς ἀγρίους, ἥκοντας δὲ πρὸς τοῦτο χρηστότητος, καὶ ἐπιεικείας ἔσθ᾽ ὅτε τινάς, ὥστε καὶ ἀξιοζήλωτον ὄνομα λαχεῖν.

Aber es sind nicht schlechterdings alle Barbaren unkultiviert, einige haben es in Bezug auf Tugend und Billigkeit soweit gebracht, daß sie sogar einen beneidenswerten Ruf

[2478] Über sein Leben und Werk informieren Otto Bardenhewer, Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XII), München 1935, 11–20, Georges Jouassard, Cyrill v. Alexandrien, RAC III (1957) 499–516, Duval (1971) 766, Klaus Wegenast, Kyrillos (1.), KlP III (1979) 411 f., Edward R. Hardy, Cyrillus von Alexandrien, TRE VIII (1981) 254–260, Hermann Josef Vogt, Kyrillos (1.), LMA V (1991) 1599 f., Hermann Josef Vogt, Cyrill v. Alexandrien, LThK II (1994) 1368–1370, Josef Rist, Kyrillos [2], DNP VI (1999) 1007–1009, Gudrun Münch-Labacher, Cyrill von Alexandrien, LACL 174–178.

[2479] S. hierzu Emil von Borries, Iulianos (26.), RE X.1 (1918) 26–91, spez. 74 f., Jouassard, a.a.O. 506 und die ausführliche Einführung von Pierre Évieux, in: Paul Burguière – Pierre Évieux, Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien. tome I: livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 322), Paris 1985, 9–77.

ἱστορεῖ γοῦν Ἀλέξανδρος ὁ ἐπίκλην Πολυΐστωρ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων, Ἀσσυρίῳ τὸ γένος ὄντι τῷ Ζάρᾳ φοιτῆσαι τὸν Πυθαγόραν· ἐφιλοσόφησαν δὲ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις οἱ κεκλημένοι προφῆται· καὶ μὴν καὶ Ἀσσυρίων Χαλδαῖοι, καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι, καὶ ἐκ Βάκτρων τῶν Περσικῶν Σαμαναῖοι, καὶ Κελτῶν οὐκ ὀλίγοι, καὶ παρὰ Πέρσαις οἱ Μάγοι, καὶ παρ' Ἰνδοῖς οἱ Γυμνοσοφισταὶ, καὶ αὐτὸς Ἀνάχαρσις παρὰ Σκύθαις, Ζάμολξις ἐν Θρᾴκῃ ...[2480]

erlangt haben. Es berichtet nämlich Alexandros, der den Beinamen Polyhistor hat, in *Über die Pythagoräischen Symbole*, daß Pythagoras bei dem gebürtigen Assyrer Zara[tos] in die Lehre gegangen sei. Bei den Ägyptern aber philosophierten die sogenannten Propheten. Aber wahrlich [es philosophierten] auch die Chaldäer der Assyrer, die Druiden der Gallier, bei den persischen Baktrern die Samanäer, bei den Kelten nicht wenige [sc. Philosophen], bei den Persern die Magier, bei den Indern die Gymnosophisten, Anacharsis selbst bei den Skythen, Zamolxis [= Zalmoxis] in Thrakien ...

Kyrillos behandelt hier ein Thema, dem wir in der älteren antiken Literatur schon wiederholt begegnet sind[2481], nämlich die Weisheit nichtgriechischer Völker. Daß auch Barbaren Philosophie betrieben, illustriert er am Beispiel des Assyrers Zaratos[2482], bei dem Pythagoras in die Lehre gegangen sein soll. Für diese Behauptung beruft er sich auf die Schrift *Über die Pythagoräischen Symbole* des im ersten vorchristlichen Jahrhundert schreibenden Alexandros Polyhistor. Genau dieselbe Stelle hat übrigens gut zweihundert Jahre vor Kyrillos bereits Clemens von Alexandreia zitiert (strom. 1, cap. 15, 70,1 = Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 [**22 T 1**]). Bei Kyrillos folgt im Anschluß daran ein Katalog barbarischer Philosophen, der in fast gleichlautender Form ebenfalls in den στρωματεῖς zu finden ist.[2483] Wie ich im Kommentar zu Clemens dargelegt habe, dürften beide christlichen Autoren auch diese Liste aus Polyhistor entnommen haben.[2484] Für „die Druiden der Gallier [...] und die nicht wenigen [sc. Philosophen] bei den Kelten" (Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι [...] καὶ Κελτῶν οὐκ ὀλίγοι) siehe gleichfalls die dortigen Ausführungen.[2485]

2480 Mangels neuerer Editionen muß ich dem Text der Patrologia Graeca folgen, ein Nachdruck der Ausgabe von Ezechiel SPANHEIM aus dem Jahr 1696, welche ihrerseits auf derjenigen von Jean AUBERT aus dem Jahr 1638 beruht. Von Kyrillos' *contra Iulianum* liegen nur die ersten beiden Bücher in einer modernen Ansprüchen genügenden Edition vor: Paul BURGUIÈRE – Pierre ÉVIEUX, Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien. tome I: livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 322), Paris 1985. Zu diesem Desiderat s. Wolfram KINZIG, Zur Notwendigkeit einer Neuedition von Kyrill von Alexandrien, Contra Iulianum, Studia Patristica 29 (1997) 484–494. – Wohl ein Druckfehler liegt bei CHADWICK (1997) 62 A. 3 vor, die οὐχὶ δὲ μάντεις ἁπλῶς ἀγρίους statt οὐχὶ δὲ πάντας ἁπλῶς ἀγρίους schreibt, obwohl sie Kyrillos nach der Patrologia Graeca zitiert.

2481 So bei Sotion F 35 WEHRLI = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**], Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**], Dio Chrysost. recusatio magistratus 32,5 = oratio 49,7 f. [**54 T 1**], Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**]; vgl. auch Dion Hal. ant. Rom. 7, 70,3 f. [**34 T 3**], Cornut. ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων 17 [**43 T 1**], August. civ. 8, 9 [**122 T 2**].

2482 Anstelle von τῷ Ζάρᾳ ist wohl Ζαράτῳ zu lesen, wie der Vergleich mit Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**] lehrt: Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν ...

2483 Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**]: φιλοσοφία τοίνυν πολυωφελές τι χρῆμα πάλαι μὲν ἤκμασε παρὰ βαρβάροις κατὰ τὰ ἔθνη διαλάμψασα, ὕστερον δὲ καὶ εἰς Ἕλληνας διῆλθεν. (4) προέστησαν δ' αὐτῆς Αἰγυπτίων τε οἱ προφῆται καὶ Ἀσσυρίων οἱ Χαλδαῖοι καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι καὶ Σαμαναῖοι Βάκτρων καὶ Κελτῶν οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ Περσῶν οἱ μάγοι [...] Ἰνδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταὶ ἄλλοι τε φιλόσοφοι βάρβαροι.

2484 ZWICKER 127 gibt den oben zitierten Text von Kyrillos nicht vollständig wieder, er unterdrückt den ganzen Abschnitt von ἥκοντας bis τὸν Πυθαγόραν, wodurch nicht mehr erkenntlich ist, daß Kyrillos auf Polyhistor beruht.

2485 Die vorliegende Nachricht des Kyrillos wird in der einschlägigen keltologischen Sekundärliteratur kurz erwähnt bei JULLIAN (1926) II 86 A. 2, KENDRICK (1927) 105 A. 1, BENOÎT (1959) 67 A. 141, PIGGOTT (1968) 98, 101, 114, DUVAL (1971) 248, 766, ZECCHINI (1984a) 15 A. 15, GREEN (1998) 41, BRUNAUX (2000) 231, TRISTRAM [2005] 218; ausführlicher behandelt sie CHADWICK (1997) 62 f.

128. Salvianus

Salvianus[2486] ist um 400 n. Chr. im östlichen Gallien, vermutlich in Köln oder (wahrscheinlicher) in Trier, geboren. Er stammt aus einer wohlhabenden Familie, die ihm eine solide rhetorische und juristische Ausbildung angedeihen ließ. Selbst Christ, heiratete Salvianus die Heidin Palladia, die seinen Glauben annahm. Nach der Geburt einer Tochter namens Auspiciola beschlossen die beiden, ihre Ehe in asketischer Enthaltsamkeit fortzuführen; seit spätestens 426 lebten sie zurückgezogen in der Mönchs- und Nonnengemeinschaft auf den Lerinischen Inseln (vor Cannes). In den folgenden Jahren war Salvianus auf *Lerinum* (j. île Saint Honorat) als Erzieher tätig. Zu seinen Schülern zählten unter anderem die Söhne des Eucherius, Salonius und Veranius, die später Bischöfe wurden und ihm die Bezeichnung *episcoporum magister* einbrachten. Salvianus wurde noch auf *Lerinum* oder in Marseille zum *presbyter* ordiniert; diese Funktion übte er in Marseille spätestens ab 439/440 und bis zu seinem Tod aus. Er lebte dort noch um 470 *in bona senectute*, wie sein jüngerer Zeitgenosse und Amtsbruder Gennadius bezeugt. Von Salvianus' umfangreicher literarischer Produktion ist nur ein Teil auf uns gekommen. Nebst neun Briefen sind zwei größere Werke erhalten: Zum einen die in den späten 430er Jahren unter dem Pseudonym Timotheus publizierten vier Bücher *ad ecclesiam*, zum anderen das achtbändige Hauptwerk *de gubernatione Dei*, aus dem auch das nachstehende Zeugnis stammt. In dieser Schrift, die zwischen 439 und 451 entstanden sein dürfte[2487], beschäftigt sich Salvianus mit dem angesichts der Barbarensiege über Rom damals aktuellen Theodizeeproblem. Er versucht jene Zweifler an der Gerechtigkeit Gottes zu widerlegen, die der Ansicht waren, die heidnischen Barbaren würden im Glück, die christlichen Römer indessen im Unglück leben. Dem hält Salvianus entgegen, daß die Römer nur dem Namen nach Christen seien, da sie fortwährend gegen die Gebote Gottes verstießen, während die Barbaren in ethischer Hinsicht auf einer höheren Stufe stünden. Diesen Gedanken illustriert Salvianus anhand von zahlreichen Beispielen aus dem privaten wie öffentlichen Leben und bietet damit ein wertvolles Sittenbild der spätrömischen Gesellschaft.

[2486] Zu seinem Leben und Werk s. die Darstellungen bei Hans Lietzmann, Salvianus (3.), RE I A 2 (1920) 2017 f., Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 523–528, Anton Mayer, Des Presbyters Salvianus von Massalia erhaltene Schriften (Von der Weltregierung Gottes, Vier Bücher an die Kirche, Briefe) (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. XI), München 1935, 15–35, Duval (1971) 707–710, Georges Lagarrigue, Salvien, Œuvres, tome I: Les lettres, les livres de Timothée à l'Église. Introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 176), Paris 1971, 9–14, Georges Lagarrigue, Salvien, Œuvres, tome II: Du gouvernement de Dieu. Introduction, texte critique, traduction et notes (= Sources Chrétiennes 220), Paris 1975, 11–87, Klaus Wegenast, Salvianus (1.), KlP IV (1979) 1525, Wolfgang Schuller, Salvianus v. Marseille, LMA VII (1995) 1322, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 288–291, Rosemarie Nürnberg, Salvianus, LThK VIII (1999) 1499 f., Norbert Brox, Salvianus von Marseille, LACL 620–622.

[2487] Zur Datierung von *de gubernatione Dei* s. ausführlicher Lagarrigue, Salvien, Œuvres, tome II a.a.O. 11–15.

128 T 1 [F ?] Salvianus *de gubernatione Dei* 6, 60

CSEL VIII p. 142,11–15 Pauly = Zwicker 136:

dubium enim non est, quod laedunt Deum, utpote idolis consecratae. colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis, Venus in theatriis, Neptunus in circis, Mars in harenis, Mercurius in palaestris, et ideo pro qualitate auctorum cultus est superstitionum.

Es besteht kein Zweifel, daß diese [sc. die Spiele] Gott verletzen, da sie den Götzen geweiht sind. Angebetet und verehrt wird nämlich Minerva in den Gymnasien, Venus in den Theatern, Neptunus in den Rennbahnen, Mars in den Arenen, Mercurius in den Palaestren, und daher entspricht die Pflege des Aberglaubens der Eigenschaft seines jeweiligen Schöpfers.

Diese Nachricht steht im sechsten Buch von *de gubernatione Dei*, in welchem die öffentlichen Spiele der Römer einer heftigen Kritik unterzogen werden. Johannes Zwicker hat die vorliegende Stelle über die Verehrung diverser Gottheiten an den unterschiedlichen Spielstätten wohl deswegen in seine Sammlung aufgenommen, da Salvianus als in Gallien lebender und schreibender Autor spezifisch gallische Zustände vor Augen gehabt haben dürfte. Diese Einschätzung findet sich vereinzelt auch in der jüngeren Sekundärliteratur.[2488] Mir erscheint es jedoch äußerst zweifelhaft, ob Salvianus mit seiner Bemerkung konkret auf die Situation in Gallien abzielt. Vielmehr dürfte er auf allgemeine, reichsweit übliche Kultpraktiken anspielen.[2489] Seine Ausführungen erinnern zudem stark an einige Kapitel aus der Schrift *de spectaculis* des Nordafrikaners Tertullianus, der gleichfalls auf die enge Verknüpfung von paganen Kulten und Spielstätten im gesamten *imperium Romanum* zu sprechen kommt.[2490] Aber selbst wenn Salvianus hier (auch oder nur) die Verhältnisse in seiner eigenen Heimat beschreiben sollte, mit *Minerva*, *Venus*, *Neptunus*, *Mars* und *Mercurius* sind zweifellos die römischen Götter gemeint, und nicht etwa die *interpretationes romanae* etwaiger keltischer Gottheiten.[2491]

[2488] Bereits Holder II 438 (s. v. Mars), II 554 (s. v. Mercurius) II 588 (s. v. Minerva), II 716 (s. v. Neptunus), III 176 (s. v. Venus) hat die vorliegende Stelle mehrfach in den *Altceltischen Sprachschatz* aufgenommen. – Egger (1962) 19 zitiert die Nachricht als Beleg dafür, daß „[n]och im 5. Jahrhundert […] in Gallien alle Spielstätten ihre alten Götter [haben]“. – Auch für Duval (1971) 709 bezieht sich die Stelle „certainement à la Gaule“. – Noch bei Maier (1994) 234 ist zu lesen: „Literarisch bezeugt ist der Kult der M[invera] für Gallien ferner durch die christlichen Schriftsteller Salvianus von Marseille (De Gubernatione Dei 6, 60) und Gregor von Tours …“.

[2489] Auch der weitere Kontext legt m. E. die Annahme nahe, daß Salvianus hier nicht auf spezifisch gallische Zustände anspielt, spricht er doch wenig später (de gub. Dei 6, 69) von den Zirkusspielen in Karthago.

[2490] Tert. de spect. 8–13.

[2491] Vgl. dazu bereits die Bemerkungen bei Clemen (1941/42) 121 A. 7, 124 A. 1, 126 + A. 9.

129. Sozomenos

Über das Leben des Kirchenhistorikers Salamanes Hermeias Sozomenos sind wir nicht sonderlich gut informiert.[2492] Geboren ist er im letzten Viertel des 4. Jh.s n. Chr. in Palästina, wahrscheinlich in dem Dorf Bethelea bei Gaza, wo er im Kreis und Geist seiner christlich geprägten Familie großgezogen wurde. Nach der Grundausbildung absolvierte Sozomenos ein Rechtsstudium, vermutlich in der für seine juristische Hochschule berühmten Stadt Berytos. Wo und in welcher Weise er hernach tätig war, wissen wir nicht. Sicher ist, daß er kurz nach 425 nach Konstantinopel übersiedelte, wo er als Rechtsanwalt wirkte und sich auch der Schriftstellerei zuwandte. Neben einer heute verlorenen zweibändigen Epitome von Eusebios' ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία schrieb Sozomenos eine neun Bücher umfassende *Kirchengeschichte*, in der die Ereignisse von 323 bis 439 n. Chr. behandelt werden sollen. Das dem Kaiser Theodosios II. gewidmete Werk ist nach 443 und noch vor 450 entstanden. Die Darstellung endet im neunten Buch, entgegen der Ankündigung, mit Ereignissen des Jahres 422, was sich wohl am ehesten damit erklären läßt, „daß der Tod oder eine schwere Krankheit den Autor am Abschluß seiner Arbeit gehindert hat."[2493] Als Hauptvorlagen dienten Sozomenos die Werke seiner Vorgänger Rufinus und Sokrates, die er gründlich, aber stillschweigend ausschöpft, stilistisch überarbeitet und durch Angaben aus einer Reihe von anderen Quellen komplementiert.[2494]

129 T 1 [F] Sozomenos *historia ecclesiastica* 6, 6,3–5

III p. 692,13 – 694,4 Hansen; vgl. Migne PG LXVII c. 1308; Zwicker 127[2495]:

λέγεται γὰρ ὡς, ἡνίκα Ἰουλιανὸς ἐκράτει Ῥωμαίων, συνταγματάρχην αὐτὸν ὄντα τοῦ καταλόγου τῶν	Der Überlieferung zufolge hatte Iulianus, als er über die Römer herrschte, ihn [= Valentinianus] als Anführer einer

[2492] Zu seinem Leben und Werk s. die Lexikonartikel von Walther Eltester, Sozomenos (2.), RE III A 1 (1927) 1240–1248, Bernd Reiner Voss, Sozomenos, KlP V (1979) 291 f., Christoph Markschies, Sozomenos, DNP XI (2001) 773, Jörg Ulrich, Sozomenus, LACL 648 f. – Ausführlicher informieren Günther Christian Hansen, in: Sozomenos, Kirchengeschichte, hg. von Joseph Bidez, eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther Christian Hansen (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 4), ²Berlin 1995, IX–LXVII, Hartmut Leppin, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret (= Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 110), Göttingen 1996, spez. 13–15, Hartmut Leppin, The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 219–254, Günther Christian Hansen, Sozomenos, Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte, übersetzt und eingeleitet, 4 Bde. (= Fontes Christiani 73,1–4), Turnhout 2004, I 9–84 und Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 145–155.

[2493] Hansen, a.a.O. 2004, 41 f. – Anders jetzt wieder Treadgold, a.a.O. 148, der – einer alten Theorie folgend – den unvollkommenen Zustand auf kaiserliche Zensur zurückführt.

[2494] Ausführlich zu den Quellen des Sozomenos: Georg Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 11), Berlin 1911, Hansen, a.a.O. 1995, XLIV–LXIV, Hansen, a.a.O. 2004, 52–60.

[2495] Zum besseren Verständnis des Kontextes zitiere ich Sozomenos ausführlicher als Zwicker, der aus dem sechsten Kapitel nur § 4 von ἔτι διάγων bis Οὐαλεντινιανὸς und den Anfang von § 5 bis τοὺς εἰσιόντας aufgenommen hat.

καλουμένων Ἰοβιανῶν τῆς στρατείας ἀπεώσατο καὶ ἀιδίῳ φυγῇ ἐξημίωσε, πρόφασιν μὲν ὡς οὐ δεόντως ἔταξε τοὺς ὑπ᾽ αὐτὸν στρατιώτας πρὸς τοὺς πολεμίους, τὸ δὲ ἀληθὲς ἐντεῦθεν· (4) ἔτι διάγων Ἰουλιανὸς ἐν τοῖς πρὸς δύσιν Γαλάταις ἧκεν εἴς τινα ναὸν θύσων· συνῆν δὲ αὐτῷ καὶ Οὐαλεντινιανὸς· ἔθος γὰρ παλαιὸν Ῥωμαίων τὸν ἡγούμενον τῶν Ἰοβιανῶν καὶ Ἑρκουλιανῶν (τάγματα δὲ ταῦτα τῶν ἐν λόγῳ στρατιοτῶν, τὸ μὲν ἀφ᾽ Ἡρακλέος, τὸ δὲ ἀπὸ Δίος λάχοντα τὴν προσηγορίαν) κατὰ νώτου ἐγγὺς ὡσανεὶ φύλακας ἕπεσθαι τῷ βασιλεῖ. (5) ἐπεὶ δὲ ἔμελλεν ὑπεραμείβειν τοῦ ναοῦ τὸν οὐδόν, θαλλούς τινας διαβρόχους κατέχων ὁ ἱερεύς νόμῳ Ἑλληνικῷ περιέρραινε τοὺς εἰσιόντας· ἐκπεσούσης δὲ σταγόνος ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἐσθῆτα χαλεπῶς ἤνεγκεν Οὐαλεντιανιανός (ἦν γὰρ Χριστιανός) καὶ τῷ ῥαίνοντι ἐλοιδορήσατο· φασὶ δὲ καὶ τοῦ βασιλέως ὁρῶντος αὐτίκα περιτεμεῖν καὶ ἀπορρῖψαι σὺν αὐτῇ τῇ ψεκάδι ὅσον ἐβράχε τῆς ἐσθῆτος.

Abteilung der sogenannten *Ioviani* aus dem Heeresdienst entlassen und zu ewiger Verbannung verurteilt, angeblich weil er die ihm unterstellten Soldaten nicht vorschriftsgemäß den Feinden entgegengestellt hatte, in Wahrheit aber aus folgendem Grund: (4) Als sich Iulianus bei den westlichen Galatern [= in Gallien] aufhielt, kam er zum Opfern in einen Tempel. In seiner Begleitung war auch Valentinianus, denn es ist bei den Römern eine alte Tradition, daß die Anführer der *Ioviani* und der *Herculiani* (das sind Abteilungen von Elitesoldaten, die ihre Bezeichnung von *Hercules* respektive *Iuppiter* haben) unmittelbar hinter dem Kaiser wie Leibwächter folgen. (5) Er war im Begriff, die Schwelle des Tempels zu überschreiten, als der Priester, der angefeuchtete Zweige hielt, mit diesen gemäß paganem Brauch die Eintretenden besprengte. Davon fiel ein Tropfen auf seine Uniform, worüber Valentinianus aufgebracht war (denn er war Christ) und den Besprenger beschimpfte. Man erzählt sogar, er habe vor den Augen des Kaisers sofort den feucht gewordenen Teil der Uniform mitsamt dem Tropfen abgeschnitten und weggeworfen.

Valentinianus' Erhebung zum Kaiser (Februar 364 n. Chr.) bietet Sozomenos den willkommenen Anlaß, dessen Bekenntnis zum christlichen Glauben lobend hervorzuheben und anhand einer Anekdote aus früheren Jahren zu illustrieren. Valentinianus soll demnach unter dem Caesar Iulianus in Gallien als Anführer der Truppeneinheit der *Ioviani* gedient haben, sei aber aus dem Dienst entlassen und zu ewiger Verbannung verurteilt worden. Von offizieller Seite wurde dieses Vorgehen damit begründet, daß Valentinianus einem militärischen Befehl zuwidergehandelt habe. Diese Erklärung läßt der Kirchenhistoriker jedoch nicht gelten (man beachte das πρόφασιν in § 3). Der wahre Grund (ἀληθές) für seine Entlassung sei vielmehr ein religiöser gewesen: Der Christ Valentinianus habe sich den Groll des Heiden Iulianus zugezogen, als er sich bei einem gemeinsamen Tempelbesuch in Gallien ostentativ gegen die nach paganem Ritus erfolgte Besprengung mit geweihtem Wasser wehrte. Sozomenos weiß darüber hinaus (hist. eccl. 6, 6,6) noch zu berichten, daß Valentinianus wegen eben dieses Vorfalls nicht viel später von Iulianus in die armenische Stadt Melitene strafversetzt worden sei, wobei er die mangelnde Aufsicht über die ihm unterstellten Soldaten lediglich als Grund vorschützte (αἰτίαν σκηψάμενος), um ihn nicht zum Märtyrer zu machen.

Bei isolierter Betrachtung der vorliegenden Stelle könnte man zu dem Schluß gelangen, Sozomenos bezeuge einen in Gallien praktizierten Lustralritus, bei dem die Besucher eines (nicht näher bestimmten) Tempels „gemäß paganem Brauch" (νόμῳ Ἑλληνικῷ) vom Priester durch Besprengung mit Wasser gereinigt wurden. Johannes Zwicker hat die Nachricht jedenfalls ernst- und als Zeugnis in seine Sammlung aufgenommen.[2496] Das ist freilich höchst problematisch, denn ein kurzer Blick auf die Parallelüberlieferung macht deutlich, daß den Angaben des Kirchenhistorikers nicht das geringste Vertrauen zu schenken ist. Zunächst besitzen wir eine ganze Reihe mehr oder minder ausführlicher Nachrichten bei anderen christlichen Autoren (Ambrosius, Rufinus, Orosius, Sokrates, Philo-

[2496] In der einschlägigen Literatur zur keltischen Religion kommt m. W. nur noch Clemen (1941/42) 130 auf die vorliegende Stelle zu sprechen: „Daß sich die Gallier von irgendwelchen Einflüssen, denen sie doch ausgesetzt gewesen waren, durch Besprengung mit Wasser zu reinigen suchten, ist aus der Nachricht bei Sozomenos über eine entsprechende Zeremonie, die noch auf Kaiser Iulian und seinen Begleiter Valentinianus beim Betreten eines Tempels angewandt worden sei, deshalb nicht zu entnehmen, weil das vielmehr nach hellenistischem Gesetz geschehen sein dürfte." – Hierzu sei jedoch vermerkt, daß bei einem christlichen Autor mit νόμῳ Ἑλληνικῷ nicht nur ‚griechisches', ‚hellenisches', sondern ganz allgemein ‚paganes Brauchtum' bezeichnet werden konnte. Von daher läßt sich nicht sagen, welcher Religion das beschriebene Ritual zuzuweisen ist. Letztlich ist das auch völlig irrelevant, da – wie noch zu zeigen sind wird – die ganze Anekdote des Sozomenos nicht mehr als eine fromme Erfindung darstellt.

storgios, Theodoretos u. v. m.), die gleichfalls auf das vermeintliche Confessorentum des nachmaligen Kaisers Valentinianus zu sprechen kommen.[2497] Diese Berichte bieten allerdings widersprüchliche Versionen, die sich in den Details – wie des von Valentinianus ausgeübten Militäramtes, des Zeitpunktes, der Dauer sowie des Ortes seines Exils – beträchtlich und verdächtig voneinander unterscheiden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Bei Theodoretos etwa ereignet sich die Szene während der Herrschaft des Iulianus in einem Heiligtum der Göttin Tyche im Osten des Reiches; Valentinianus' Eifer für den christlichen Glauben manifestierte sich darin, daß er einem der Tempelknaben, der ihn mit Weihwasser besprengte, einen Faustschlag mit den Worten versetzte, er sei nicht gereinigt, sondern beschmutzt worden.[2498] Es ist hier nicht nötig, auf die anderen Berichte rund um Valentinianus' Bekennertum einzugehen, denn all diese christlichen Nachrichten sind von der Forschung schon seit längerem als Erfindungen entlarvt worden.[2499] In der paganen Überlieferung bei Ammianus Marcellinus wird nämlich ein völlig anderes Bild von den Ereignissen geboten.[2500] Demnach waren im Jahr 357 die alamannischen *Laeti* in Gallien eingefallen und plündernd bis *Lugudunum* vorgedrungen. Der Caesar Iulianus ließ darauf die drei von Lyon wegführenden Straßen durch Reiterabteilungen sperren, um den Germanen auf dem Rückzug die Beute abzunehmen. Eine dieser berittenen Einheiten stand unter dem Kommando der Tribunen Bainobaudes und Valentinianus. Diesen wurde jedoch von Barbatio, dem Iulianus ständig entgegenwirkendem *magister peditum*, vermittels eines Strohmannes untersagt, die *Laeti* aufzuhalten. Später, nachdem der Verrat zutage trat, stellte Barbatio am Kaiserhof die Sache aber so dar, als ob die beiden Tribunen auf eigene Faust gehandelt hätten, worauf sie von Constantius II. des Amtes enthoben und als Privatleute in ihre Heimat geschickt wurden.[2501] Valentinianus dürfte in seine pannonische Heimatstadt *Cibalae* zurückgekehrt sein und dort die folgenden sechs Jahre bis nach dem Tod von Kaiser Iulianus 363 zugebracht haben. Nach dieser völlig glaubhaften Darstellung der historischen Abläufe ist Valentinianus infolge einer gescheiterten Militäroperation das Opfer einer Intrige geworden, für seine Entlassung aus dem Heeresdienst zeichnet Constantius II. und nicht Iulianus verantwortlich. Demgegenüber sind alle christlichen Berichte über eine religionsbedingte Maßregelung durch Iulianus als unhistorisch abzulehnen.[2502] Sie sind das Produkt christlicher Propaganda, erfunden zum höheren Ruhm Valentinianus' und um den Apostaten Iulianus in ein schlechtes Licht zu rücken.[2503] Die Version des Sozomenos erweist sich aber auch noch aus anderen Gründen als unhaltbar. Zum einen war Valentinianus in Gallien nicht Anführer der Infantrieeinheit der *Ioviani*, sondern *tribunus equitum*, wie Ammianus einwandfrei bezeugt.[2504] Zum anderen befand sich das Legionspaar der *Ioviani* und *Herculiani* zu besagtem Zeitpunkt nicht bei Iulianus in Gallien, sondern bei den Streitkräften des Constantius II. in Mailand, Sirmium und im Orient.[2505] Sozomenos lehnt es ja dezidiert ab, militärisches Versagen als den eigentlichen Grund für Valentinianus' Entfer-

[2497] Für eine Auswertung all dieser Berichte sei mit Nachdruck auf die hervorragende Untersuchung von Noel Lenski, Were Valentinian, Valens and Jovian Confessors before Julian the Apostate?, Zeitschrift für antikes Christentum 6 (2002) 253–276 verwiesen. Man vgl. auch Dietrich Hoffmann, Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum, 2 Bde. (= Epigraphische Studien 7/I–II), Düsseldorf 1969–1970, I 316–318; II 134 f.

[2498] Theodoret. hist. eccl. 3, 16,1–3.

[2499] Vgl. etwa Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. V, Berlin 1913, 19 f., 422, 431, Assunta Nagl, Valentinianus (1.), RE VII A 2 (1948) 2158–2204, spez. 2160, Hoffmann, a.a.O. I 316–318; II 134 f., Adolf Lippold, Orosio. Le storie contro i pagani, vol. II (libri V–VII), traduzione di Gioachino Chiarini, Verona 1976, 504, John Matthews, Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425, ²Oxford 1990, 34 + A. 2, Roger Tomlin, Christianity and the Late Roman Army, in: Samuel N. C. Lieu – Dominic Montserrat (Hgg.), Constantine. History, historiography and legend, London-New York 1998, 21–51, spez. 34, Lenski, a.a.O. 253–276, Sozomène, Histoire ecclésiastique (livres V–VI), texte grec de l'édition Joseph Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière et Bernard Grillet (= Sources Chrétiennes 495), Paris 2005, 272 AA. 4 f.

[2500] Amm. Marc. 16, 11,4–7.

[2501] Amm. Marc. 16, 11,7: *qua causa abrogata potestate ad lares rediere privati*.

[2502] Ich zitiere e. g. das Urteil von Matthews, a.a.O. 34 A. 2: „The story told by the ecclesiastical historians of his dismissal and exile for crossing Julian on a religious matter can safely be ignored."

[2503] Vgl. dazu Hartmut Leppin, Der Reflex der Selbstdarstellung der valentinianischen Dynastie bei Ammianus Marcellinus und den Kirchenhistorikern, in: Jan den Boeft et al. (Hgg.), Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26–31 of the *Res Gestae* (= Mnemosyne Suppl. 289), Leiden-Bosten 2007, 33–51, spez. 43 f.

[2504] Amm. Marc. 16, 11,6: … *Bainobaudes tribunus et Valentinianus postea imperator cum equestribus turmis*, *quas regebant* …

[2505] S. dazu Hoffmann, a.a.O. I 316.

nung aus dem Heeresdienst zu akzeptieren. Offensichtlich kannte er die pagane Version der Ereignisse, die er mit seiner eigenen, durch und durch fiktiven Darstellung zu korrigieren versuchte.[2506] Abschließend sei nochmals betont, daß Sozomenos nicht als Zeuge für einen in Gallien geübten Kultbrauch verwendet werden kann.

[2506] Lenski, a.a.O. 266: „Sozomen's polemic must be directed against a pagan source like Ammianus, though certainly not Ammianus himself, whom Sozomen did not use. A likely candidate is Eunapius, …".

130. Nonnos aus Panopolis

Über den aus Panopolis in der Thebais (j. Aḫmīm in Oberägypten) stammenden Nonnos liegen so gut wie keine biographischen Informationen vor.[2507] Dieser wohl bedeutendste griechische Epiker der Spätzeit ist für uns nur mehr in seinen Dichtungen faßbar. Sein Hauptwerk, das 48 Bücher umfassende Dionysiosepos, entstand in Alexandreia. Mit insgesamt 21382 Versen sind die Διονυσιακά das längste aus der Antike überlieferte Gedicht. Dieses Großepos, das sich durch die Strenge seines Hexameterbaus auszeichnet, erzählt das ganze Leben des Gottes von der Vorgeschichte über die Geburt bis hin zu seiner Aufnahme in den Olymp, wobei dessen Indienfeldzug besonders breit ausgemalt wird. Ferner dichtete Nonnos eine hexametrische Paraphrase des Johannesevangeliums (μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ἁγίου). Heftig umstritten sind die relative und absolute Chronologie dieser beiden Werke.[2508] Ein weitgehender Konsens besteht nur darüber, daß Nonnos nach Claudius Claudianus [**113**], den er imitierte, und vor seinem „Schüler“ Pamprepios [**131**] geschrieben haben dürfte, was einen Zeitrahmen von ca. 400 bis 470 n. Chr. ergibt. Für eine genauere Einordnung der Διονυσιακά innerhalb dieser siebzig Jahre fehlen klare und allgemein akzeptierte Indizien, wenngleich die jüngere Forschung zumeist einer Spätdatierung zuneigt. Als überholt hat heute jedenfalls die u. a. von Rudolf Keydell vertretene Ansicht zu gelten, Nonnos habe zunächst das Dionysosepos noch als Heide und dann, nach seiner Konvertierung zum Christentum, die Paraphrase des Johannesevangeliums geschrieben. Diese Theorie basiert auf falschen Vorstellungen vom geistigen und religiösen Klima im Ägypten jener Zeit, denn für einen im 5. Jh. n. Chr. in Alexandreia schreibenden Christen war es keineswegs anstößig, ein Thema der heidnischen Mythologie zu wählen.[2509]

130 T 1 [?] Nonnos *Dionysiaca* 23,89–97

p. 135 Hopkinson – Vian; I p. 474 Ludwich = Zwicker 123:

Ἠριδανὸς πέλε σεῖο μακάρτερος, ὅττι ῥεέθροις
90 ἀλλοδαπὸν Φαέθοντα καὶ οὐκ ἔκρυψε πολίτην·
οὐ Γαλάτην ἐκάλυψε καὶ οὐ τάφος ἔπλετο Κελτῷ,

Glücklicher als du war auch der Eridanos, insofern er in seinen Fluten den Fremdling Phaëthon und nicht einen eigenen Bürger bestattete: Keinen Gallier begrub er, keinem

[2507] Zu seinem Leben und Werk s. die knappen Informationen bei Duval (1971) 724, Lesky (1971) 914 f., Rudolf Keydell, Nonnos, KlP IV (1979) 154 f., Joachim Gruber, Nonnos, LMA VI (1993) 1233, Sotera Fornaro, Nonnos, DNP VIII (2000) 995–998, Samuel Vollenweider, Nonnus von Panopolis, LACL 521. Umfangreichere Darstellungen liefern Rudolf Keydell, Nonnos (15.), RE XVII.1 (1936) 904–920 und die Einführungen von Francis Vian, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, tome I (chants I–II), texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1976, IX–LXXIV und Dietrich Ebener, Nonnos. Werke in zwei Bänden, Bd. I: Leben und Taten des Dionysos I–XXXII, Berlin-Weimar 1985, V–XXXV.

[2508] Zur Chronologie vgl. jetzt nebst Vian, a.a.O. XV–XVIII auch Francesco Tissoni, Nonno di Panopoli. I Canti di Penteo (*Dionisiache* 44–46). Commento (= Pubblicazioni della Facoltà di lettere e di filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Sezione di Filologia Classica 7), Florenz 1998, 11–13. – Eine Frühdatierung findet sich dagegen bei Zwicker 123, der Nonnos' Lebenszeit sehr vage mit „ca. annum 400 vixit“ festsetzt und ihn unmittelbar nach Claudianus [**113**] und vor Claudius Marius Victor [**120**] einordnet.

[2509] Vgl. dazu Vian, a.a.O. XI –XV und Tissoni, a.a.O. 9–11.

ἀλλὰ φίλοις ναέτῃσι ῥυηφενέων ἀπὸ δένδρων
Ἡλιάδων ἤλεκτρα φεραυγέα δῶρα κυλίνδει.
Ῥῆνος Ἴβηρ βρεφέεσσι κορύσσεται, ἀλλὰ δικάζων
95 καὶ κρυφίην ὠδῖνα διασχίζων τοκετοῖο
κτείνει ξεῖνα γένεθλα· σὺ δὲ φθιμένων ναετήρων
κρύπτεις γνήσια τέκνα καὶ οὐ νόθον αἷμα καλύπτεις.

Kelten war er Grab, sondern für geschätzte Anrainer führt er von gesegneten Bäumen glänzenden Bernstein, das Heliadengeschenk, mit sich. Der iberische Rhein rüstet sich gegen Kinder, aber indem er die Leibesfrucht heimlichen Ehebruchs beurteilt und aussondert, tötet er nur fremde Kinder. Du aber bestattest die echten Kinder des eigenen sterbenden Volkes und nicht begräbst du Bastardblut.

Sprecher dieser Verse, die aus der Beschreibung des Kampfes zwischen Dionysos und den Indern am Hydaspes entstammen, ist ein sterbender Inder, der den personifizierten Flußgott dafür anklagt, daß er in seinen Fluten die Leute seines eigenes Landes umkommen läßt. Gerade dadurch erweist sich der Hydaspes im Vergleich zu anderen Flüssen als besonders grausam. Die Klage des Inders enthält unter anderem eine Anspielung auf das bereits aus anderen literarischen Quellen hinlänglich bekannte Wasserordal im Rhein.[2510] Nonnos kommt übrigens im 46. Buch (Dion. 46,54–60 [**130 T 3**]) erneut auf diesen Brauch zu sprechen. An beiden Stellen deutet er nur knapp darauf hin, sodaß er bei seinen Lesern offensichtlich Vertrautheit mit dieser Sitte voraussetzen konnte.[2511] Irritierend an der vorliegenden Nachricht ist freilich die Bezeichnung des Rheins als iberisch (V. 94: Ῥῆνος Ἴβηρ). Sie steht nicht isoliert da, sondern begegnet noch einmal im Dionysosepos.[2512] Pierre Chuvin hat vermutet, daß Nonnos bei dieser eigentümlichen Lokalisierung von Aischylos beeinflußt worden sein könnte, der die mit dem Eridanos gleichgesetzte Rhône in Iberien verortet.[2513] Wie dem auch sei, die Verwechslung bezeugt jedenfalls, daß der ägpytische Dichter nur eine sehr unzulängliche Vorstellung von der Geographie Westeuropas hatte.[2514]

130 T 2 [F] Nonnos *Dionysiaca* 38,97–102

II p. 256 Ludwich = Zwicker 123:

Ἑρμείαν δ᾽ ἐρέεινε, καὶ ἤθελε μᾶλλον ἀκοῦσαι
Κελτοῖς Ἑσπερίοισι μεμηλότα μῦθον Ὀλύμπου,
πῶς Φαέθων κεκύλιστο δι᾽ αἰθέρος, ἢ πόθεν αὐταὶ
100 Ἡλιάδες παρὰ χεῦμα γοήμονος Ἠριδανοῖο
εἰς φυτὸν ἠμείβοντο, καὶ εὐπετάλων ἀπὸ δένδρων
δάκρυα μαρμαίροντα κατασταλάουσι ῥεέθροις.

Dann aber fragte er [= Dionysos] Hermes und wünschte mehr zu hören von der Olympischen Sage, die den westlichen Kelten vertraut ist, wie Phaëthon durch die Lüfte herabstürzte, warum die Heliaden am Ufer des trauernden Eridanos in Bäume verwandelt wurden und von diesen dichtbelaubten Bäumen schimmernde Tränen in die Fluten hinabrinnen.

[2510] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – In den einschlägigen Arbeiten wird die vorliegende Nachricht meist nur knapp erwähnt, so bei René Cirilli, Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris (sér. 6) 3 (1912) 80–88, spez. 80, Alan Cameron, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 394 und Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 314 (in beiden Fällen mit falscher Buchangabe), Birkhan (1970) 570 A. 1792, Duval (1971) 724, Rudolf Simek, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 19 f., Opelt (1984/85) 67 A. 15, Georg Wöhrle, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567 , spez. 566, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8, Birkhan (1997) 691 A. 8, Lentano [2006] 110 f. AA. 5; 7, Lajoye [2008] 50 A. 187, 53.

[2511] So richtig Albert Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 163.

[2512] Nonn. Dion. 43,410: χρυσὸν Ἴβηρ πόρε Ῥῆνος ...

[2513] Pierre Chuvin, Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis (= «Vates» 2), Clermont-Ferrand 1991, 19 + A. 3 mit Verweis auf Aisch. F 107 Mette = Plin. nat. hist. 37, 32.

[2514] Wie Neil Hopkinson, in: Francis Vian – Neil Hopkinson, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, tome VIII (chants XX–XXIV), texte établi et traduit (= Les Belles Lettres), Paris 1994, 250 f. zu Recht betont; vgl. auch Herbert Jennings Rose, in: William H. D. Rouse – Herbert Jennings Rose, Nonnos, Dionysiaca, Bd. II (Loeb) London 1940, 207 A. c, Bernadette Simon, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, tome XV (chants XLIV–XLVI), texte établi et traduit (= Les Belles Lettres), Paris 2004, 140 A. 1, Lentano [2006] 110 f. A. 7.

Nonnos bringt im 38. Buch einen langen Exkurs über Phaëthon (Dion. 38,90–434), dessen Sage, wie es hier heißt, den westlichen Kelten vertraut sein soll (Κελτοῖς Ἑσπερίοισι μεμηλότα μῦθον).[2515] Bei der Legende vom Heliossohn, der vom Sonnenwagen seines Vaters in die Fluten des Eridanos stürzte, worauf seine um ihn trauernden Schwestern in Pappeln und ihre Tränen in Bernstein verwandelt wurden, handelt es sich freilich nicht um keltisches, sondern um genuin griechisches Sagengut. Die Nennung der Kelten erfolgt hier lediglich aus dem Grund, weil der mythische Eridanos häufig mit dem Po identifiziert wurde, an dessen Ufern in historischer Zeit keltische Stämme siedelten. Schon bei Apollonios Rhodios, der maßgeblichen Inspirationsquelle für Nonnos' Phaëthonexkurs, werden die Kelten mit dieser Sage in Verbindung gebracht.[2516] Wie ich bereits an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe, sind derartige Aussagen nicht als Quelle für die keltische Mythologie zu werten.[2517]

130 T 3 [?] Nonnos *Dionysiaca* 46,54–60

p. 140 Simon; cf. II p. 417 f. Ludwich; Zwicker 123:

βάρβαρα θεσμὰ φέρουσαν ἐπολβίζω χθόνα Κελτῶν,
55 ἧχι νέων βρεφέων καθαρὴν ὠδῖνα διδάσκων
Ῥῆνος ἀσημάντοιο θεμιστοπόλος τοκετοῖο
αἵματος ἀγνώστοιο νόθον γένος οἶδεν ἐλέγξαι.
οὐ μὲν ἐγὼ Ῥήνοιο φατιζομένου ποταμοῖο
χεύμασιν οὐτιδανοῖσι δικάζομαι, ἀλλὰ ῥεέθρων
60 πιστότεροι κήρυκες ἐμοὶ γεγάασι κεραυνοί·

Glücklich preise ich das Land der Kelten mit seinen barbarischen Gesetzen, wo über die reine Herkunft der Neugeborenen der Rhein unterrichtet, der als Richter über zweifelhafte Geburten den von unbekanntem Blut abstammenden Bastard zu überführen weiß. Ich unterliege jedoch nicht dem Urteil der nichtigen Fluten des berühmten Flusses Rhein, sondern ich habe glaubwürdigere Zeugen als Flüsse in den Blitzen.

Diese Verse legt der Dichter dem Gott Dionysos in den Mund, und zwar als Entgegnung auf den König Pentheus, der die Abstammung des Gottes von Zeus in Abrede gestellt hatte.[2518] Als Beweis für seine Herkunft dienen Dionysos die Blitze seines Vaters; diese bezeugen unwiderlegbar seine Abkunft und zugleich die Lügenhaftigkeit des Frevlers Pentheus. Um den Wert dieses Vaterschaftsbeweises zu veranschaulichen, verweist der Gott auf das bekannte Wasserordal im Rhein[2519]: Selbst diesen Legitimitätstest der Kelten übertreffen die Blitze des Zeus noch an Glaubwürdigkeit. Die Wasserprobe im Rhein wird übrigens bereits einmal im 23. Buch (Dion. 23,94–97 [**130 T 1**]) von

[2515] Zur Behandlung dieses Themas bei Nonnos s. Francis Vian, introduction, in: Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, tome I (chants I–II), texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1976, 172 und Pierre Chuvin, Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis (= «Vates» 2), Clermont-Ferrand 1991, 19; vgl. auch Nonn. Dion. 23,89–93 [**130 T 1**].

[2516] Apoll. Rhod. 4,611–618.

[2517] S. dazu den Kommentar zum scholion in Apollonii Rhodii Argonautica 4,611–617 [**57 T 1**].

[2518] Zum Kontext der vorliegenden Stelle vgl. Opelt (1984/85) 66 f.

[2519] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen zusammengestellt sind. – Zur vorliegenden Nachricht vgl. die knappen Bemerkungen bei René Cirilli, Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris (sér. 6) 3 (1912) 80–88, spez. 80 f., Albert Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 163 f., Alan Cameron, Notes on Claudian's Invectives, CQ 18 (1968) 387–411, spez. 394, Birkhan (1970) 570 A. 1792, Alan Cameron, Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius, Oxford 1970, 314, Duval (1971) 724, Rudolf Simek, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, 19 f., Opelt (1984/85) 66 f., Georg Wöhrle, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567, spez. 566, Birkhan (1997) 691 A. 8, Bernadette Simon, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, tome XV (chants XLIV–XLVI), texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 2004, 140 AA. 1 f., Lentano [2006] 110 + A. 5.

Nonnos erwähnt. Genannt wird sie gleichfalls bei dem Landsmann und Epigonen des Nonnos, dem wenig später dichtenden Pamprepios, der sich auch in der Phraseologie an sein Vorbild anlehnte.[2520]

[2520] Pamprepios carm. 4,10 f. = p. 33 Livrea [**131 T 1**]: Γερ]μανοὶ δ᾽ ἐφέπουσι θεμιστοπόλου ποταμοῖο/ μάρ]τ[υ]ν ἀμωμήτοιο δικασπόλον οἶδμα γε[νέθλης; die Bezeichnung des Rheins als θεμιστοπόλος ist wohl aus Nonn. Dion. 46,56 [**130 T 3**] entlehnt. – S. dazu Hans Gerstinger, Pamprepios von Panopolis, Eidyllion auf die Tageszeiten und Enkomion auf den Archon Theagenes von Athen nebst Bruchstücken anderer epischer Dichtungen und zwei Briefe des Gregorios von Nazianz im Pap. Gr. Vindob. 29788 A–C (= SB der österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 208,3), Wien-Leipzig 1928, 77 und den Kommentar von Francesco Tissoni, Nonno di Panopoli. I Canti di Penteo (*Dionisiache* 44–46). Commento (= Pubblicazioni della Facoltà di lettere e di filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Sezione di Filologia Classica 7), Florenz 1998, 300.

131. Pamprepios aus Panopolis

Pamprepios[2521] aus dem oberägyptischen Panopolis (j. Aḫmīm) ist, wie wir dank seines bei Rhetorios erhaltenen Horoskops wissen, am 29. September 440 n. Chr. geboren. Nach Studien, vermutlich in Alexandreia, verdiente der bekennende Heide seinen Lebensunterhalt an verschiedenen Orten als Grammatiklehrer und Dichter von Enkomien. Im Alter von etwa 25 bis 30 Jahren ging er nach Athen, wo er zunächst bei dem Neuplatoniker Proklos Philosophie studierte und später einen Lehrstuhl für Grammatik innehatte. Pamprepios unterhielt auch gute Beziehungen zu dem einflußreichen Archon, *patricius* und Kunstförderer Theagenes[2522], mit dem er sich aber 476 n. Chr. überwarf und deswegen Athen Richtung Konstantinopel verließ. Dort trat er in den Kreis des isaurischen Kaisermachers Illo(u)s ein, als dessen Ratgeber er in den folgenden Jahren auf wechselnden Schauplätzen wirkte. Die einzelnen Stationen von Pamprepios' abenteuerlichem Leben brauchen uns hier nicht näher zu beschäftigen. Vermerkt sei nur noch, daß er eine Reihe von hohen politischen Ämtern bekleidete (479: *quaestor sacrii palatii*, 479 oder 480: *patricius* und *consul honorarius*, 484: *magister officiorum*), bevor er im November des Jahres 484 in einem isaurischen Kastell auf Illo(u)s' Befehl als Verräter erschlagen wurde. Pamprepios ist auch literarisch produktiv gewesen. Lediglich als Titel belegt sind eine ἐτυμολογιῶν ἀπόδοσις in Prosa und ein historisches Epos namens Ἰσαυρικά, in welchem vermutlich die Taten des isaurischen Kaisers Zenon verherrlicht wurden. Erhalten sind hingegen auf einem Wiener Papyrus (Pap. Gr. Vindob. 29788 A–C, 5. Jh. n. Chr.) zwei Gedichtfragmente in nonnianischen Hexametern, die von dessen Erstherausgeber Hans Gerstinger mit guten Argumenten Pamprepios zugeschrieben wurden.[2523] Es handelt sich zum einen um ein sehr qualitätsvolles Gedicht auf einen Spätherbsttag, zum anderen um den Anfang eines recht konventionell gestalteten Enkomions auf den bereits genannten *patricius* Theagenes, aus dem auch die unten zitierten Verse stammen. Die Zuweisung an Pamprepios ist zwar nicht ganz unumstritten, besitzt jedoch einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit.[2524] Wenn dem so ist, dann kann das Gedicht nur vor dem Zerwürfnis mit Theagenes, d. h. während Pamprepios' Aufenthalt in Athen in der Zeit zwischen etwa 465/470 und 476 n. Chr. entstanden sein.

[2521] Zu ihm vgl. Rudolf Keydell, Pamprepios, RE XVIII.3 (1949) 409–415, Alan Cameron, Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt, Historia 14 (1965) 470–509, spez. 481, 486, 499, Lesky (1971) 915 f., Rudolf Keydell, Pamprepios, KlP IV (1979) 444, PLRE II 825–828, Sotera Fornaro, Pamprepios, DNP IX (2000) 220 f.

[2522] Zu ihm vgl. Wilhelm Ensslin, Theagenes (7.), RE V A 2 (1934) 1346 f., Adolf Lippold, Theagenes (3.), KlP V (1979) 655, PLRE II 1063 f.

[2523] Hans Gerstinger, Pamprepios von Panopolis, Eidyllion auf die Tageszeiten und Enkomion auf den Archon Theagenes von Athen nebst Bruchstücken anderer epischer Dichtungen und zwei Briefe des Gregorios von Nazianz im Pap. Gr. Vindob. 29788 A–C (= SB der österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 208,3), Wien-Leipzig 1928, spez. 20–24.

[2524] Von den in A. 2521 genannten Forschern vertritt Rudolf Keydell eine sehr skeptische Position. – Ernst Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Bd. I, ²Göttingen 1963, 118 (= nr. XXXV 4) versieht die Zuweisung an Pamprepios mit einem Fragezeichen. – Zuversichtlicher ist der jüngste Herausgeber Enrico Livrea, Pamprepii Panopolitani carmina (P. Gr. Vindob. 29788 A–C), Leipzig 1979. Vgl. auch Enrico Livrea, Pamprepio ed il P. Vindob. 29788 A–C, ZPE 25 (1977) 121–134, spez. 121 f., der trotz der im Vergleich zum Herbsttaggedicht minderen Qualität des Enkomions Pamprepios für dessen Autor hält.

131 T 1 [?] Pamprepios *carm.* 4,7–11

p. 33 LIVREA:

	α]ἰετὸς αἰγιόχοιο Δ[ι]ὸς βασιλήιος ὄρνις	Der Adler, der königliche Vogel des ägishaltenden Zeus,
	αἴ]θριον ἠελίοιο βολὴν χρυσάμπυκος αἴγλης	weiß den hellen Strahl des goldstirnbandigen Sonnen-
	ἧ]ς εὐηγενίης ἐπιμάρτυρον οἶδε καλέσσαι·	scheins als Zeugen für edle Abkunft anzurufen. Die Ger-
10	Γερ]μανοὶ δ᾽ ἐφέπουσι θεμιστοπόλου ποταμοῖο	manen folgen der richtenden Woge des rechtsprechenden
	μάρ]τ[υ]ν ἀμωμήτοιο δικασπόλον οἶδμα γε[νέθλης·	Flusses als Zeugen für eine untadelige Herkunft.

Diese Verse entstammen einem Teil des Enkomions, in welchem die εὐγένεια des Theagenes, dessen Geschlecht sich einer Abstammung von Zeus rühmte, gepriesen wird. Zum Zeugen für seine Herkunft könne Theagenes auf den Göttervater verweisen. Zur Illustration dieses Gedankens bringt der Dichter zwei bekannte rhetorische Paradigmata für Echtheitsproben, die Sonnenresistenz der Adlerjungen und das Wasserordal im Rhein.[2525] Bereits vor Pamprepios werden diese beiden Legitimitätstests gemeinsam genannt, und zwar in einem (vermutlich pseudoepigraphischen) Brief des Kaisers Iulianus und in einem Gedicht des Gregorios von Nazianzos, später auch noch im Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* des David von Armenien und bei Tzetzes (Erläuterungen zu Hesiod und *Chiliades*).[2526] Hans GERSTINGER hat die ansprechende Vermutung geäußert, daß Pamprepios die zwei Beispiele der pseudoiulianischen Epistel entnommen hat.[2527] In der Wortwahl dürfte er sich dagegen an sein Vorbild Nonnos, der den Rhein auch als θεμιστοπόλος bezeichnet, angelehnt haben.[2528] Auffällig an der vorliegenden Stelle ist die Zuweisung des Vaterschaftstests an die Germanen, denn die umfangreiche Parallelüberlieferung verbindet ihn im Regelfall mit den Kelten.[2529] Freilich ist die Abweichung hiervon nicht von großer Bedeutung, da in der griechischen Literatur zwischen diesen beiden Ethnonymen nie streng geschieden wurde. Vielleicht hat Pamprepios auch lediglich aus Gründen der Metrik Γερμανοί anstatt des zu erwartenden Κελτοί geschrieben.[2530]

2525 Für eine ausführliche Diskussion dieses Brauches s. den Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – In der einschlägigen religionswissenschaftlichen Literatur wird die vorliegende Stelle nur selten berücksichtigt, sie fehlt nicht nur bei ZWICKER, sondern auch in den jüngeren Arbeiten von Ursula PERKOW, Wasserweihe, Taufe und Patenschaft bei den Nordgermanen, Diss. Hamburg 1972, Rudolf SIMEK, Die Wasserweihe der heidnischen Germanen, unpubl. DA Wien 1979, OPELT (1984/85) und BOURGEOIS (1991/92). Sie ist dagegen in die Quellensammlung von HERRMANN (1988–1991) IV 381 aufgenommen und von LENTANO [2006] 110 f. AA. 5; 7 berücksichtigt worden.

2526 [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**] (dort auch weitere Angaben zur Sonnenresistenz der Adler), Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 BUSSE [**144 T 1**]; p. 126,28 – 127,2 BUSSE [**144 T 2**], Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**].

2527 GERSTINGER, a.a.O. 76 f., der den Brief freilich noch für echt hielt. Vgl. dazu auch die Bemerkungen von Albert WIFSTRAND, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen (= Publications of the New Society of Letters at Lund, 16), Lund 1933, 163 f.

2528 S. dazu oben den Kommentar zu Nonn. Dion. 46,56 [**130 T 3**].

2529 Die einzige weitere Ausnahme findet sich beim Paradoxographus Vaticanus admiranda, nr. 17 = p. 336 GIANNINI [**77 T 1**]: καὶ παρὰ Γερμανοῖς ὁ Ῥήνος ἐλέγχει· ἐμβληθὲν γὰρ τὸ παιδίον, εἰ μὲν μοιχευθείσης ἐστί, θνήσκει, εἰ δ᾽ οὐ, ζῇ.

2530 So GERSTINGER, a.a.O. 77. – Anders Günther Christian HANSEN, in: HERRMANN (1988–1991) IV 567, der, obgleich das Wasserordal im Rhein „fast ausnahmslos mit den Kelten in Verbindung gebracht" wird, durch Pamprepios bestätigt sieht, „daß damit die Germanen gemeint sein müssen". Diese Deutung überschätzt den Aussagewert des Pamprepios, verkennt vor allem dessen Abhängigkeit von älteren literarischen Quellen, die den Brauch den Kelten zuschreiben.

132. C. Sollius Apollinaris Sidonius

Die Biographie des bedeutenden spätantiken Autors Gaius Sollius Apollinaris Sidonius[2531] ist aufgrund der Angaben in seinen eigenen Schriften, bei Gennadius und Gregorius von Tours in den Grundzügen bekannt: Geboren ist er in *Lugudunum* (Lyon) am 5. November eines nicht genauer bestimmbaren Jahres zwischen 429 und 432 n. Chr. Er entstammt einer angesehenen und einflußreichen Familie des gallischen Hochadels; sowohl sein Großvater wie sein Vater hatten es bis zum *praefectus praetorio Galliarum* gebracht. Sidonius selbst heiratete, vermutlich 451/452, die Tochter des Flavius Eparchius Avitus, Papianilla, mit der er mehrere Kinder hatte. Nachdem sein Schwiegervater 455 in Arles zum Kaiser ausgerufen worden war, begleitete ihn Sidonius nach Rom und trug dort anläßlich von dessen Konsulatsantritt am 1. Jänner 456 einen Panegyricus vor. Als Avitus wenige Monate später gestürzt wurde, unterwarf sich Sidonius dessen Nachfolger Maiorianus, auf den er 458 in Lyon gleichfalls einen Panegyricus hielt. In dieser Zeit hat der Dichter auch ein politisches Amt ausgeübt, wobei unklar bleibt, welches. Auf die Ermordung des Maiorianus im August 461 folgten mehrere Jahre, die Sidonius zurückgezogen vom öffentlichen Leben der Literatur widmete, bis ihn im Herbst 467 eine offizielle Gesandtschaft der Auvergne zum neuen Kaiser Anthemius nach Rom führte. Auf diesen hielt er am 1. Jänner 468 einen Panegyricus, was ihm den Posten des *praefectus urbi Romae* und die Würde eines *patricius* einbrachte. Nachdem er in die Heimat zurückgekehrt war, erfuhr sein Leben eine völlig neue Wendung durch die Wahl zum Bischof von Clermont-Ferrand (469 oder 470). Sidonius dürfte zuvor kein klerikales Amt innegehabt haben, entscheidend für die Ernennung waren vielmehr seine politischen Erfahrungen, die ihn in diesen turbulenten Jahren als Kirchenführer empfahlen. So war er gemeinsam mit seinem Schwager Ecdicius maßgeblich an der Organisation der Verteidigung von Clermont gegen die Angriffe der Westgoten beteiligt. Als durch den Frieden von 475 die Auvergne an die Goten unter König Eurich fiel, wurde Sidonius auf die Festung *Livia* (östlich von Carcassonne) verbannt, erhielt aber 476 oder 477 dank der Intervention seines Freundes, des am westgotischen Hof einflußreichen Leo, Freiheit und Bischofsstuhl zurück. Sidonius' genaues Todesjahr ist unbekannt, er ist jedoch sicher erst nach 480 und noch vor 490 verstorben. Seine literarische Hinterlassenschaft umfaßt 24 *carmina*, die alle vor dem Episkopat entstanden sind, und neun Bücher mit insgesamt 147 Briefen, die in die reifere Lebenszeit gehören. Die Sammlung der *carmina* läßt sich in zwei Teile gliedern: zum einen die drei bereits genannten Panegyrici

[2531] Zu seiner Person und seinem Werk s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 43–55, Alfred Klotz, Sidonius (1.), RE II A 2 (1923) 2230–2238, William Blair Anderson, Sidonius Apollinaris, Poems and Letters I (Loeb), London 1936, ix–lxxiv, Friedrich Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948, 217–219, André Loyen, Sidoine Apollinaire, tome I: Poèmes (Les Belles Lettres), Paris 1960, VII–XLIX, Reinhardt Herzog, Sidonius Apollinaris, KlP V (1979) 176, PLRE II 115–118, Elisabeth Grünbeck, Sidonius Apollinaris, LMA VII (1995) 1834 f., Gernot Krapinger, Sidonius Apollinaris, DNP XI (2001) 522 f., Norbert Delhey, Sidonius Apollinaris, LACL 640 f. und die monographischen Studien von Courteney Edward Stevens, Sidonius Apollinaris and his Age, Oxford 1933, Jill Harries, Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, Oxford 1994, Frank-Michael Kaufmann, Studien zu Sidonius Apollinaris, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 1995.

mitsamt Begleitgedichten (carm. 1–8), zum anderen die als *nugae* bezeichneten verbleibenden Dichtungen vermischten Inhalts (carm. 9–24). Sprachlich und stilistisch orientiert sich Sidonius an klassischen Vorbildern, in der Verskunst vor allem an Statius und Claudianus, in der Epistolographie an Plinius dem Jüngeren und Symmachus.

132 T 1 [?] Sidonius Apollinaris *carm*. 7,139 f.

MGH, Auctt. antiquiss. VIII p. 207 LUETJOHANN:

est mihi, quae Latio se sanguine tollit alumnam,
140 tellus clara viris ...

Ich habe ein Land, das sich stolz erhöht als Sprößling von latinischem Blut, (ein Land) berühmt für seine Männer ...

Diese eineinhalb Hexameter stammen aus dem Panegyricus, den Sidonius auf seinen Schwiegervater, den weströmischen Kaiser Avitus (regierte Juli 455 – Herbst 456 n. Chr.), bei Antritt von dessen Konsulat am 1. Jänner 456 in Rom hielt.[2532] Sprecher der Verse ist *Iuppiter*, der hier ein Loblied auf die Auvergne, die Heimat des Avitus, anstimmt. Mit den Worten *Latio se sanguine tollit alumnam* wird auf die von den Arvernern behauptete Abstammung von den Römern angespielt. Damit ist zugleich eine beiden Völkern gemeinsame mythische Herkunft aus Troia impliziert, wie eine Passage aus einem zwanzig Jahre später geschriebenen Brief des Sidonius deutlich macht. Dort heißt es von den Arvernern, daß sie es „einst wagten, sich Brüder Latiums zu nennen und zu den von ilischem Blut stammenden Völkern zu rechnen.“[2533] Es gilt seit langem für erwiesen, daß Sidonius für diese Behauptung der Arverner auf zwei Versen der *Pharsalia* beruht.[2534] Wie ich bereits ausführlich im Kommentar zu den entsprechenden Lucanusversen (1,427 f. [**45 T 1**]) dargelegt habe, ist Sidonius folglich kein eigener Zeugniswert beizumessen. Die vorliegende Stelle habe ich dennoch der Vollständigkeit halber aufgenommen, zumal sie in der einschlägigen Forschungsdiskussion häufig unbeachtet blieb.[2535] So hat auch Johannes ZWICKER nur die Nachricht aus dem siebten Epistelbuch, jedoch weder die Verse aus dem Panegyricus noch die des Lucanus in seine Sammlung aufgenommen.

132 T 2 [F] Sidonius Apollinaris *carm*. 22,107–110

MGH, Auctt. antiquiss. VIII p. 247 LUETJOHANN = ZWICKER 136:

at cum summotus lunaribus incrementis
ipse Garumna suos in dorsa recollegit aestus,
praecipiti fluctu raptim redit atque videtur
110 in fontem iam non refluus sed defluus ire.

Aber immer wenn die Garonne [von der Meeresströmung] in den wachsenden Mondphasen zurückgedrängt die eigenen Fluten auf ihrem Rücken erneut aufnimmt, kehrt sie mit reißender Flut stürzend zurück, und es scheint, als ob sie nicht rückwärts, sondern abwärts zu ihrer Quelle ströme.

[2532] Zu diesem Werk s. oben die Einführung zu Sidonius [**132**] mit den Literaturangaben in A. 2531.

[2533] Sidon. Apoll. epist. 7, 7,2 [**132 T 3**]: *audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populos computare*.

[2534] Lucan. 1,427 f. [**45 T 1**]: *Arvernique ausi Latio se fingere fratres/ sanguine ab Iliaco populi ...*

[2535] Als Parallele zu Sidon. Apoll. epist. 7, 7,2 [**132 T 3**] erwähnen sie René PICHON, Les sources de Lucain, Paris 1912, 31 + A. 4, JULLIAN (1926) III 143 f. A. 7; vgl. die Textausgaben von William Blair ANDERSON, Sidonius Apollinaris, Poems and Letters I (Loeb), London 1936, 129 A. 3, André LOYEN, Sidoine Apollinaire, tome I: Poèmes (Les Belles Lettres), Paris 1960, 183 A. 30, DERS., Sidoine Apollinaire, tome III: Lettres (livres VI–IX) (Les Belles Lettres), Paris 1970, 191 A. 33.

Nach der Ermordung von Kaiser Maiorianus (461) zog sich Sidonius aus dem politischen Leben zurück und unternahm in den folgenden Jahren mehrere Reisen zu Freunden in Mittel- und Südgallien. Einer seiner Gastfreunde war Pontius Leontius[2536], ein gebürtiger Aquitanier aus senatorischer Familie, der am Zusammenfluß von Garonne (*Garumna*) und Dordogne (*Duranius*) einen großen Landsitz besaß. Diese aufgrund ihrer Befestigungen *Burgus* (hier feminines Genus) genannte Villa lebt im Namen der heutigen Stadt Bourg-sur-Gironde (dép. Gironde) fort. Sidonius besuchte Pontius Leontius dort und verfaßte zwischen 461 und 466 (463?)[2537] ein Dankgedicht in 235 Hexametern, das die Vorzüge dieser schloßartigen Anlage preist. Die oben zitierten Verse stehen in einem Abschnitt (VV. 101–115), in dem die Lage der *Burgus Pontii Leontii* beschrieben wird. Dabei kommt Sidonius relativ ausführlich auf die im Mündungstrichter der Gironde herrschenden Springfluten zu sprechen.[2538] Damals wie heute läßt sich dort nämlich (das in Bordeaux *mascaret* genannte) Phänomen beobachten, daß bei Flut das einströmende Meerwasser den Fluß zurückdrückt und dessen Wasserpegel erheblich ansteigen läßt. Zuweilen verursacht die Meeresflut eine Welle, die sich mehrere Kilometer flußaufwärts bewegt. Genau dieses Naturereignis wird von Sidonius an der oben zitierten Stelle in dichterischer und leicht hyperbolischer Ausdrucksweise, aber dennoch anschaulich und sachlich korrekt geschildert.[2539] Von religiösen Vorstellungen ist hingegen mit keinem Wort die Rede, weswegen es mir völlig rätselhaft bleibt, warum Johannes ZWICKER diese vier Verse in seine Sammlung aufgenommen hat.

132 T 3 [?] Sidonius Apollinaris *epist.* 7, 7,2

MGH, Auctt. antiquiss. VIII p. 110,24–27 LUETJOHANN; ZWICKER 135:

facta est servitus nostra pretium securitatis alienae. Arvernorum, pro dolor, servitus, qui, si prisca replicarentur, audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populos computare.

Unsere Sklaverei ist der Preis, den wir für fremde Sicherheit zahlen. Die Sklaverei der Arverner (oh Schmerz!), die es, wenn alte Dinge aufgerollt werden dürfen, einst wagten, sich Brüder Latiums zu nennen und zu den von ilischem Blut stammenden Völkern zu rechnen.

Diese Worte stehen in einem Brief, den Sidonius als Bischof von Clermont-Ferrand an Graecus, seinen Amtskollegen in Massalia, im Jahr 475 verfaßt hat.[2540] In dem sehr persönlich gehaltenen Schreiben drückt Sidonius seine Enttäuschung und Verbitterung über die aktuellen politischen Entwicklungen aus. Durch den im Frühjahr 475 zwischen den Römern unter Kaiser Iulius Nepos und den Westgoten unter König Eurich geschlossenen Friedensvertrag wurde die

[2536] Zu Pontius Leontius und seinem Landsitz s. Courteney Edward STEVENS, Sidonius Apollinaris and his Age, Oxford 1933, 67, William Blair ANDERSON, Sidonius Apollinaris, Poems and Letters I (Loeb), London 1936, 258 f. A. 2, Karl Friedrich STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948, 188, Konrat ZIEGLER, Pontius (Nr. 61), RE XX.1 (1954) 45, André LOYEN, Sidoine Apollinaire, tome I: Poèmes (Les Belles Lettres), Paris 1960, 193 A. 1, PLRE II 674 f., Norbert DELHEY, Apollinaris Sidonius, Carm. 22: Burgus Pontii Leontii (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 40), Berlin-New York 1993, 6 f., Frank-Michael KAUFMANN, Studien zu Sidonius Apollinaris, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 1995, 320.

[2537] Ausführlich behandelt die Datierung der jetzt maßgebliche Kommentar von DELHEY, a.a.O. 9–12 (mit Besprechung älterer Literatur).

[2538] Vgl. auch Sidon. Apoll. carm. 7,393b–397, epist. 8, 12,5 und DELHEY, a.a.O. 117 f. mit Nennung weiterer antiker Parallelstellen.

[2539] Für die philologischen Aspekte vgl. den Kommentar von DELHEY, a.a.O. 121 f.

[2540] Zu diesem Brief, seiner Datierung und seinem Adressaten s. Courteney Edward STEVENS, Sidonius Apollinaris and his Age, Oxford 1933, 159 f., Frank-Michael KAUFMANN, Studien zu Sidonius Apollinaris, Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 1995, 210 f., 312 f.

Auvergne nämlich an die Goten abgetreten.[2541] Vergeblich war des Bischofs Hoffnung, daß die Zugehörigkeit seiner Heimat zum Reich erhalten hätte werden können. Sidonius, der in den Jahren zuvor maßgeblich an der Verteidigung von Clermont gegen die Angriffe der Goten beteiligt war, sah sich jetzt um die Früchte seiner Bemühungen betrogen. In seinen Augen wurde die Auvergne für die Sicherheit Italiens geopfert. Dabei hätten es gerade die Arverner am wenigsten verdient, von den Römern so schnöde im Stich gelassen zu werden. Diesen Gedanken unterstreicht er mit dem Verweis auf den von den Arvernern erhobenen Anspruch, Brüder Latiums und Abkömmlinge von troianischem Blut zu sein.[2542] Sidonius bietet hier, wie schon seit langem erkannt wurde, nicht mehr als eine Prosaparaphrase von eineinhalb Versen des Dichters Lucanus, der in seinem Gallienexkurs im ersten Buch die Arverner als diejenigen vorstellt, „die es wagten, sich als Brüder Latiums auszugeben, des Volkes von ilischem Blut.“[2543] Auf diese Abstammung spielt Sidonius übrigens bereits im Panegyricus auf Avitus (carm. 7,139 f. [**132 T 1**]) an; beiden Nachrichten des Bischofs kommt kein eigener Zeugniswert zu.[2544] Für die religionshistorische Bedeutung und Ausdeutung dieser mythischen Genealogie sei auf den ausführlichen Kommentar zur Lucanusstelle (1,427 f. [**45 T 1**]) verwiesen.

[2541] Zum historischen Kontext vgl. auch Herwig WOLFRAM, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, ³München 1990, 191.

[2542] S. dazu auch die trefflichen Bemerkungen von Jill HARRIES, Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, Oxford 1994, 188.

[2543] Lucan. 1,427 f. [**45 T 1**]: *Arvernique ausi Latio se fingere fratres/ sanguine ab Iliaco populi ...* – Auf die Abhängigkeit des Sidonius von Lucanus wurde mehrfach hingewiesen, vgl. dazu die Literaturangaben in Bd. II 292 A. 2046.

[2544] ZWICKER hat von Sidonius nur epist. 7, 7,2 [**132 T 3**], nicht jedoch carm. 7,139 f. [**132 T 1**] aufgenommen. Schwerwiegender ist, daß bei ihm Lucan. 1,427 f. [**45 T 1**], die unmittelbare Vorlage des Sidonius, fehlt; s. dazu die Kritik bei DOBESCH [2006] 145 A. 11, 180.

133. Anonymus Cyzicenus

Unter dem Titel *Zusammenstellung der Ereignisse auf der heiligen Synode von Nikaia* (σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων) ist eine dreibändige Kirchengeschichte überliefert, die in keiner der erhaltenen Handschriften einen Verfassernamen trägt.[2545] Bereits Photios kannte zwei Exemplare dieses Werks, eines gleichfalls ohne Autorenangabe (cod. 88 [66 a 30 f. Henry]), ein zweites unter dem Namen des Gelasios von Caesarea (cod. 88 [66 b 32 f./67 a 3 f. Henry]), wobei diese Zuweisung ganz offensichtlich auf einer Verwechslung beruht. Hiervon ausgehend und weil sich der Verfasser in seiner Vorrede als Sohn eines Presbyters aus Kyzikos vorstellt, hat der Philologe François Pithou in der *editio princeps* (Paris 1599) das σύνταγμα als Werk eines sonst nicht belegten Gelasios von Kyzikos ausgegeben. Dieser Zuschreibung ist man die längste Zeit gefolgt[2546], jedoch hat jüngst Günther Christian Hansen zu zeigen vermocht, daß es sich bei Gelasios von Kyzikos um einen Phantomnamen handelt, der aus den Handbüchern zu streichen sei.[2547] Es empfiehlt sich daher, den uns unbekannten Verfasser als ‚Anonymus Cyzicenus' anzusprechen.[2548] Entstanden ist das Werk in Bithynien, wie sein Autor im Vorwort selbst verrät, und zwar in Reaktion auf gegen die nicaenische Orthodoxie gerichtete Kontroversen, die von radikalen Monophysiten während der Usurpation des Basiliskos (475/476 n. Chr.) geführt wurden. Von den drei Büchern beschäftigt sich nur das zweite mit der eigentlichen Geschichte des Konzils von Nikaia (325 n. Chr.); das erste beschreibt das Leben von Kaiser Constantinus bis zu diesem Zeitpunkt, das (am Ende nicht vollständig überlieferte) dritte die Nachgeschichte des Konzils bis zum Tod des Arius (336 n. Chr.). Grundlage für die Darstellung sind ältere Kirchengeschichten, die der Anonymus recht ungeschickt kompiliert hat. Nachweislich verwendet wurden die noch erhaltenen Werke des Eusebios, Rufinus (in griech. Übersetzung), Sokrates, Theodoretos sowie das verlorene Werk des Gelasios von Caesarea, darüber hinaus noch einige wenige, nicht sicher bestimmbare Quellen.[2549]

[2545] Zu diesem Werk s. die kurzen Lexikoneinträge von Adolf Jülicher, Gelasius (2.), RE VII.1 (1910) 965 f., Otto Hiltbrunner, Gelasios (2.), KlP II (1979) 722, Karl-Heinz Uthemann, Gelasios v. Kyzikos, LThK IV (1995) 401, Christoph Markschies, Gelasios [2], DNP IV (1998) 872 f. und Georg Röwekamp, Gelasius von Cyzicus, LACL 280. Ausführlicher informieren Günther Christian Hansen, Eine fingierte Ansprache Konstantins auf dem Konzil von Nikaia, Zeitschrift für antikes Christentum 2 (1998) 173–198, spez. 173 f., Günther Christian Hansen, Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 9), Berlin-New York 2002, IX–LVIII [vgl. dazu die Rez. von Martin Wallraff, Gnomon 78 (2006) 17–20], Gabriele Marasco, The Church Historians, II: Philostorgius and Gelasius of Cyzicus, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 257–288, spez. 284–287, Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 165 f., Günther Christian Hansen, Anonymus von Cyzicus, Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte, 2 Bde. (= Fontes Christiani 49,1–2), Turnhout 2008, I 7–53.

[2546] Vgl. etwa Jülicher, a.a.O. 966 (wenngleich skeptisch), Hiltbrunner, a.a.O. 722, Uthemann, a.a.O. 401. – Auch bei Zwikker 136 findet sich die zu seiner Zeit übliche Zuweisung an „Gelasius Cyzicenus".

[2547] Hansen, Ansprache a.a.O. 173 f., Hansen, Anonyme Kirchengeschichte a.a.O. IX–XII, Hansen, Anonymus von Cyzicus a.a.O. I 7. – Die Erklärung von Hansen hat vielfach Zustimmung gefunden, so bei Markschies, a.a.O. 872 f., Röwekamp, a.a.O. 280, Wallraff, a.a.O. 17, blieb aber nicht unwidersprochen: Marasco, a.a.O. 284 und Treadgold, a.a.O. 165 halten an der traditionellen Autorenbenennung Gelasios von Kyzikos fest.

[2548] So der erstmals von Wallraff, a.a.O. 17 geäußerte Vorschlag.

[2549] Zu den Quellen des anonymen Kompilators s. Hansen, Anonyme Kirchengeschichte a.a.O. XLI–LVI, Wallraff, a.a.O. 18 f., Hansen, Anonymus von Cyzicus a.a.O. I 16–44.

133 T 1 [F] **Anonymus Cyzicenus** *historia ecclesiastica* 1, 4,3

p. 7,14–18 HANSEN = p. 9,1–5 LOESCHCKE = ZWICKER 136:

ὑπηγάγετο δὲ καὶ Σπάνους καὶ Βρεττανοὺς καὶ τὰς αὐτόθι νήσους καὶ τὰ λοιπὰ γένη καὶ ἅπαντας τοὺς τῶν τοῦ ἡλίου δυσμῶν γινομένους μάρτυρας, ⟨οὓς⟩ εἰδέναι φασίν, εἴτε ἀληθῶς τῷ ὠκεανῷ καταδύεται εἴτε καὶ περὶ τὸ ὕδωρ φθάσας πάλιν δι᾽ ἑτέρας ὁδοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀνακάμπτει.

Er [sc. Constantinus d. Gr.] unterwarf auch die Hispanier, die Britannier, die dortigen Inseln, die übrigen Völkerschaften und alle, die Zeugen der Sonnenuntergänge werden und denen man ein Wissen davon nachsagt, ob die Sonne tatsächlich im Okeanos untertaucht oder ob sie um das Wasser herum gleitend auf einem anderen Weg wieder zu uns zurückkehrt.

Diese Stelle steht in einem Bericht (hist. eccl. 1, 4,1–5), in dem der Anonymus aus Kyzikos den Marsch Constantinus' vom Niederrhein zu den Alpen (312 n. Chr.) und dessen sonstige militärischen Leistungen schildert. Die Quelle für diesen Abschnitt ist nicht sicher bestimmbar, jedoch hat Günther Christian HANSEN ansprechend vermutet, daß hier ein zeitgenössischer Panegyricus zugrundeliegt, der die Taten des Kaisers in rhetorischer Überhöhung feiert. Unklar muß bleiben, ob diese Lobrede von der unmittelbaren Vorlage des anonymen Kirchenhistorikers – HANSEN hat die verlorene Kirchengeschichte des Philippos von Side (entstanden in den 430er Jahren) in Erwägung gezogen – unverändert oder mit Bildungselementen aufgeputzt tradiert worden ist.[2550] Wie dem auch sei, zu diesen rhetorischen Ausschmückungen zählt zweifellos die vorliegende Charakterisierung der Atlantikanrainer, denen man ein höheres Wissen um den Sonnenlauf nachsagt. Hierbei wird auf zwei weitverbreitete und den Griechen seit langer Zeit wohlvertraute Vorstellungen angespielt.[2551] Einerseits auf das Untertauchen des Sonnengottes im westlichen Okeanos[2552], andererseits auf die nächtliche Rückfahrt des schlafenden Helios in einer im Okeanos schwimmenden goldenen Schale.[2553] Diese mythologischen Anschauungen der Griechen werden von dem vermuteten Panegyriker oder seinem Bearbeiter unbedenklich auf alle Anwohner des Ozeans übertragen. Es liegt auf der Hand, daß hier „nicht mehr als [eine] gelehrte Spielerei“[2554] vorliegt, die nicht als authentisches Zeugnis für die religiöse Vorstellungswelt der in diesen Gegenden siedelnden Kelten gelesen werden darf.[2555]

[2550] S. dazu Günther Christian HANSEN, Anonymus von Cyzicus, Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte, 2 Bde. (= Fontes Christiani 49,1–2), Turnhout 2008, I 36 f.; vgl. auch Günther Christian HANSEN, Eine fingierte Ansprache Konstantins auf dem Konzil von Nikaia, Zeitschrift für antikes Christentum 2 (1998) 173–198, spez. 195, Günther Christian HANSEN, Anonyme Kirchengeschichte (Gelasius Cyzicenus, CPG 6034) (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 9), Berlin-New York 2002, 7.

[2551] S. dazu den Kommentar von HANSEN, Anonymus von Cyzicus a.a.O. I 76 A. 35 und Hans VON GEISAU, Helios, KlP II (1979) 999–1001.

[2552] Bereits bei Hom. Od. 12,4; 24,12 bezeugt.

[2553] Diese Idee ist schon bei den archaischen Lyrikern Mimnermos frg. 10 DIEHL und Stesichoros frg. 6 DIEHL belegt.

[2554] So HANSEN, Anonymus von Cyzicus, a.a.O. I 76 A. 35.

[2555] Obwohl ZWICKER die Stelle aufgenommen hat, wurde sie, soweit ich sehe, von der einschlägigen Forschung seitdem nicht berücksichtigt.

134. Hesychios

Hesychios[2556] war ein in Alexandreia wirkender Grammatiker und Verfasser eines umfangreichen Lexikons, das den Titel συναγωγὴ πασῶν λέξεων κατὰ στοιχεῖον getragen haben dürfte. In der Widmungsepistel an einen gewissen Eulogios gibt Hesychios auch die von ihm verwendeten Quellen bekannt. Demnach schöpfte er hauptsächlich aus dem älteren Lexikon des Diogenianos aus Herakleia, ferner aus den Glossen der Grammatiker Aristarchos von Samothrake, Apion und Heliodoros sowie aus den prosodischen Vorschriften des Herodianos. Das Lexikon ist lediglich in einer einzigen, noch dazu ziemlich fehlerhaften Handschrift (Codex Marcianus Graecus 622; 15. Jh. n. Chr.) überliefert, die überdies nur eine stark gekürzte und interpolierte Fassung des Werkes enthält. Dessen ungeachtet ist es von großem Wert für unsere Kenntnis der griechischen Sprache (Dialektglossen, Dichterzitate). Die Entstehung des Lexikons ist vermutlich in das 5. Jh. n. Chr. zu setzen, soferne der im Widmungsbrief genannte Eulogios mit Eulogios Scholastikos identisch sein sollte, in keinem Fall aber später als in das 6. Jh. n. Chr. zu datieren.

134 T 1 [F] Hesychios s. v. βαρακάκαι

I p. 312 Latte; I p. 359,27 Schmidt = Sp. 289 f. app. crit. ²Schmidt = Zwicker 138:

†βαρακάκαι· †ἅγιοι διαφέραι†, παρὰ Κελτοῖς.	†Barakakai: †heilige διαφέραι† bei den Kelten.

Es ist nicht recht nachvollziehbar, warum Johannes Zwikker dieses offensichtlich verderbt überlieferte Lexikonlemma in seine Sammlung aufgenommen hat, zumal er im kritischen Apparat zur Stelle auf die Konjektur verweist, wonach hier βράκ(κ)αι· αἴγειαι διφθέραι παρὰ Κελτοῖς („*bracae*: aus Ziegenleder verfertigte [Kleidungsstücke] bei den Kelten“) anstelle des sinnlosen βαρακάκαι· ἅγιοι διαφέραι, παρὰ Κελτοῖς zu lesen sei.[2557] Allem Anschein nach handelt es sich bei der vorliegenden Notiz um einen der zahlreichen literarischen Belege für das aus dem Gallischen entlehnte lat. Wort *bracae* ‚Hosen‘[2558], eine Tracht, die als geradezu typisch keltisch betrachtet wurde (*Gallia bracata*!).[2559]

[2556] Zu ihm s. die Lexikonartikel von Hermann Schultz, Hesychios (9.), RE VIII.2 (1913) 1317–1322, Hans Gärtner, Hesychios (1.), KlP II (1979) 1120 f., Renzo Tosi, Hesychios [1], DNP V (1998) 514 f., Georg Röwekampf, Hesychius von Alexandrien, Lexikograph, LACL 322.

[2557] Zwicker 138 app. crit., dem app. crit. der Ausgabe von Schmidt I 359 folgend: „διφθέραι coniecit Musurus, cuius in coniectura nititur virorum doctorum emendatio βράκαι· αἴγειοι διφθέραι.“ – Zu Recht abgelehnt wird dort auch der Vorschlag von N. Sparschuh, Erläuterungen zum lexicon des Hesychius, Philologus 5 (1850) 250–275, spez. 257, der καρακάκαι anstelle von βαρακάκαι lesen wollte.

[2558] Diese Belege sind bei Holder I 501–504, III 920 zusammengestellt, der in Sp. 502 auch die Hesychiosnotiz, freilich nur in emendierter Form, berücksichtigt hat. – Verständlich ist es daher, wenn Birkhan (1970) 247 A. 492 „das angebliche – für mich nicht auffindbare Hesychzitat βράκκαι αἴγειαι διφθέραι παρὰ Κελτοῖς und weitere Stellen in *AcS* I 501 ff.“ nennt.

[2559] Zur keltischen Hosentracht vgl. auch Birkhan (1997) 1070 f.; zum Namen *bracae* s. David Stifter, The Proto-Germanic shift *$\bar{a}$ > *$\bar{o}$ and early Germanic linguistic contacts, HS 122 (2009) 268–283, spez. 274–277.

134 T 2 **Hesychios** s. v. βαρδοί

I p. 359,30 Schmidt = Sp. 291,2 ²Schmidt = I p. 313 Latte = Zwicker 138:

βαρδοί· ἀοιδοὶ παρὰ Γαλάταις. | Barden: Sänger bei den Kelten.

Hesychios erklärt hier ganz richtig, daß es sich bei den Barden um die „Sänger bei den Kelten" handelt. Seine Nachricht ist also ein später Beleg für diese keltische Institution, von der bereits ausführlich die Rede war.[2560] Vermerkt sei zu vorliegender Stelle nur noch, daß aus der Verwendung des VN Γαλάται keineswegs auf die Existenz von Barden bei den kleinasiatischen Galatern geschlossen werden kann. Wie bereits Leo Weisgerber ganz richtig betont hat, „ist kaum zu entscheiden, was unter den von Hesych den Γαλάται zugeschriebenen Belegen den westlichen, den thrakischen oder den kleinasiatischen Kelten zukommt."[2561] Ich habe daher mit „bei den Kelten" eine neutrale Übersetzung für παρὰ Γαλάταις gewählt, obgleich hier wohl am ehesten an die Gallier im heutigen Frankreich zu denken ist.[2562] Vergleichbar sind jene antiken Nachrichten, die von Druiden bei den Γαλάται berichten, womit gleichfalls Gallier gemeint sein dürften.[2563]

134 T 3 [F] **Hesychios** s. v. τρυγέρανος

IV p. 181,40 Schmidt = Sp. 1477,4 ²Schmidt:

τρυγέρανος· φάσματι ἐοικώς. | Trygeranos: wie ein Gespenst.

Zur Interpretation dieses Lexikoneintrags siehe die Ausführungen zu Philemon (bei Athen. 13, 57 p. 590A [**8 T 1**]).

[2560] S. dazu den Kommentar zu Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**], vgl. ferner Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 [**20 T 3**]; Poseid. FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F [**20 T 4**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**], App. Celt. F 12 [**66 T 5**], Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**], excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum p. 34,11 f. Müller [**152 T 1**]. Für weitere Belege s. den Sachindex von Zwicker 333 s. v. bardus.

[2561] Weisgerber (1931b) 164. – Auf diese Schwierigkeit weist zwar auch Freeman (2001b) 7, der jedoch auf S. 16 über die vorliegende Stelle bemerkt: „**βαρδοί**: The 'singing poets' of the Γαλάται in Hesychius. They are poets of the Gaulish Celts in Diodorus Siculus and Strabo. As bards were an integral part of Celtic culture and provided essential fame in the Celtic warrior culture, it is hard to imagine they were not present at least in early Galatian society."

[2562] In diesem Sinn versteht auch Duval (1971) 777 die Hesychiosstelle: „« bardes » : poètes chez les Galates (Gaulois)."

[2563] Vgl. Sotion F 35 Wehrli = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**], Herodianos ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Γ = I p. 67,26 Lentz [**69 T 1**], Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16 [**70 T 1**], Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f. [**83 T 2**], Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 [**127 T 1**], Steph. Byz. s. v. δρυΐδαι [**143 T 3**], Suda s. v. δρυΐδαι [**158 T 2**], Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι [**167 T 1**].

135. Fulgentius mythographus

Fabius Planciades Fulgentius oder Fabius Claudius Gordianus Fulgentius[2564], beide Namensformen erscheinen in den Handschriften, wird oft zur Unterscheidung vom gleichnamigen Bischof Fulgentius aus Ruspe auch der ‚Mythograph' genannt. Bereits im Mittelalter hielt man beide für identisch, was jedoch heutzutage meistens abgelehnt wird. Dem Mythographen werden insgesamt vier Schriften zugeschrieben, und zwar drei Bücher *mythologiae*, ein Buch *expositio Vergilianae continentiae secundum philosophos moralis*, ein Buch *de aetatibus mundi et hominis* und schließlich die *expositio sermonum antiquorum*. In dieser gegen Ende des 5. Jh.s entstandenen Schrift werden insgesamt 62 altertümliche Wörter erklärt, deren Bedeutung nicht mehr klar gewesen sein dürfte.

135 T 1 Fulgentius mythographus *expositio sermonum antiquorum* 11

p. 115 Helm = Zwicker 167:

[quid sint semones]. semones dici voluerunt deos, quos nec caelo dignos ascriberent ob meriti paupertatem, sicut sunt Priapus, Epona, Vertumnus, nec terrenos eos deputare vellent pro gratiae veneratione ...

[Was sind *semones*]. Semones wurden Götter genannt, die weder in den Himmel aufgenommen wurden, weil sie wegen der Armseligkeit des Verdienstes unwürdig waren, wie zum Beispiel Priapus, Epona und Vertumnus, noch für Irdische gehalten wurden der Verehrung wegen ...

In der vorliegenden Stelle[2565] werden die *semones* erklärt, die im Arvallied angerufen wurden. Dieses Kultlied der *Arvales fratres*, einer uralten römischen Priesterschaft, dürfte bereits in historischer Zeit nicht mehr verstanden worden sein. So erklären und verstehen Fulgentius und vor ihm schon Martianus Capella diesen Namen sicherlich irrig als Halbgötter.[2566] Als Beispiele für solche *semones* führt dann Fulgentius *Priapus*, *Epona* und *Vertumnus* an. Die Nennung der *Epona* gemeinsam mit den zwei italischen Gottheiten hat Wilhelm Paul Corssen, der für diese Stelle fälschlicherweise Varro als Quelle vermutete, dazu veranlaßt, auch in *Epona* eine altitalische Gottheit zu sehen, was aber schon bald als unrichtig zurückgewiesen wurde.[2567] Vielmehr ist der GN hier bereits eine Chiffre, Synonym für

[2564] Zu Leben und Werk s. Otto Hiltbrunner, Fulgentius (2.), KlP II (1979) 628, Joachim Gruber, Fulgentius (2.), LMA IV (1989) 1023 f., Karla Pollmann, Fulgentius Mythographus, DNP IV (1998) 699, Horst Schneider, Fulgentius, Mythograph, LACL 273 f.

[2565] Den folgenden Kommentar habe ich bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: Hofeneder [2005] 41 f.

[2566] Mart. Cap. 2, 156: *quos* ἡμιθέους *dicunt quosque latine semones aut semideos convenit memorare*. S. dazu Alfred Klotz, Semones, RE II A 2 (1923) 1356 f., Gerhard Radke, Semones, KlP V (1979) 97 und ders., Semonia, KlP V (1979) 97.

[2567] Wilhelm Paul Corssen, Beiträge zur italischen Sprachkunde, Leipzig 1876, 130, bereits als grundlos von R. Peter, Epona, in: Roscher I.1 (1884–1886) 1286 und Reinach (1895) 321 zurückgewiesen, s. auch Euskirchen (1993) 613 und die Ausführungen zu Iuv. 8,155–157 [**60 T 3**] und Tert. ad nat. 1, 11,6 [**80 T 1**].

irgendeine niedrige Gottheit (*ob meriti paupertatem*) und Beleg für die Gelehrsamkeit des Verfassers, der sich unter der Gottheit wohl nichts Konkretes mehr vorstellen konnte.[2568] Auch die Vergesellschaftung mit den beiden anderen Gottheiten ist rein zufällig und völlig belanglos, ähnlich wie bei Prudentius (apoth. 198 f. [**110 T 1**]).[2569]

[2568] So Bauchhenss (2001) 13.

[2569] Euskirchen (1993) 699 A. 327 weist zwar darauf hin, daß sich in Reims gemeinsam mit einer Bronzestatuette der *Epona* auch Statuetten der *Venus*, des *Priapus*, des *Amor* und des *Aesculapius* fanden, sieht jedoch prinzipiell in der Beiordnung der anderen Gottheiten ein Mißverständnis oder einen Irrtum.

136. Priscianus

Priscianus[2570], der letzte lateinische Grammatiker von Bedeutung, ist vermutlich im palästinischen (und nicht, wie gemeinhin angenommen, im mauretanischen) Caesarea geboren.[2571] Er wirkte in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh.s n. Chr. als Professor für Grammatik in Konstantinopel. Bekannt ist er vor allem für seine achtzehn Bücher umfassende *institutio de arte grammatica*. Nebst diesem Hauptwerk verfaßte er nicht nur eine Reihe anderer grammatischer Schriften, sondern war auch dichterisch produktiv. Erhalten sind ein Panegyricus auf Kaiser Anastasius (491–518 n. Chr.) und die *periegesis*, eine lateinische Nachdichtung in 1087 Hexametern der οἰκουμένης περιήγησις des Dionysios Periegetes (vgl. [**61**]).[2572] Schon vor Priscianus, dessen Gedicht wohl zu Beginn des 6. Jh.s entstanden ist, hat Avienus im 4. Jh. n. Chr. eine lateinische Versübertragung der griechischen *Erdbeschreibung* geschrieben (vgl. [**96**]). Diese Version hat Priscianus zweifellos gekannt[2573], wobei er sich im Vergleich zu seinem Vorgänger in sprachlicher Hinsicht enger an das griechische Original anschloß. Andererseits hat Priscianus als deklarierter Christ all jene Passagen, die auf heidnische Götter, Götterkult und Mythologie Bezug nehmen, nach Möglichkeit gekürzt oder ganz gestrichen. Gerade jene Verse bei Dionysios Periegetes, die vom Gott Dionysos handeln, sind diesen Auslassungen zum Opfer gefallen[2574], wovon auch die folgende Stelle Zeugnis ablegt.

[2570] Zu seinem Leben und Werk s. Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 221–238, Rudolf Helm, Priscianus (1.), RE XXII.2 (1954) 2328–2346, Peter Lebrecht Schmidt, Priscianus, KlP IV (1979) 1141 f., Colette Jeudy, Priscianus, LMA VII (1995) 218 f., Peter Lebrecht Schmidt, Priscianus, DNP X (2001) 338 f., Bettina Windau, Priscianus, LACL 589 f., Marc Baratin, Priscianus Caesariensis (5./6. Jahrhundert n. Chr.), in: Wolfram Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln-Weimar-Wien 2005, 247–272.

[2571] Für Caesarea in Palästina hat sich mit guten Argumenten Joseph Geiger, Some Latin Authors from the Greek East, CQ n.s. 49 (1999) 606–617, spez. 606–612 (The *patria* of Priscian) ausgesprochen.

[2572] Speziell zu diesem Werk s. Georg Knaack, Dionysios (Nr. 94), RE V.1 (1903) 915–924, spez. 922 f., Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 236 f., Helm, a.a.O. 2343–2345, Schmidt, a.a.O. 1979, 1142, Eckart Olshausen, Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt, Darmstadt 1991, 67, Kai Brodersen, Dionysios von Alexandria, Das Lied der Welt, Hildesheim-Zürich-New York 1994, 21, Schmidt, a.a.O. 2001, 339. – Die jüngste Textedition stammt von Paul van de Woestijne, La périégèse de Priscien. Édition critique, Brugge 1953.

[2573] So Friedrich Marx, Avienus (Nr. 3), RE II.2 (1896) 2386–2391, spez. 2389, Kurt Smolak, Postumius Rufius Festus Avienus, in: HLL 5 (1989) § 557, 320–327, spez. 327.

[2574] Vgl. dazu Carl Müller, in: GGM II p. XXX, Helm, a.a.O. 2343 f.

136 T 1 **Priscianus** *periegesis* 585–587

p. 70 f. van de Woestijne = GGM II p. 195 a ex. = Poetae latini minores V p. 295 = Zwicker 166:

585 nec spatio distant Nesidum litora longe;
in quibus uxores Amnitum Bacchica sacra
concelebrant, hederae foliis tectaeque corymbis.

Und in nicht großem Abstand davon befinden sich die Gestade von kleinen Inseln, auf denen die Frauen der Amniten bacchische Riten feiern, bedeckt mit den Blättern und den Blütentrauben des Efeus.

In diesen drei Versen hat Priscianus seine unmittelbare Vorlage Dionysios Periegetes stark gekürzt wiedergegeben, wie der Vergleich mit den entsprechenden zehn Versen (orbis descriptio 570–579 [**61 T 1**]) deutlich macht.[2575] Für die religionshistorische Auswertung siehe den Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**20 T 7**]). Vergleiche ferner die andere lateinische Nachdichtung der οἰκουμένης περιήγησις des Dionysios durch Avienus (descriptio orbis terrae 750–757 [**96 T 1**]), den Eustathios-Kommentar zu Dionysios Periegetes (in Dionysium Periegeten 566 [**164 T 4**]) und die unter dem Namen des Nikephoros Blemmydes publizierte griechische Prosaparaphrase (γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619 [**171 T 1**]).

[2575] Trefflich bemerkt Rudolf Helm, Priscianus (1.), RE XXII.2 (1954) 2328–2346, spez. 2344 hiezu: „Die mehrfachen Beziehungen auf Bakchos sind stark geschmälert; die Verherrlichung des Dionysosfestes (574–79) ist auf zwei Verse (586 f.) beschränkt, so daß nur die Tatsache ohne jede innere Anteilnahme übrig bleibt ...“.

137. Anecdotum Latinum

137 T 1 Anecdotum Latinum = p. XII ex. Nr. 189 Piechotta

Heim p. 502 Nr. 123 = Zwicker 182:

ad fugitivos in charta scribit dominus manu sua sive domina manu sua sinistra nomen fugitivi et de manu dextra scribat haec nomina pallachata παλλακατα caπpa. et eadem charta mittes in mola frumentaria. et ibi teratur. aliud post ostium scribis irrifa. epona. nubsit illegy.

Bei Flüchtigen [sc. Sklaven] schreibt der Herr oder die Herrin mit der linken Hand den Namen des Flüchtigen auf Papier und mit der rechten Hand soll er folgende Worte schreiben: *pallachata παλλακατα caπpa*. Und dieses Papier sollst du in die Getreidemühle werfen und dort soll es zerrieben werden. Etwas anderes schreibst du hinter die Türschwelle: *irrifa Epona nubsit illegy*.

Dieses rätselhafte Zeugnis[2576] entstammt einer spätantiken Sammlung von Rezepten, die erstmals 1887 von Johannes Piechotta ediert wurde.[2577] Überliefert ist diese in einer in Leiden befindlichen Handschrift aus dem 6. Jh. n. Chr., die auch einen Text von Pseudo-Apuleius' Schrift *herbarius* enthält. Diese Zusammenstellung eines anonymen Verfassers enthielt ursprünglich knapp über 200 kurze Rezepte, von denen jedoch das erste Viertel verlorengegangen ist. Es handelt sich hierbei um keine Rezeptsammlung im klassischen Sinn. In ziemlich wildem Durcheinander werden eigentliche Rezepte, aber auch Schönheitsmittel, Mittel für Hunde und Pferde, Mittel gegen Motten, Flöhe, Wanzen und dergleichen geboten. Das Ganze ist gespickt mit Abergläubischem, zauberkräftigen Worten und magischen Sprüchen. Bezeichnend für den Synkretismus der ausgehenden Antike werden außer *Epona* noch *Apollo* und *Minerva*, aber auch *Sabaoth* und Engel angerufen. Die Sprache weist bereits „große Verwilderung in der Orthographie wie in den Formen, Gleichgültigkeit in den Endungen, Verwirrung im Genus, Seltsamkeiten im Wortschatz wie in den Konstruktionen"[2578] auf. Erschwerend für ein Verständnis des Textes ist auch der schlechte Erhaltungszustand der einzigen erhaltenen Handschrift. Wie auch im vorliegenden Fall bleiben viele Worte unverständlich, wofür die schlechte Lesbarkeit, Verschreibungen, orthographische Defizite oder aber die magische Natur bestimmter Wörter verantwortlich ist. Welcher dieser Gründe im Einzelfall vorliegt, läßt sich oftmals nicht sagen. Ein angemessenes Urteil kann nur eine erneute paläographische Untersuchung des Codex erbringen, der, soweit ich sehe, seit Piechotta nicht neu ediert wurde. Das Alter des Codex und die genannten sprachlichen Eigenheiten sprechen jeden-

[2576] Der folgende Kommentar findet sich, hier nur um neuere Literatur ergänzt, bereits in meinem Aufsatz *Die Göttin Epona in der antiken Literatur* publiziert: Hofeneder [2005] 43 f.

[2577] Johannes Piechotta, Ein Anecdotum latinum, Jahres-Bericht des königlich katholischen Gymnasiums zu Leobschütz über das Schuljahr 1886/87, Leobschütz 1887, I–XIII. – Erneut Aufnahme fand der Text auch bei Heim [1892] 502 Nr. 123.

[2578] Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 301.

falls für eine Abfassungszeit der Sammlung zwischem dem Ende des 5. Jh.s und dem 6. Jh. n. Chr.[2579] Gelegentliche Anklänge an Plinius, Dioskurides und Pseudo-Apuleius lassen sich zwar nachweisen, da jedoch die Ähnlichkeiten nur oberflächlich sind, kann eine direkte Benutzung dieser Autoren ausgeschlossen werden.[2580]

Unser Interesse verdient dieses Zeugnis wegen der Nennung von *Epona*. Dieser Umstand hat auch Johannes ZWIKKER veranlaßt, die Stelle in seine Sammlung aufzunehmen, wobei er sie bedauerlicherweise nur gekürzt, offensichtlich nach der Ausgabe von Richard HEIM, wiedergibt.[2581] Zusätzlich referiert er noch den von HEIM zu dieser Stelle beigebrachten Kommentar, demzufolge der das Wort *Epona* beinhaltende Zauberspruch nicht zu flüchtigen Sklaven paßt, sondern vielmehr irgendeine Pferdekrankheit betreffe, da diese ja Göttin der Pferde und Reiter sei. Über eine Verehelichung der *Epona* weiß und findet er nichts.[2582] In der Forschung nach ZWICKER hat dieser unverständliche Spruch so gut wie gar keine Beachtung mehr erfahren. In der ganzen einschlägigen Literatur zu *Epona* konnte ich lediglich bei Claude STERCKX und Patrice LAJOYE einen knappen Hinweis finden. Ersterer bemerkt zu dieser „obscure formule, sans doute magique“ nur an: „On n'en tire guère qu'un vague allusion à un mariage.“[2583] Mehr als das wird sich dem Text tatsächlich nicht entnehmen lassen, zumindest solange nicht geklärt ist, was die unverständlichen Worte *irrifa* und *illegy* bedeuten.[2584] Eine erneute Autopsie des Originals und die Expertise eines mit Paläographie und Magie vertrauten Forschers könnten hier vielleicht mehr Licht ins Dunkel bringen.

[2579] PIECHOTTA, a.a.O. XIII.

[2580] PIECHOTTA, a.a.O. III, SCHANZ – HOSIUS – KRÜGER, a.a.O. 301.

[2581] ZWICKER 182 = HEIM [1892] 502 Nr. 123: *ad fugitivos in charta scribit dominus ... aliud post ostium scribis*: „*irrifa epona nupsit illegy*.“

[2582] HEIM [1892] 502 wörtlich zitiert bei ZWICKER 182 adn.: „Sed ad fugitivos servos hoc carmen minus quadrat, multo magis ad equorum quendam morbum pertineret, cum Epona sit equorum et equitum dea, sed de Eponae conubio nihil scio nec invenio.“

[2583] STERCKX (1986) 9. – Vgl. LAJOYE [2008] 89: „On notera qu'Epona est peut-être aussi mentionné dans une brève formule magique du VIe siècle: « *irrifa epona nupsit illegy* ».“

[2584] Ist *irrifa* eine Verschreibung für *irrita* oder *irrisa*? Mit *illegy* weiß ich gar nichts anzufangen. Möglicherweise handelt es sich, wie auch bei *pallachata παλλακατα caπρa*, lediglich um sogenannte Ἐφέσια γράμματα, d. h. um bewußt unverständliche Zauberworte. In diesem Fall wäre die Suche nach einer Bedeutung von vornherein müßig. Angesichts dieser Unsicherheiten lasse ich den magischen Spruch jedenfalls unübersetzt. – Zu den Schwierigkeiten bei der Interpretation solcher *voces magicae* vgl. Alf ÖNNERFORS, Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin, in: Guy SABBAH (Hg.), Études de médecine romaine (= Centre Jean-Palerne. Mémoires VIII), Sainte-Étienne 1988, 113–156, BLOM [2007] 64 f., 67, 86–96, 101 f. und die Kommentare zu Marcellus Empiricus [**114**].

138. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator

Cassiodorus[2585], geboren um 485 n. Chr. im kalabrischen Städtchen *Scyllaceum* (j. Squillace), enstammte einer sehr einflußreichen Familie der senatorischen Aristokratie. Seine Vorfahren brachten es bis in die höchsten Reichsämter, er selbst begann seine politische Laufbahn als *consiliarius* seines Vaters, des damaligen *praefectus praetorio*. Mit einem (nicht erhaltenen) Panegyricus empfahl sich der junge Cassiodorus dem ostgotischen König Theoderich, der ihn 506/507 zu seinem Kanzleichef (*quaestor sacri palatii*) machte. Als weitere Stationen einer Bilderbuchkarriere folgten 514 das ordentliche Konsulat, von 523 bis 527 das Amt des *magister officiorum*, (wohl danach) die Funktion des *corrector Lucaniae et Bruttiorum* und als krönender Abschluß die Praetorianerpraefektur, die er von 533 bis mindestens 537 innehatte. Spätestens mit dem Zusammenbruch der ostgotischen Herrschaft in Italien (540) endete sein politisches Wirken. Cassiodorus verbrachte hierauf einige Zeit in Konstantinopel, ehe er nach Italien zurückkehrte und auf den Familiengütern bei Squillace das *monasterium Vivariense* gründete, dessen Bibliothek er zu einer hervorragenden (und für das mittelalterliche Klosterwesen vorbildlichen) Bildungseinrichtung machte. Ohne selbst Mönch zu werden, leitete Cassiodorus die Gemeinschaft bis zu seinem Tod; er verstarb hochbetagt um 580. Cassiodorus war einer der bedeutendsten und produktivsten Schriftsteller des 6. Jh.s. Von seinen zahlreichen erhaltenen Werken sind für unsere Belange lediglich je eine Stelle aus den *Chronica* und den *Variae* von Interesse.[2586] Die *Chronica*[2587] sind 519, wohl auf Wunsch von Eutharich, dem Schwiegersohn Theoderichs, entstanden, welcher im Jahr der Herausgabe selbst Konsul war. Es handelt sich hierbei um eine Weltchronik, die bei Adam beginnt und bis ins Jahr der Publikation führt. Das Werk besteht aus einem trockenen chronologischen Gerüst, das mit einigen historischen Notizen angereichert ist. Cassiodorus schöpft hierfür primär aus den Chroniken von Hieronymus, Victo-

[2585] Zu Leben und Werk s. ausführlicher Ludwig Moritz Hartmann, Cassiodorus (4.), RE III.2 (1899) 1672–1676, Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 36–52, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 92–109, Duval (1971) 820 f., Otto Hiltbrunner, Cassiodorus, KlP I (1979) 1067–1069, José Miguel Alonso-Núñez – Joachim Gruber, Cassiodor(us), LMA II (1983) 1551–1554, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 97 f., 338–340, Walter Eder – Frieder Zaminer, Cassiodorus, DNP II (1997) 1004–1007, Wolfgang Bürsgens, Cassiodor, LACL 141–143, Wolfgang Bürsgens, Cassiodor, Institutiones divinarum et saecularium litterarum, übersetzt und eingeleitet, 2 Bde. (= Fontes Christiani 39,1–2), Freiburg-Basel-u.a. 2003, I 9–31, Brian Croke, Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 349–389, spez. 358–367, Georg Jenal, (Flavius) Magnus Cassiodorus Senator (ca. 485–ca. 580 n. Chr.), in: Wolfram Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln-Weimar-Wien 2005, 217–246.

[2586] Cassiod. chron. a. u. c. 745 = p. 135 Mommsen [**138 T 1**], var. 10, 29,1 [**138 T 2**]. – Cassiodorus schrieb auch eine *Geschichte der Goten*, die jedoch nur im Auszug des Iordanes faßbar ist; s. dazu die Einführung zu Iordanes [**141**] und den Kommentar zu Iordan. Getica 1,7 [**141 T 1**].

[2587] Speziell zu den *Chronica* s. Hartmann, a.a.O. 1672 f., Manitius, a.a.O. 39, Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 95 f., Hiltbrunner, a.a.O. 1068, Alonso-Núñez – Gruber, a.a.O. 1552, Eder, a.a.O. 1005, Croke, a.a.O. 360 f., Jenal, a.a.O. 226 f.

rius Aquitanus und Prosper sowie Konsullisten, aber auch aus einer Liviusepitome und Aufidius Bassus. Die *Variae* (sc. *epistulae*)[2588] sind eine um 538 erstellte, zwölfbändige Sammlung der wichtigsten Edikte und Briefe, die Cassiodorus im Laufe seiner politischen Tätigkeiten für die Gotenkönige verfaßte.

138 T 1 Cassiodorus *Chronica* a. u. c. 745

MGH, Auctt. antiquiss. tom. XI (= Chronica minora II 1) p. 135 Mommsen = Zwicker 169:

Drusus Nero et L. Quinctius. his conss. apud Lingonum gentem templum Caesari Drusus sacravit.	Drusus Nero und L. Quinctius. In deren Konsulat weihte Drusus beim Stamm der Lingonen Caesar einen Tempel.

Cassiodor berichtet hier zum Jahr 9 v. Chr. von der Einweihung eines *templum Caesaris* (d. h. für Augustus) durch Drusus beim gallischen Stamm der Lingonen. Die Datierung ist durch die Angabe der Konsuln gesichert, wenngleich für den Amtskollegen von Nero Claudius Drusus mit L(ucius) ein falsches *praenomen* angegeben wird, denn der zweite *consul ordinarius* dieses Jahres hieß Titus Quinctius Crispinus Sulpicianus.[2589] Das Ereignis selbst ist nur an der vorliegenden Stelle bezeugt. Cassiodor mag zwar eine recht späte Quelle sein, dürfte aber für diese Information auf der heute verlorenen Darstellung einer Liviusepitome, die nachweislich zu seinen Vorlagen zählte, beruhen.[2590] Man wird sein Zeugnis folglich nicht einfach beiseite schieben können, so wie dies noch Camille Jullian getan hat, der *Lingonum gentem* kurzerhand zu *Lugdunum* verbessern und die Nachricht somit auf das gesamtgallische Kaiserkultzentrum in Lyon beziehen wollte.[2591] Die jüngere Forschung hält dagegen Cassiodors Notiz für prinzipiell glaubwürdig, ist sich jedoch bei der Beurteilung von Detailfragen uneins. Ronald Mellor hat die ansprechende Vermutung aufgestellt, daß der Tempel in *Andema*(*n*)*tunnum* (j. Langres, dép. Haute-Marne) gestanden haben müsse, da es sich um den Hauptort der Lingonen handelt, der zudem auf der Route von Drusus' Militäroperationen im Jahr 9 v. Chr. lag.[2592] Für diese Lokalisierung würde auch eine fragmentarische Inschrift aus Langres sprechen, deren Buchstabenreste *ROMA* und *AV* sich möglicherweise zu [--- *sacerd*(*os*)] *Roma*[*e et*] *Au*[*gusti*] ergänzen lassen und von Mellor als Beleg für einen dortigen Tempel für Roma und Augustus gewertet werden.[2593] In einer weiteren Inschrift aus *Andema*(*n*)*tunnum* ist für einen gewissen Quintus Sedulius das Amt des *sac*(*erdos*) *Au*[*g*(*usti*)] bezeugt.[2594] Freilich beweisen diese beiden epigraphischen Texte keineswegs zwingend die Existenz eines lokalen Kaiserkults, denn es könnten in ihnen auch Priester

2588 Zu den *Variae* s. Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 97–99, Hiltbrunner, a.a.O. 1068, Alonso-Núñez – Gruber, a.a.O. 1552, Fuhrmann, a.a.O. 338 f., Eder, a.a.O. 1006, Jenal, a.a.O. 227 f.

2589 Vgl. CIL VI 457 = ILS 93 und Rudolf Hanslik, Quinctius (69.), RE XXIV (1963) 1106, Rudolf Hanslik, Quinctius (II.2), KlP IV (1979) 1304, Hans Jürgen Hillen, T. Livius, Römische Geschichte (Buch XLV. Antike Inhaltsangaben und Fragmente der Bücher XLVI–CXLII), München-Zürich 2000, 634.

2590 S. dazu oben die Einführung zu Cassiodorus [**138**] und Ronald Mellor, The Goddess Roma, ANRW II 17.2 (1981) 950–1030, spez. 989, Fishwick (1987–2004) I.1 144, III.1 22, Uta-Maria Liertz, Kult und Kaiser. Studien zu Kaiserkult und Kaiserverehrung in den germanischen Provinzen und in Gallia Belgica zur römischen Kaiserzeit (= Acta Instituti Romani Finlandiae 20) Rom 1998, 51.

2591 Jullian (1926) IV 89 A. 6: „Contrairement à l'opinion courante, je crois que c'est l'autel de Lyon, et non un temple à Langres, qui est visé par Cassiodore (*Chronica*, p. 135, Mommsen) à la date de 9 av. J.-C. : *Apud Lingonum gentem* [pour *Lugdunum*] *templum Caesari Drusus sacravit*." – Dieser Vorschlag wurde von der jüngeren Forschung nicht aufgegriffen, lediglich Drioux (1934b) 12 A. * erwähnt ihn. – Zum Kaiserkult in *Lugudunum* vgl. die Kommentare zu Liv. per. 139 [**36 T 24**], Strab. Geogr. 4, 3,2 [**37 T 5**], Suet. Cal. 20 [**58 T 3**], Suet. Claud. 2,1 [**58 T 4**], Iuv. 1,30–44 [**60 T 1**], Cass. Dio 54, 32,1 [**85 T 7**].

2592 So erstmals Ronald Mellor, Dea Roma: The Development of the Idea of the Goddess Roma, Diss. Princeton 1967, 31 f. [non vidi], vgl. Mellor, Goddess a.a.O. 989 f.

2593 CIL XIII 5679; s. dazu Mellor, Dea Roma a.a.O. 31 f., Mellor, Goddess a.a.O. 990. Dieser Deutung schließen sich auch Carla Fayer, Il culto della dea Roma. Origine e diffusione nell'Impero, Pescara 1976, 23, 250 und Heidi Hänlein-Schäfer, Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers (= Archaeologica 39), Rom 1985, 252 an.

2594 CIL XIII 5688: *Q. Sedulius Si*[*lanus fil*(*ius*)] *Seduli*/ *Maior*[*is*, *nep*(*os*) *Clo*]*di Silani*, *sac*(*erdos*)/ *Au*[*g*(*usti*)] *arcum s*[*t*]*atuas*, *idem m*[---].

des Provinzialaltars in Lyon geehrt worden sein.[2595] Einwandfreie Parallelevidenz zu Cassiodor fehlt also. Anstoß erregt hat sein Zeugnis auch deswegen, weil es von einem *templum Caesaris* spricht. Wie Duncan FISHWICK betont hat, wäre ein Tempel für Augustus höchst ungewöhnlich, da sich zu dieser Zeit der Kult für den Kaiser im Westen des römischen Reiches ansonsten immer auf einen Altar beschränkte. FISHWICK hält es jedoch für denkbar, daß sich Cassiodor (respektive seine Quelle Livius) nur hinsichtlich der Art des Monuments im Irrtum befindet, also sich hinter dem *templum Caesaris* in Wirklichkeit ein Altar für *Roma et Augustus* bei den Lingonen verbirgt.[2596]

138 T 2 Cassiodorus *variae* 10, 29,1

p. 410 FRIDH:

VVISIBADO COMITI THEODAHADVS REX
cum generis tui honoranda nobilitas et magnae fidei documenta suasissent, ut tibi urbem Ticinum, quam per bella defenderas, gubernandam pace crederemus, limosae podagrae subita inundatione completus, aquas Bormias potius siccativas, salutares huic specialiter passioni, velle te expetere postulasti.

König Theodahad an seinen *comes* Wisibad!
Während der ehrenwerte Adel deines Geschlechts und die Beweise deiner so großen Treue uns überzeugten, dir die Stadt *Ticinum*, welche du im Krieg verteidigt hast, im Frieden zur Verwaltung anzuvertrauen, hast du – von einer plötzlichen Attacke der schlammigen Gicht befallen – gefordert, lieber die austrocknenden *aquae Bormiae*, die für dieses Leiden besonders heilsam sind, aufsuchen zu dürfen.

Diese Nachricht entstammt einem auf 535/536 n. Chr. datierten Brief, den Cassiodorus für den ostgotischen König Theodahad redigierte. Adressat des Schreibens ist der *comes* Wisibad, der sich früher um die militärische Verteidigung von Pavia (*Ticinum*) verdient gemacht hatte und daher jetzt mit der zivilen Stadtverwaltung betraut wurde.[2597] Allerdings erlitt der gotische Adelige einen schweren Gichtanfall, der es ihm unmöglich machte, dieses Amt anzutreten. Er bat daher Theodahad um die Erlaubnis, die für sein Leiden besonders heilkräftigen *aquae Bormiae* für einen Kuraufenthalt aufsuchen zu dürfen. Diese Thermalquellen lassen sich exakt lokalisieren; ihnen verdankt nämlich das heutige lombardische Städtchen Bormio in der Valtellina, dem obersten Abschnitt des Adda-Tales, seinen Namen.[2598] Die noch heute aktiven Quellen entspringen etwa 3 km nördlich von Bormio, sie führen ein 38° bis 41° C warmes, stark radioaktives und mineralreiches Wasser, das in Form von Thermal- und Schlammbädern besonders bei der Behandlung rheumatischer Erkrankungen zum Einsatz kommt.[2599] Diese Heilquellen dürften bereits früh bekannt gewesen sein, wie

[2595] Wie LIERTZ, a.a.O. 51 und FISHWICK (1987–2004) III.1 22 zu Recht betonen.

[2596] FISHWICK (1987–2004) I.1 144 f.: „Cassiodorus could very well be in error, then, regarding the content of the worship. Equally, either Cassiodorus or Livy might be wrong on the nature of the monument itself; at least a temple among the Lingones would be incongruous with similar foundations of the period, all of which centred on an altar. It seems possible therefore, that behind the misinformation of Cassiodorus may lurk an altar of Roma and Augustus which was established by Drusus among the Lingones in 9 B.C. – very much like that at Cologne." Vgl. auch Michael SPEIDEL, Goldene Lettern in Augst, ZPE 95 (1993) 179–189, spez. 182 f. + A. 21, LIERTZ, a.a.O. 51, FISHWICK (1987–2004) III.1 22. – Als Beleg für einen Tempel werten die Cassiodornotiz hingegen MELLOR, Goddess a.a.O. 989 f. und HÄNLEIN-SCHÄFER, a.a.O. 252.

[2597] Zu Wisibad und dem Kontext dieser Nachricht vgl. PLRE III 1407, Beat MEYER-FLÜGEL, Das Bild der ostgotisch-römischen Gesellschaft bei Cassiodor. Leben und Ethik von Römern und Germanen in Italien nach dem Ende des Weströmischen Reiches, Bern u. a. 1992, 300–302.

[2598] Die Stadt ist früher auch unter dem heute veralteten deutschen Namen Worms im Veltlin bekannt gewesen, so etwa findet sich bei HOLDER I 492 der Eintrag: „**Bormio** *O. Worms im Veltlinertale, Oberitalien, mit heilquellen*." – Irreführend ist es aber, wenn bei GUYONVARC'H (1959) 164 und STERCKX (1996) 32 A. 17 die *aquae Bormiae* als antiker Name von Worms genannt werden, da ohne Spezifizierung jeder Leser an die deutsche Stadt am Rhein denken wird. Diese hieß in der Antike jedoch *Borbetomagus*. – Unzutreffend sind die Angaben bei Giovan Battista PELLEGRINI, Toponomastica celtica nell'Italia settentrionale, in: CAMPANILE (1981) 35–70, spez. 38: „*Aquae Bormidae* [sic!] (localizzazione incerta) citato da Cassiodoro (var. X, 20) [sic!] …".

[2599] S. dazu die grundlegende Arbeit von Ludwig PAULI, Ein latènezeitliches Steinrelief aus Bormio am Stilfser Joch, Germania 51 (1973) 85–120, spez. 116.

ein 1944 in Bormio gefundenes latènezeitliches Relieffragment zeigt, das in das ausgehende 5. oder in das 4. Jh. v. Chr. zu datieren ist und von Ludwig PAULI als zu einem Quellheiligtum gehörend angesprochen wurde.[2600] Die nur hier bei Cassiodorus genannten *aquae Bormiae* sind für unsere Fragestellung vor allem deswegen von Interesse, da der ON von der Forschung zum keltischen Theonym *Bormo* (oder *Borvo*) gestellt wird.[2601] Zu vergleichen sind die ONN *oppidum Bormani* (Plin. nat. hist. 3, 36 [**48 T 5**], s. dort auch zum GN), *lucus Bormani* (Itinerarium Antonini 295, 6 [**90 T 2**]), *aquae Bormonis* (Tabula Peutingeriana I 4 [**126 T 2**]) und Βόϱμανον (Ptol. geogr. 3, 7,2 [**68 T 26**]; 8, 11,3).

[2600] PAULI, a.a.O. 85–120.

[2601] HOLDER I 492, Maximilian IHM, Bormanus, RE III.1 (1897) 733, GUYONVARC'H (1959) 164, BLÁZQUEZ (1975) 48, PELLEGRINI, a.a.O. 38, BLÁZQUEZ (1986) 224, STERCKX (1996) 32 A. 27, DE BERNARDO STEMPEL (2003) 45 A. 24.

139. Ioannes Lydos

Über das Leben des Ioannes Lydos[2602] sind wir vor allem dank seiner eigenen Angaben (mag. 3, 26–30) in den Grundzügen informiert: Geboren ist Ioannes 490 oder 491 n. Chr. in der lydischen Stadt Philadelphia am Tmolos als Sohn eines gewissen Laurentios; die Familie dürfte der lokalen christlichen Elite angehört haben. Noch in seiner Heimatstadt erhielt Ioannes eine klassische griechische Ausbildung, erwarb aber auch gründliche Lateinkenntnisse. Im einundzwanzigesten Lebensjahr (511) ging er nach Konstantinopel, wo er zunächst bei dem Proklosschüler Agapios aristotelische und platonische Philosophie studierte. Alsbald erhielt er durch den gleichfalls aus Philadelphia stammenden Praetorianerpraefekten Zotikos in dessen Amt den durchaus einträglichen Posten eines Stenographen (*exactor*); es folgte schnell die Ernennung zum *chartularius* im Büro der *adiutores ab actis*. Gleichfalls auf Vermittlung des Zotikos heiratete Ioannes (im Juni 512?) eine vermögende Frau, die jedoch bald gestorben sein dürfte. Parallel zu seiner Funktion in der Praefektur war er eine Zeit lang auch als *adiutor a secretis* bei Hof tätig. Überdies wurde er um 543 mit einer Lehrtätigkeit an der kaiserlichen Schule auf dem Kapitol von Konstantinopel betraut. Nach einer wechselvollen, auch von Rückschlägen geprägten Karriere und gut vierzig Dienstjahren ging Ioannes Lydos 551/552 in den Ruhestand. Sein Todesjahr ist unbekannt, er wird wahrscheinlich zwischen 557 und 561 verstorben sein. Ioannes Lydos' literarisches Werk ist nur zum Teil auf uns gekommen. Verloren sind ein Panegyrikus auf seinen Gönner Zotikos, ein weiterer auf Kaiser Iustinianus und eine Geschichte des Krieges gegen Persien.[2603] Erhalten sind dagegen drei antiquarische Schriften: Als vermutlich erstes entstanden die nur trümmerhaft überlieferten vier Bücher *Über die Monate* (περὶ μηνῶν, *de mensibus*), in denen weitschweifig Feste, Bräuche und Fragen des römischen Kalenders behandelt werden.[2604] Das zweite, bald nach 540 aus älteren astrologischen Schriften kompilierte Werk *Über die Himmelserscheinungen* (περὶ διοσημειῶν, *de ostentis*) beschäftigt sich mit Vorzeichen aller Art. Erst im Ruhestand verfaßte Ioannes Lydos sein drittes und zweifellos wichtigstes Werk, die drei Bücher *Über die Ämter des römischen Staates* (περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας, *de magistratibus*), in denen eine ausführliche historische Darstellung der römischen Bürokratie geboten wird. Uns braucht hier nur eine Nachricht aus dem ersten Buch von *de mensibus* (1, 12 [**139 T 1**]) zu beschäftigen, die in der Sammlung von Zwicker Berücksichtigung fand, obwohl sie für

[2602] Zu seinem Leben und Werk s. die Lexikonartikel von Alfred Klotz, Lydos (7.), RE XIII.2 (1927) 2210–2217, Thomas Francis Carney, Lydos (7.), RE S XII (1970) 521–523, Thomas Francis Carney, Lydos (2.), KlP III (1979) 801 f., Wolfgang Buchwald – Armin Hohlweg – Otto Prinz, Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, ³München 1982, 402, Michail Bibikov, Johannes (138.) Lydos, LMA V (1991) 587, Franz Tinnefeld, Lydos [3], DNP VII (1999) 550 f. – Ausführlicher informieren Michael Maas, John Lydus and the Roman past: antiquarianism and politics in the age of Justinian, London 1992, Jacques Schamp, Introduction générale, in: Michel Dubuisson – Jacques Schamp, Jean le Lydien, Des magistratures de l'état romain, tome I (in zwei durchgehend paginierten Bänden: 1ère partie: Introduction générale; 2ème partie: Introduction générale. Livre I) (Les Belles Lettres), Paris 2006, XIII–CXV und Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 258–264.

[2603] Zu diesen verlorenen Schriften s. Schamp, a.a.O. XXXVIII–XLII, LXXVII–LXXIX.

[2604] Zur im Detail umstrittenen Chronologie der drei Werke vgl. Schamp, a.a.O. 10, Schamp, a.a.O. LXXIX–LXXXIV. – Für weitere Informationen zu *de mensibus* s. unten den Kommentar Lyd. mens. 1, 12 [**139 T 1**].

die keltische Religion völlig bedeutungslos ist. Eine andere Stelle aus dem dritten Buch derselben Schrift (mens. 3, 11) habe ich nicht als eigenes Zeugnis aufgenommen, da Ioannes Lydos hier nicht mehr als einen Auszug aus Pseudo-Plutarchos' Traktat *de fluviis* bietet (s. dazu den Kommentar zu Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]).

139 T 1 [F] Lydos *de mensibus* 1, 12

p. 6,21 – 7,4 Wünsch = Zwicker 169:

κατὰ γοῦν μίμησιν τῆς Κίρκης καὶ Ῥωμύλος ὕστερον κτίσας τὴν Ῥώμην μηνὶ Ἀπριλλίῳ εἰκοστῇ κατασκευάζει καὶ ἱπποδρόμιον ἐν αὐτῇ τοιοῦτον καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον. ἐποίησε δὲ τὸ πρῶτον ἅρματα τρία· ῥούσιον Ἄρεος ἤτοι πυρός, λευκὸν Διὸς ἤτοι ἀέρος, πράσινον Ἀφροδίτης ἤτοι τῆς γῆς. ὕστερον δὲ ἤρισαν οἱ Γάλλοι περὶ ὁμοτιμίας, καὶ προσετέθη τὸ βένετον διὰ τὸ τοιούτου χρώματος εἶναι τὰ ἱμάτια αὐτῶν, εἰς τιμὴν τοῦ Κρόνου μᾶλλιν τοῦ Ποσειδῶνος.

In Nachahmung des Beispiels der Kirke ließ auch Romulus, als er später am 20. April Rom gründete, dort ein völlig gleichartiges Hippodrom erbauen. Er stellte zunächst drei Wagen auf: Einen roten für Mars oder das Feuer, einen weißen für Iuppiter oder die Luft und einen grünen für Venus oder die Erde. Später aber stritten sich auch die Gallier um die Ehre, und es wurde ein blauer [Wagen] hinzugefügt, weil deren Gewänder diese Farbe hatten, zu Ehren des Saturnus oder vielmehr des Neptunus.

Diese Stelle zählt zu den nicht wenigen Falsa in den *Fontes Historiae Religionis Celticae*. Johannes Zwicker hat die Nachricht in seine Sammlung aufgenommen, und zwar völlig kommentarlos und ohne ein Wort über die Parallelevidenz zu verlieren, die für das Verständnis der vorliegenden Überlieferung unentbehrlich ist. Bei einer isolierten Betrachtung könnte man nämlich zu dem falschen Schluß gelangen, Lydos bezeuge hier für die Gallier eine Verehrung des *Kronos*/*Saturnus* und/oder *Poseidon*/*Neptunus*. Tatsächlich haben Benutzer von Zwickers *Fontes* den Text in diesem Sinn mißverstanden.[2605] Eine solche Deutung erweist sich jedoch als gegenstandslos, wenn man einen Blick auf die Parallelnachrichten zu vorliegender Stelle wirft. Was Lydos hier (und im vierten Buch von *de mensibus*[2606]) über die Gründung des *Circus Maximus* durch Romulus und die vier Rennparteien berichtet, findet sich mit gewissen Abweichungen, aber in grundsätzlich ähnlicher Form auch bei anderen kaiserzeitlichen und byzantinischen Autoren, nämlich bei Tertullianus, Cassiodorus, Corippus, Malalas, Isidorus von Sevilla und in einem anonymen Gedicht aus der Anthologia Latina.[2607] In all diesen Texten werden die Farben der vier *factiones* (rot, weiß, grün, blau) allegorisch gedeutet, wobei sie symbolisch für die Jahreszeiten und/oder die Elemente und/oder Götter/Planeten stehen können. Aus den verstreuten Nachrichten ergibt sich folgendes Gesamtbild: Die Roten (*russei*) werden mit Sommer, Feuer und *Mars* identifiziert, die Weißen (*albi*) mit Winter, Luft und *Zepyhrus* oder *Iuppiter*, die Grünen (*prasini*) mit Frühling, Erde und *Venus*, die Blauen (*veneti*) mit Herbst, Wasser und *Saturnus* oder *Neptunus* (respektive Himmel oder Meer).[2608]

[2605] So spricht Clemen (1941/42) 117: „…von einer Verehrung des *Saturnus*, der (zum Teil unter dem Namen *Kronos*) uns später auch als Gott der Gallier […] begegnet", wobei er in A. 3 auf die Lydosstelle bei Zwicker 169 verweist. – Noch bei Birkhan (1997) 678 heißt es: „Verehrung des *Poseidon* im Verein mit *Kronos* bezeugt Ioannes Lydus (490–etwa 565)", worauf in A. 2 gleichfalls der Hinweis auf Zwicker 169 folgt.

[2606] Lyd. mens. 4, 30 = p. 89,7 – 90,4 Wünsch.

[2607] Tert. de spect. 9,4 f., Cassiod. var. 3, 51,3–6, Coripp. in laud. Iust. 1,314–329, Malalas chron. 7, 5 = p. 175,16 – 176,13 Dindorf, Isid. etym. 18, 33,2; 18, 36,1; 18, 41,1–3, Anth. Lat. nr. 197 Riese. – Ausführlich mit diesen Nachrichten beschäftigten sich Henricus F. Soveri, De ludorum memoria praecipue Tertullianea capita selecta, Helsinki 1912, 93–110, Emanuele Castorina, Quinti Septimi Florentis Tertulliani de spectaculis. Introduzione, testo critico, commento e traduzione, Florenz 1961, LXXXII–XCI, 205–213, Alan Cameron, Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1967, 45–73, 336–338.

[2608] Vgl. dazu Erwin Pollack, Factiones, RE VI.2 (1909) 1954–1957, spez. 1955 f. und Soveri, a.a.O. 98 f.

Diese astrologischen Spekulationen, die bereits bei Tertullianus[2609] faßbar sind und in den Grundzügen vermutlich schon in Suetonius' verlorener *ludicra historia* erwähnt wurden, dürften letztlich auf jene Sterndeuter zurückgehen, die im Circus ihre Dienste feilboten.[2610] In jedem Fall hat die auch sonst bezeugte Gleichsetzung der blauen Rennpartei mit *Saturnus* (*qua* Himmel) oder *Neptunus* (*qua* Meer)[2611] mit den Kelten nicht das geringste zu schaffen. Zu erklären bleibt freilich noch das nur bei Lydos belegte Detail, daß die blaue *factio* erst als letzte auf Betreiben der Gallier hinzugefügt wurde, deren blaue Gewänder für die Farbwahl verantwortlich gewesen seien. Aus historischer Sicht ist auf diese Angabe natürlich nichts zu geben. Es handelt sich um eine aitiologische Deutung, die allerdings so verknappt referiert wird, daß die möglichen Motive für ihre Genese nicht mehr zu erkennen sind.[2612] Erst die ausführlichere Darstellung im vierten Buch von *de mensibus* vermag bei der Klärung dieser Frage weiterzuhelfen. Dort wird über die vier Circusparteien folgendes gesagt: „Und die Roten beanspruchten zu *Mars* zu gehören, die Weißen zu *Iuppiter*, die Grünen zu *Venus*. Später [kam] noch ein blauer [Wagen hinzu]: Als *veneti* (βενέτους) bezeichnen sie in ihrer Sprache die Eisenfarbenen (σιδηροβάφους) nach den an der Adria wohnenden *Veneti*, die derartige Kleider trugen. Die Farbe, die bei uns ‚blau' (καλλάϊνον) heißt, nennen die Römer nämlich *venetus*. Da die Gallier nun als Zuschauer im Circus einen eigenen Platz ausfüllten, wurden sie wegen ihrer Kleider *Veneti* genannt und ihr Land *Venetia* …"[2613]. Aus dieser Passage geht deutlich hervor, wie es zur Verknüpfung der Gallier mit der blauen Circuspartei kommen konnte: Die *veneti* wurden volksetymologisch mit den oberitalischen *Veneti* in Verbindung gebracht – eine Ableitung, die sich übrigens auch bei Malalas[2614] findet – und diese bei Lydos zu Unrecht als gallisches Volk angesehen.

[2609] Tert. de spect. 9,5: *namque initio duo soli fuerunt, albus et russeus. albus hiemi ob nives candidas, russeus aestati ob solis ruborem voti erant. sed postea tam voluptate quam superstitione provecta russeum alii Marti, alii album Zephyris consecraverunt, prasinum vero Terrae matri vel verno, venetum caelo et mari vel autumno*. – Denn anfangs waren es nur zwei Farben, weiß und rot. Die weiße Farbe war wegen des weißen Schnees dem Winter, die rote war wegen der Röte der Sonnenglut dem Sommer geweiht. Als später das Vergnügen daran ebenso wie der Aberglaube zugenommen hatte, haben einige die rote Farbe dem Mars, andere die weiße den Zephyren gewidmet, die grüne aber der Mutter Erde oder dem Frühling und die blaue dem Himmel und Meer oder dem Herbst (Übersetzung von Karl-Wilhelm Weeber, Quintus Septimius Tertullianus, De spectaculis – Über die Spiele, Stuttgart 1988, 35).

[2610] S. dazu Soveri, a.a.O. 109 f. und Cameron, a.a.O. 59 f. – Die Existenz von Astrologen in der Nähe des Circus bezeugen etwa Cic. de div. 1, 58,132 und Hor. sat. 1, 6,113 f.

[2611] Tert. de spect. 9,5: … *venetum caelo et mari*. – Lyd. mens. 4,30 = p. 89,21–23 Wünsch: … τετάρτην ἄρτι προσληφθεῖσαν [sc. τάξιν] Κρόνῳ ἢ Ποσειδῶνι· ἑκατέροις γὰρ τὸ κυανοῦν προσνενέμηται. – Malalas chron. 7, 5 = p. 175,22 f. Dindorf: τῇ δὲ θαλάσσῃ, ὅ ἐστι τοῖς ὕδασιν, τὸ βένετον μέρος, ὡς κυανόν. – Isid. 18, 33,2: … *venetus caelo et mari a paganis dictus est*. – Isid. 18, 41,2: … *venetos aquis vel aeri, quia caeruleo sunt colore*.

[2612] Es gilt freilich zu bedenken, daß *de mensibus* sehr trümmerhaft und zum überwiegenden Teil in Exzerpten auf uns gekommen ist, wobei der Erhaltungszustand des ersten Buches besonders schlecht ist. Zu vorliegender Stelle, die einem im cod. Parisinus graecus 1630 überlieferten Exzerpt entstammt, vgl. Richard Wünsch, Ioannis Lydi liber de mensibus, ²Stuttgart 1967 [ND der 1. Auflage Stuttgart 1898], XXXI f. – Ich kann hier nicht auf die Problematik dieser Edition eingehen, möchte aber auf die treffliche Bemerkung von Friedrich Börtzler, Zum Texte des Johannes Laurentius Lydus „De mensibus", Philologus 31 (1921) 364–379, spez. 364 hinweisen, wonach der von Wünsch edierte Text „gar nicht der reine Lydus [sei], sondern ein Konglomerat von Lydus und allerlei Anmerkungen mehr oder minder kluger Leser oder Abschreiber." – Zum ersten Buch von *de mensibus* s. auch Alfred Klotz, Lydos (7.), RE XIII.2 (1927) 2210–2217, spez. 2211, Michael Maas, John Lydus and the Roman past: antiquarianism and politics in the age of Justinian, London 1992, 56 f.

[2613] Lyd. mens. 4,30 = p. 89,7–16 Wünsch: καὶ οἱ μὲν ῥουσσάτοι ἠξίουν τοῦ Ἄρεως εἶναι, οἱ δὲ λευκοὶ τοῦ Διός, οἱ δὲ ἀνθηροὶ τῆς Ἀφροδίτης. ὕστερον δὲ καὶ τὸ βένετον· βενέτους δὲ αὐτοὺς ἐπιχωρίως καλοῦσι σιδηροβάφους ἀπὸ τῶν περὶ Ἀδρίαν Ἑνετῶν τοιαύταις ἐσθῆσι χρωμενών· βενέτον δὲ οἱ Ῥωμαῖοι τὸ παρ᾽ ἡμῖν καλλάϊνον χρῶμα προσαγεύρουσιν. οἱ Γάλλοι τοίνυν ἴδιόν τινα τόπον ἐν τῷ ἱππικῷ θεωροῦντες ἐπλήρουν, καὶ Βενέτους αὐτοὺς ἐκ τῶν ἐσθημάτων ὠνόμαζον, καὶ Βενετίαν τὴν χώραν, …

[2614] Malalas chron. 7, 5 = p. 176,5–8 Dindorf: τὸ δὲ βένετον ἐκάλεσεν ἐκ τοῦ εἶναι ὑπὸ τὴν Ῥώμην ἐπαρχίαν μεγάλην χώραν λεγομένην Βενετζίαν, ἥστινος μητρόπολίς ἐστιν Ἀκυληία, κἀκεῖθεν ἐξέρχεται τὰ κυανά, τοῦτ᾽ ἐστὶ τὰ Βενέτζια βάμματα τῶν ἱματίων. – Die blaue Partei (βένετον) aber benannte er [sc. Romulus] danach, daß Rom ein großes Gebiet namens *Venetia* als Provinz untersteht, deren Hauptstadt Aquileia ist. Von dort wird die blaue, d. h. venetische, Kleiderfarbe exportiert.

140. Pseudo-Kaisarios

Der Kirchenvater Gregorios von Nazianzos (zu ihm s. oben die Einführung [**104**]) hatte einen jüngeren Bruder namens Kaisarios († um 368)[2615], dem von der Überlieferung ein in vier Abschnitte unterteilter Dialog zugeschrieben wird. Hierbei handelt es sich um einen äußerst buntscheckigen Text von insgesamt 218 *Fragen und Antworten* (πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις, *quaestiones et responsiones*; auch als *Erotapokriseis* bezeichnet), in denen eine Vielzahl von älteren theologischen Schriften verarbeitet wurde. Wie die patristischen Forschungen, namentlich die Arbeiten von Rudolf Riedinger erwiesen haben, läßt sich die (bei Zwicker und anderen noch vorgenommene[2616]) Zuweisung an Kaisarios unter keinen Umständen aufrechterhalten.[2617] Vielmehr handelt es sich um das Werk eines für uns anonymen Verfassers, das erst um die Mitte des 6. Jh.s entstanden sein dürfte. Der Autor zeigt eine innige Vertrautheit mit dem liturgischen Leben und ist daher als Mönch anzusprechen. Aufgrund diverser Indizien hat Riedinger ferner vermutet, daß es sich um einen syrischen Monophysiten, genauer um einen Severianer handelt, der nach dem Tod der monophysitenfreundlichen Kaiserin Theodora († 548) in einer reich ausgestatteten Klosterbibliothek an den *Erotapokriseis* gearbeitet hat und diese deswegen unter dem Pseudonym Kaisarios veröffentlichte, da der Bruder des Gregorios von Nazianzos nach außen hin die Orthodoxie des Werkes verbürgen sollte.

140 T 1 Pseudo-Kaisarios *dialogus II respon*. 109

p. 85 Riedinger, vgl. Migne PG XXXVIII c. 981:

ἐν Βρηττανίᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συνκαθεύδουσιν γυναικί· ὡσαύτως καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί.

In Britannien schlafen mehrere Männer mit éiner Frau. Ebenso nehmen sich viele Frauen éinen Mann zum Bettgenossen.

[2615] Zu ihm s. die Lexikonartikel von Otto Seeck, Caesarius (3.), RE III.1 (1897) 1298–1300, Adolf Lippold, Caesarius (2.), KlP I (1979) 1006, Karl-Heinz Uthemann, Caesarius v. Nazianz, LThK II (1994) 880, Werner Portmann, Caesarius [2], DNP II (1997) 925, Christoph Hartmann, Cäsarius von Nazianz, LACL 137 f.

[2616] Bei Zwicker 104 läuft das Zeugnis dialogus II respons. 110 [**140 T 2**] unter dem Namen des „Caesarius Gregorii Nazianzeni frater". Diese Zuordnung findet sich auch noch bei Duval (1971) 629 f., obgleich der von ihm zitierte Seeck, a.a.O. 1299 f. bereits an der Verfasserschaft des Kaisarios Zweifel äußerte. Dem Bruder des Gregorios schreiben das Werk auch Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, spez. 221 und Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, 3, 9, 18, 62, 72 zu.

[2617] Für alle Detailfragen s. die wegweisende Monographie von Rudolf Riedinger, Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969, vgl. ferner die Bemerkung in seiner noch unter dem Name Utto Riedinger publizierten Dissertation (Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie. Von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie, Innsbruck 1956, 45) sowie die Einleitung zur neuen Textausgabe von Rudolf Riedinger, Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin 1989, VII–XI. Aus der jüngeren Literatur seien noch Domingo Ramos-Lissón, Pseudo-Caesarius, LThK VIII (1999) 708 und Hartmann, a.a.O. 137 f. genannt.

Der Vollständigkeit halber bringe ich diese Nachricht, die bei Johannes Zwicker nicht berücksichtigt wurde, obwohl er die von Pseudo-Kaisarios abhängige Stelle aus der byzantinischen Chronik des Georgios Monachos sehr wohl aufgenommen hat.[2618] Pseudo-Kaisarios beruht für die vorliegende Information auf einer älteren Quelle, nämlich dem heute verlorenen griechischen Original der pseudoclementinischen *recognitiones*, die allerdings in der lateinischen Übersetzung des Rufinus greifbar sind.[2619] Der entsprechende Abschnitt der *recognitiones* wiederum schöpft aus dem *Buch der Gesetze der Länder* des Bardaiṣan von Edessa, welcher seinerseits einige der ethnographischen Informationen aus älteren, nicht näher identifizierbaren Quellen entnommen hat.[2620] Die den Britanniern zugeschriebenen Sexualpraktiken zählen jedenfalls zu den typischen Gemeinplätzen, mit denen die antike Ethnographie die Insulaner, aber auch andere barbarische Randvölker bedacht hat.[2621]

140 T 2 [F] Pseudo-Kaisarios *dialogus II respon*. 110

p. 109 Riedinger; vgl. Migne PG XXXVIII c. 985 = Zwicker 104:

καὶ πολὺς ὁ λόγος περὶ Λαγγαβάρδων καὶ Νόρων καὶ Γάλλων τῶν ἑσπερίων τῶν Ἑρμαϊκῆς καὶ Κρονικῆς ἀμοιρούντων ἐπιστήμης τῶν ἄστρων.

Und es gibt viele Gerede über die Langobarden, die Norer und die westlichen Gallier, obgleich sie keinen Anteil haben am Wissen um die Gestirne Merkur und Saturn.

Diese kurze Nachricht stammt aus der 110. *responsio* des Pseudo-Kaisarios, in der Vorstellungen der sog. astrologischen Geographie zurückgewiesen werden. Nach dieser Lehre wird die Oikumene in verschiedene Klimata eingeteilt, die dem Regiment der sieben Planeten, der zwölf Tierkreiszeichen oder der 36 Dekane unterstehen, wobei die Sitten der in diesen Zonen lebenden Völker mit dem Einfluß der jeweiligen Gestirne erklärt werden.[2622] Gegen diese Ansicht wird das Argument vorgebracht, daß in ein und derselben Zone Völker mit ganz unterschiedlichem Brauchtum leben, was anhand einiger konkreter Beispiele illustriert wird. Den Ausführungen des Pseudo-Kaisarios liegt das heute verlorene (und in der lateinischen Übersetzung des Rufinus greifbare) griechische Original der pseudoclementinischen *recognitiones* zugrunde.[2623] Allerdings hat der anonyme Kompilator seine Vorlage um zusätzliche Beispiele

[2618] Georgios Monachos chron. p. 38,24 – 39,3 de Boor [**154 T 1**]; vgl. Zwicker 243: ἐν δὲ Βρεττανίᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συγκαθεύδουσι γυναικὶ καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί, καὶ τὸ παράνομον ὡς νόμον καλὸν καὶ πατρῷον πράττουσιν ἀζήλωτον καὶ ἀκώλυτον. Der erste Teil bis ἀνδρί ist fast wörtlich aus Pseudo-Kaisarios übernommen, das Folgende ist persönliche Zutat des Georgios. Zu dessen Abhängigkeit von Pseudo-Kaisarios vgl. Hans Heinrich Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 21–74, spez. 25, Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, spez. 221, Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, 9, 18, 62, Rudolf Riedinger, Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969, 50 f., 99–101, 187.

[2619] Ps.-Clem. recogn. 9, 24,1 [**84 T 3**]: *in Brittanniae partibus plures viri unam habent uxorem*, …; vgl. auch Rudolf Riedinger, Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen Rekognitionen. Neue Parallen aus Basileios Πρόσεχε σεαυτῷ, Byzantinische Zeitschrift 62 (1969) 243–259, spez. 254.

[2620] S. dazu ausführlich die Einführung Bardaiṣan [**84**] sowie den Kommentar zu Bardaiṣan dialogus de fato 35 f. [**84 T 1**], Euseb. praep. evang. 6, 10,27 f. [**84 T 2**], Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1 [**84 T 3**].

[2621] S. dazu ausführlicher, auch zu den möglichen rituellen Hintergründen, den Kommentar zu Caes. bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**]; vgl. ferner Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**], Cass. Dio 62, 6,3 [**85 T 8**] und 76, 12,2 [**85 T 12**].

[2622] S. dazu die Ausführungen von Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, spez. 235–239, Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, 18 f., Wilhelm Gundel – Hans Georg Gundel, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte (= Sudhoffs Archiv. Vierteljahresschrift für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, der Pharmazie und der Mathematik, Beiheft 6), Wiesbaden 1966, 327. – Zu dieser astrologischen Theorie vgl. auch den Kommentar zu Bardaiṣan dialogus de fato 35 f. [**84 T 1**], Euseb. praep. evang. 6, 10,27 f. [**84 T 2**], Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1 [**84 T 3**].

[2623] Wie im Fall von Pseudo-Kaisarios dialogus II respon. 109 [**140 T 1**]; s. dazu Hans Heinrich Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 21–74, spez. 25, Rehm, a.a.O. 221, Drijvers, a.a.O. 9, 62, 74, Gundel – Gundel, a.a.O. 328.

erweitert, und zu diesem pseudo-kaisarischen Sondergut zählt auch die vorliegende Stelle. Wie Rudolf RIEDINGER überzeugend nachweisen konnte, ist die in diesem Kontext auffällige Erwähnung der Langobarden (in der ungewöhnlichen Namensform Λαγγαβάρδων) und der Norer, von denen viel geredet werde, als eine Anspielung auf zeitgenössische Ereignisse zu werten.[2624] Der byzantinische Historiker Prokopios berichtet nämlich zum Jahr 547–548 n. Chr., daß Iustinianus die Langobarden mit einer πόλις Νωρικῶν beschenkt hat.[2625] Ansprechend vermutet RIEDINGER, „daß die Großzügigkeit des Kaisers, der das mächtige Barbarenvolk in seine Politik einspannte, zu heftigen Diskussionen (καὶ πολὺς ὁ λόγος) in der Hauptstadt Anlaß gegeben hat. […] Dieser Abschnitt des Ps[eudo-]K[aisarios] muß also um das Jahr 550 geschrieben worden sein."[2626] Freilich ist die vorliegende Stelle, so hilfreich sie bei der Datierung der *Erotapokriseis* sein mag, für unser Thema ohne jegliche Relevanz. Jedenfalls ist es für mich nicht nachvollziehbar, was ZWIKKER zur Aufnahme dieses für die astrologischen Vorstellungen der Kelten völlig bedeutungslosen Textes bewogen hat.

[2624] S. dazu ausführlich Rudolf RIEDINGER, Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969, 301–305.

[2625] Prok. bell. Goth. 3, 33,10.

[2626] RIEDINGER, a.a.O. 304 f.

141. Iordanes

Die wenigen Informationen zu Iordanes[2627] (oder Iordanis) sind allesamt dessen Werk zu entnehmen. Er war germanischer, vermutlich gotischer Herkunft und ist im späten fünften Jahrhundert geboren. Iordanes' Vertrautheit mit den Provinzen *Moesia inferior* und *Scythia minor* legt den Schluß nahe, daß er in dieser Region aufgewachsen ist. Sein Großvater war *notarius* des Alanenherzogs Candac, er selbst übte Anfang des 6. Jh.s gleichfalls dieses gehobene Amt unter Candacs Schwestersohn Gunthigis aus, und zwar bis zu seiner *conversio*. Ob darunter der Wechsel in den Mönchsstand, der Übertritt vom Arianismus zur Orthodoxie oder nur die Abkehr vom öffentlichen Leben zu verstehen ist, muß angesichts des mehrdeutigen Begriffs *conversio* offen bleiben. In bereits reiferem Alter wandte sich Iordanes der Historiographie zu. Auf Betreiben seines Freundes Vigilius machte er sich zunächst an die Abfassung einer Weltchronik, die in den Handschriften als *de summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum* betitelt ist und heute unter dem gängigen Kurztitel *Romana* läuft. Iordanes unterbricht die Arbeit an dieser Schrift, um der Aufforderung des Castalius, eines anderen Freundes, nachzukommen, einen Auszug aus der *Gotengeschichte* des Cassiodorus anzufertigen. Nach Abschluß dieses *de origine actibus Getarum* oder kurz *Getica* genannten Werkes vollendet Iordanes auch die *Romana*; beide Schriften dürften 551 n. Chr., vermutlich in Konstantinopel, publiziert worden sein. Die *Getica* basieren im wesentlichen auf der heute verlorenen zwölfbändigen *Gotengeschichte* des Cassiodorus.[2628] Freilich ist die jüngere Forschung geneigt, die Eigenleistung des Iordanes sowie die Selbständigkeit gegenüber seiner Vorlage stärker als früher üblich zu betonen. Die mit der Erschaffung der Welt beginnenden *Romana* bieten im ersten Teil dürre chronologische Tabellen der assyrischen, medischen, persischen und ptolemäischen Herrscherdynastien (Kap. 1–85). Darauf folgt eine zusammenhängende Darstellung der römischen Geschichte von den Anfängen bis ins Jahr 551. Die *Romana* sind als historiographische Quelle von geringem Wert, da sich Iordanes vorwiegend auf ältere, noch heute erhaltene Autoren (wie Hieronymus, Florus, Festus, Eutropius, Orosius, Marcellinus Comes) stützt, die er mehr oder minder wörtlich ausschreibt. So sind auch die drei für die keltische Religion einschlägigen Passagen (Romana 131 [**141 T 2**]; 135 [**141 T 3**]; 179 [**141 T 4**]) direkt aus Florus, Iordanes' Hauptquelle für die römische Republik, entnommen und folglich ohne eigenen Zeugniswert.[2629]

[2627] Zu seinem Leben und Werk vgl. die Darstellungen von Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 210–215, Alfred Kappelmacher, Iordanis, RE IX.2 (1916) 1908–1929, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 115–120, Norbert Wagner, Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 22), Berlin 1967, spez. 3–59, Manfred Fuhrmann, Iordanes (1.), KlP II (1979) 1439, Andreas Schwarcz, Jordanes, LMA V (1991) 626 f., Peter Lebrecht Schmidt, Iordanes [1], DNP V (1998) 1085–1087, Wolfgang Bürsgens, Jordanes, LACL 402 f., Brian Croke, Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 349–389, spez. 367–375.

[2628] Vgl. die Einführung zu Cassiodorus [**138**], für dessen *Gotengeschichte* sei auf Croke, a.a.O. 361–367 verwiesen.

[2629] Zur Benutzung des Florus in den *Romana* vgl. Theodor Mommsen, Iordanis Romana et Getica (= Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum tomi V pars prior), Berlin 1882, XXIII–XXV, Kappelmacher, a.a.O. 1917, Manitius, a.a.O. 212, Schanz – Hosius – Krüger, a.a.O. 117, 120, Schmidt, a.a.O. 1085, Croke, a.a.O. 372.

141 T 1 [F] Iordanes *Getica* 1,7

p. 4,6–13 Giunta – Grillone; vgl. MGH, Auctt. antiquiss. V 1 p. 55,8–14 Mommsen; Zwicker 169[2630]:

habet in parte occidua idem oceanus aliquantas insulas, et pene cunctis ob frequentiam euntium et redeuntium notas; et sunt iuxta fretum Gaditanum, haut procul una Beata et alia quae dicitur Fortunata, quamvis nonnulli et illa gemina Gallaeciae et Lusitaniae promontoria in oceani insulis ponant, in quorum uno templum Herculis, in alio monumentum adhuc conspicitur Scipionis. tamen quia extremitatem Gallaeciae terrae continent, ad terram magnam Europae potius quam ad oceani pertinent insulas.

In seinem westlichen Teil hat derselbe Ozean einige Inseln, die fast allen bekannt sind wegen der Menge derer, die hier gehen und kommen. Auch sind nicht weit entfernt von der Meerenge bei Gades [zwei Inseln], eine mit dem Namen Beata, und eine zweite, die Fortunata heißt. Obwohl einige auch jene beiden Vorgebirge von Gallaecien und Lusitanien – von welchen auf dem einen ein Tempel des Hercules, auf dem anderen ein Denkmal des Scipio noch heute zu sehen ist – zu den Inseln des Ozeans zählen, gehören sie, weil sie mit dem Ende von Gallaecien zusammenhängen, doch eher zum Festland von Europa als zu den Inseln des Ozeans.

Iordanes bringt zu Beginn der *Getica* eine allgemeine Erdbeschreibung, mit der er ganz bewußt dem Vorbild der *historiae adversus paganos* des Paulus Orosius folgt.[2631] Wie Andrew H. Merrills gezeigt hat, dürfte es sich bei dieser geographischen Einführung um eine gegenüber seiner Vorlage Cassiodorus großteils eigenständige Zutat des Iordanes gehandelt haben.[2632] Wesentlicher Zweck dieser Einleitung war es, das relativ unbekannte Stammland der Goten (die Insel *Scandia*) in einen vertrauten geographischen Bezugsrahmen zu stellen.[2633] Den Anfang macht dabei ein knapper Periplus über die Inseln im äußeren Ozean. Nach den nur kursorisch behandelten Inseln im Indischen Ozean (Get. 1,6) wendet sich Iordanes den besser bekannten Inseln des Westens zu (Get. 1,7 f.). Aus diesem Abschnitt stammt auch die oben zitierte Stelle, die von Johannes Zwicker lediglich aufgrund des dort genannten *templum Herculis* aufgenommen wurde. Da Iordanes dieses Heiligtum auf dem Vorgebirge Gallaeciens lokalisiert, sah Zwicker offensichtlich in *Hercules* die *interpretatio romana* einer indigenen Gottheit der keltischen *Gallaeci*. Diese auf den ersten Blick keineswegs abwegige Ansicht erweist sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Iordanes' Lokalisierung ist nämlich allem Anschein nach falsch. Hinter dem *templum Herculis* verbirgt sich vermutlich die von Strabon erwähnte dem *Herakles* heilige Insel, die im Meer gegenüber der iberischen Stadt *Onuba* (j. Huelva, prov. Huelva im südspanischen Andalusien) liegt, also in der Provinz *Baetica* und weit entfernt von keltischem Siedlungsgebiet.[2634] Ein derartig kapitaler Fehler mag verwunderlich erscheinen, ist aber Iordanes durchaus zuzutrauen. Seine geographische Einführung bietet genügend weitere Beispiele für vergleichbare Irrtümer. So liegt auch bei dem im selben Satz genannten und auf dem Vorgebirge Lusitaniens lokalisierten *monumentum Scipionis* eine Verwechslung vor. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um das *monumentum Caepionis*, ein für Q. Servilius Caepio zu Ehren des Sieges über die Lusitanier (108 v. Chr.) errichteter Leuchtturm, der sich nicht in Lusitanien, sondern auf einer

[2630] Zur Verdeutlichung des Zusammenhangs bringe ich mehr Text als Zwicker, der lediglich den Halbsatz von *quamvis nonnulli* bis *templum Herculis* aufgenommen hat. Außerdem folge ich der jüngsten Edition von Francesco Giunta – Antonino Grillone, Iordanis de origine actibusque Getarum (= Fonti per la Storia d'Italia CXVII), Rom 1991, deren Text teilweise beträchtlich von der älteren Ausgabe von Theodor Mommsen, Iordanis Romana et Getica (= Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum tomi V pars prior), Berlin 1882 abweicht.

[2631] Ausführlich behandelt diese geographische Einführung Andrew H. Merrills, History and Geography in Late Antiquity, Cambridge 2005, 100–169, auf den für alle Details verwiesen sei. Nur kurz erwähnt wird die vorliegende Stelle bei José Miguel Alonso-Núñez, L'historien Jordanès comme source de l'histoire de la Péninsule Ibérique, RBPh 59 (1981) 147–159, spez. 149.

[2632] Vgl. Merrills, a.a.O. 127–132.

[2633] Vgl. Merrills, a.a.O. 117–121.

[2634] Strab. Geogr. 3, 5,5: …νῆσον Ἡρακλέους ἱεράν, κειμένην κατὰ Ὀνόβαν τῆς Ἰβηρίας, … – Bereits Wilhelm Martens, Jordanis Gotengeschichte nebst Auszügen aus seiner römischen Geschichte (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit Bd. 5), ³Leipzig 1913, 4 A. 2 vermerkt zum *templum Herculis* des Iordanes: „Eine Huelva gegenüber liegende Insel, welche in Wirklichkeit zur Provinz Baetika gehört." Vgl. auch Merrills, a.a.O. 134 und José María Sánchez Martín, Jordanes, Origen y gestas de los godos, Madrid 2001, 62 A. 12.

Klippe bei der Mündung des Flusses *Baetis* (j. Guadalquivir) befunden hat.[2635] Es ist nicht ganz klar, wie Iordanes zu so merkwürdig irrigen Angaben kommen konnte. Die wohl wahrscheinlichste Erklärung ist, daß er die nicht ganz eindeutigen Informationen seiner Quelle Pomponius Mela mißverstanden hat.[2636] In jedem Fall muß die vorliegende Stelle als Zeugnis für die keltische Religion ausscheiden und als Falsum betrachtet werden.[2637]

141 T 2 Iordanes *Romana* 131

MGH, Auctt. antiquiss. V 1 p. 16,6–8 Mommsen; Zwicker 168:

tunc Clusium Tusciae urbem obsidebant, ubi pro sociis ac foederatis Romanus intervenit missis ex more legatis. sed quod ius apud barbaros? ferocius agunt et inde certamen.

Dann belagerten sie die Stadt Clusium in Etrurien, wo das römische Volk für seine Bundesgenossen und Verbündeten eintrat, nachdem gemäß der Sitte Gesandte geschickt worden waren. Aber was gilt das Recht bei den Barbaren? Sie verhielten sich noch wilder, und in der Folge gab es Kampf.

Diese Stelle ist fast wörtlich aus Florus (1, 7 = 1, 13,6 [**64 T 1**]) übernommen[2638], von Zwicker jedoch nur stark verkürzt wiedergegeben worden.[2639]

141 T 3 [?] Iordanes *Romana* 135

MGH, Auctt. antiquiss. V 1 p. 16,23–26 Mommsen = Zwicker 168:

aderant interim Galli apertamque urbem adeunt. ibi sedentes in curulibus suis praetextatos senes velut deos geniosque venerati, mox eosdem, postquam homines liquebat, alioquin nihil respondere dignantes pari vecordia mactant.

Sie gingen in die Häuser, die überall offenstanden. Die dort in ihren kurulischen Stühlen sitzenden und mit der Toga praetexta gekleideten alten Männer verehrten sie wie Götter und genii. Bald aber, nachdem es klar war, daß es Menschen waren, die sie überdies keiner Antwort würdigten, schlachteten sie diese mit gleichem Irrsinn.

Diese Stelle ist ein bis auf den ersten Satz wörtliches Zitat aus Florus (1, 7 = 1, 13,14 [**64 T 2**]).[2640]

[2635] Bei Strab. Geogr. 3, 1,9 heißt es (nach Schilderung der *Baetis*-Mündung): ἐνταῦθα […] καὶ ὁ Καιπίωνος ἵδρυται πύργος ἐπὶ πέτρας ἀμφικλύστου, θαυμασίως κατεσκευασμένος, ὥσπερ ὁ Φάρος, τῆς τῶν πλοϊζομένων σωτηρίας χάριν. Pomp. Mela 3, 4: … *in ipso mari* [sc. dem an die *Baetica* angrenzenden] *monumentum Caepionis scopulo magis quam insulae impositum*. – Zur Verwechslung bei Iordanes vgl. Martens, a.a.O. 4 A. 3, Giunta – Grillone, a.a.O. 4 app. crit., Merrills, a.a.O. 134, Sánchez Martín, a.a.O. 62 A. 12.

[2636] Merrills, a.a.O. 135: „The focal assertion [...] – that the twin monuments of Hercules and Scipio were peninsular rather than insular – echoes Pomponius Mela's similar argument on the location of the latter, and the natural extension of this motif to encompass both temples may have been Jordanes' own innovation. [...] The ambiguities of Mela's account may also be responsible for Jordanes' error in locating the twin monuments. Although Mela is explicit in his location of Scipio's monument, and places the memorial close to the River Baetis, in what is now south-western Andalusia, his later description of the three promontories of the Lusitanian Atlantic coast may explain Jordanes' confusion."

[2637] Freilich hat, soweit ich sehe, einzig Clemen (1941/42) 125 + A. 7 in seinem auf Zwicker basierenden Aufsatz *Die Religion der Kelten* auf die vorliegende Stelle als Beleg für einen keltischen *Hercules* hingewiesen.

[2638] Vgl. die Marginalie in der Ausgabe von Theodor Mommsen, Iordanis Romana et Getica (= Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum tomi V pars prior), Berlin 1882, 16.

[2639] Zwicker 168 hat nur: *sed quod ius* (sc. *gentium*) *apud barbaros* (sc. *Gallos*)?

[2640] Vgl. die Marginalie in der Ausgabe von Theodor Mommsen, Iordanis Romana et Getica (= Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum tomi V pars prior), Berlin 1882, 16.

141 T 4 **Iordanes** *Romana* 179

MGH, Auctt. antiquiss. V 1 p. 22,24–31 Mommsen = Zwicker 168 f.:

hi saepe et alias et Brittomaro duce non prius posituros se baltea quam Capitolium ascendissent iuraverunt. factum autem est, et victos eos Emilius in Capitolio discinxit. et quod dux eorum de Romano militi praedam Marti suo torquem aureum devotasset, intercepit Iuppiter votum et eius ipsius Ariobistonis relicorumque Gallorum torquibus aureum tropeum Iovi erexit Flamminius. rex quoque eorum Viridomarus Romana arma Vulcano promisserat: aliorsum vota ceciderunt. occiso enim eo Marcellus tertio post patrem Romulum Feretrio Iovi opima suspendit.

Wie schon oft sonst schworen diese auch unter der Führung des Brittomarus, daß sie nicht eher den Wehrgürtel ablegen würden, als sie das Kapitol erklommen hätten. Geschehen ist jedoch, daß sie Aemilius, nachdem er sie besiegt hatte, auf dem Kapitol entgürtete. Und als ihr Führer ihrem Mars einen goldenen Torques als Beute vom römischen Soldaten gelobt hatte, nahm Iuppiter dieses Gelübde für sich in Anspruch, und Flaminius errichtete aus den Torques des Ariovistus selbst und der übrigen Gallier dem Iuppiter ein goldenes Siegeszeichen. Ihr König Viridomarus aber hatte dem Vulcanus römische Waffen versprochen: Diese Gelübde fielen aber anders aus. Denn nachdem Marcellus ihn getötet hatte, hing er als dritter nach dem Vater Romulus die *spolia opima* im Tempel des Iuppiter Feretrius auf.

Für diese Stelle beruht Iordanes ebenfalls ausschließlich auf Florus (1, 20 = 2, 4,3–5 [**64 T 3**]), weswegen auf den dortigen Kommentar verwiesen sei. Wenn er auch diesmal seine Vorlage nur zum Teil Wort für Wort übernimmt, ist die Herkunft aus Florus dennoch über jeden Zweifel erhaben.[2641] Dieser Umstand wurde jedoch von einigen Forschern verkannt, die den Florustext nicht direkt, sondern nur in der Sammlung von Zwicker eingesehen haben dürften. Letzterer hatte jedoch unverständlicherweise aus der Floruspassage nur den Satz *mox Ariovisto duce vovere de nostrorum militum praeda Marti suo torquem* wiedergegeben, obwohl dort sowohl das Gelöbnis des Brittomarus als auch die Weihung des Viridomarus genannt werden. Diese zu knappe Wiedergabe hatte zur Folge, daß nur Iordanes als Zeuge für diese Ereignisse genannt wurde.[2642]

[2641] S. dazu die Marginalie in der Ausgabe von Theodor Mommsen, Iordanis Romana et Getica (= Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum tomi V pars prior), Berlin 1882, 22, Holder I 604, Herbert Bannert, Viridomarus, RE S XV (1978) 917–929, spez. 923, Dobesch [2007] 106 A. 118.

[2642] So Clemen (1941/42) 126 + A. 6, der ja seinen ganzen Abriß zur keltischen Religion an Zwickers Sammlung orientierte. Aber noch jüngst schreibt Šašel Kos (1999) 146: „However, there are some indications for a special worship of Volcanus among the Celts. According to Jordanes (6th century A.D., in: *Romana*, 179), ...“. Auch bei Maier (1994) 331 und Maier (2001a) 114, 205 A. 297 wird Iordanes als Kronzeuge genannt. – Richtig hingegen Birkhan (1997) 119, 635.

142. Prokopios aus Caesarea

Über Prokopios[2643], den größten byzantinischen Historiker, liegen nur wenige gesicherte Lebensdaten vor, die alle seinen eigenen Werken zu entnehmen sind. Geboren ist er in Caesarea in Palaestina zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt um 500 n. Chr.; über seine Herkunft ist nichts bekannt, er dürfte jedoch einer wohlhabenden Familie der christlichen Oberschicht entstammen. Prokopios erhielt eine gediegene Ausbildung, betrieb rhetorische wie juristische Studien und eignete sich solide Kenntnisse des Lateinischen an. Als junger Mann ging er nach Konstantinopel, wo er zunächst als Advokat tätig war. Dort lernte er auch Belisarios, den bedeutenden Feldherrn des Kaisers Iustinianus, kennen, dem er ab 527 als ξύμβολος (*consiliarius*) und πάρεδρος (*adsessor*) zur Seite stand. In den folgenden Jahren begleitete er Belisarios auch auf dessen Feldzügen gegen die Perser (bis 531), die Vandalen (533?) und die Goten (535–540). Ab 540 lebte Prokopios, von Reisen unterbrochen, wieder in der Hauptstadt. Nach dem Jahr 555 fehlt jede sichere Spur von ihm, wahrscheinlich ist er bald danach gestorben. Prokopios hat drei Schriften hinterlassen. Sein Hauptwerk sind die acht Bücher *Kriegsgeschichte* (ὑπὲρ τῶν πολέμων, *de bellis* oder *bella*) über die Rückeroberungsfeldzüge unter Kaiser Iustinianus, für deren Darstellung sich Prokopios vielfach auf Autopsie stützen konnte. Die *bella* sind nach Kriegsschauplätzen untergliedert in das *bellum Persicum* (B. 1–2), das *bellum Vandalicum* (B. 3–4) und das *bellum Gothicum* (B. 5–8). Hiervon sind die ersten sieben Bücher in den 540er Jahren entstanden und 551 publiziert worden. Das achte hingegen, aus dem auch das folgende Zeugnis stammt, bildet einen Nachtrag über die Ereignisse auf den verschiedenen Fronten in den frühen 550er Jahren; es wurde erst 553/554 fertiggestellt. Ferner hat Prokopios die sog. *Geheimgeschichte* (ἀνέκδοτα, *historia arcana*) verfaßt, ein wütendes Pamphlet mit vor allem gegen das Kaiserhaus gerichteten wüsten Schmähungen. Aus seiner Feder stammt aber auch die panegyrische Darstellung der iustinianischen Bautätigkeit in sechs Büchern (περὶ κτισμάτων, *de aedificiis*).[2644]

[2643] Zu ihm s. den umfangreichen und bis heute maßgeblichen Lexikonartikel von Berthold Rubin, Prokopios von Kaisareia (Nr. 21), RE XXIII.1 (1957) 273–599, ferner Menso Folkerts, Prokopios (3.), KlP IV (1979) 1165–1169, Günter Weiss, Prokopios (3.) v. Kaisareia, LMA VII (1995) 246 f. und Franz Tinnefeld, Prokopios [3], DNP X (2001) 391–396. An jüngeren Darstellungen seien genannt: Averil Cameron, Procopius and the sixth century, London-New York 1996, Michele R. Cataudella, Historiography in the East, in: Gabriele Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D., Leiden-Boston 2003, 391–447, spez. 391–415, Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 176–226.

[2644] Die absolute Datierung dieser beiden Werke und ihr relativchronologisches Verhältnis zu den *bella* ist in der Forschung Gegenstand heftiger Diskussionen, die uns hier jedoch nicht zu beschäftigen brauchen.

142 T 1 **Prokopios** *de bello Gothico* 4, 20,42–58

II p. 596,22 ff. HAURY; ZWICKER 170–172[2645]:

ἐν ταύτῃ δὲ τῇ Βριττίᾳ νήσῳ τεῖχος ἐδείμαντο μακρὸν οἱ πάλαι ἄνθρωποι, δίχα τέμνον αὐτῆς πολλήν τινα μοῖραν· τοῦ δὲ τείχους ὅ τε ἀὴρ καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ ἄλλα πάντα οὐχ ὁμοίως ἐφ᾽ ἑκτερά ἐστι. (43) τὰ μὲν γὰρ τοῦ τείχους πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον εὐεξία τε ἀέρων ἐστὶ συμμεταβαλλομένη ταῖς ὥραις, θέρους μὲν μετρίως ἀλεεινή, ψυχεινὴ δὲ χειμῶνος· (44) καὶ ἄνθρωποι μὲν πολλοὶ ᾤκηνται κατὰ ταὐτὰ βιοτεύοντες τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, τά τε δένδρα καρποῖς ἐν ἐπιτηδείῳ γινομένοις ὡραίοις ἀνθεῖ, τά τε λήϊα τῶν ἄλλων οὐδὲν καταδεέστερον τέθηλεν· (45) ἀλλὰ καὶ ὕδασιν ἡ χώρα ἐναβρυνομένη διαρκῶς φαίνεται. πρὸς δύοντα δὲ πᾶν τοὐναντίον, ὥστε ἀμέλει ἀνθρώπῳ μὲν οὐδὲ ἡμιώριον δυνατόν ἐστιν ἐνταῦθα βιῶναι, ἔχις δὲ καὶ ὄφεις ἀνάριθμοι καὶ ἄλλων θηρίων παντοδαπὰ γένη διακεκλήρωται τὸν χῶρον ἐκεῖνον. (46) καί, τὸ δὴ παραλογώτατον, οἱ ἐπιχώριοι λέγουσιν ὡς, εἴ τις ἄνθρωπος τὸ τεῖχος ἀμείψας ἐπὶ θάτερα ἴοι, εὐθυωρὸν θνήσκει, τὸ λοιμῶδες τῶν ἐκείνῃ ἀέρων ὡς ἥκιστα φέρων, τοῖς τε θηρίοις ἐνθάδε ἰοῦσιν ὁ θάνατος εὐθὺς ὑπαντιάζων ἐκδέχεται. (47) ἐνταῦθα δέ μοι γενομένῳ τῆς ἱστορίας ἐπάναγκές ἐστι λόγου μυθολογίᾳ ἐμφερεστάτου ἐπιμνησθῆναι, ὃς δή μοι οὔτε πιστὸς τὸ παράπαν ἔδοξεν εἶναι, καίπερ ἀεὶ πρὸς ἀνδρῶν ἐκφερόμενος ἀναρίθμων, οἳ δὴ τῶν μὲν πρασσομένων αὐτουργοί, τῶν δὲ λόγων αὐτήκοοι ἰσχυρίζοντο γεγονέναι, οὔτε παριτέος παντάπασιν, ὡς μὴ τά γε ἀμφὶ Βριττίᾳ τῇ νήσῳ ἀναγραφόμενος ἀγνοίας τινὸς τῶν τῇδε ξυμβαινόντων διηνεκῶς ἀπενέγκωμαι δόξαν. (48) λέγουσιν οὖν τὰς τῶν ἀποβιούντων ἀνθρώπων ψυχὰς ἐς τοῦτο ἀεὶ διακομίζεσθαι τὸ χωρίον. ὅντινα δὲ τρόπον, αὐτίκα δηλώσω, σπουδαιότατα μὲν ἀπαγγελλόντων ἀκηκοὼς πολλάκις τῶν τῇδε ἀνθρώπων, ἐς ὀνείρων δέ τινα δύναμιν ἀποκεκρίσθαι νενομικὼς τὰ θρυλλούμενα. (49) παρὰ τὴν ἀκτὴν τοῦ κατὰ τὴν Βριττίαν Ὠκεανοῦ νῆσον κώμας παμπληθεῖς ξυμβαίνει εἶναι. οἰκοῦσι δὲ αὐτὰς ἄνθρωποι σαγηνεύοντές τε καὶ γῆν γεωργοῦντες καὶ ἐπ᾽ ἐμπορίαν ναυτιλλόμενοι ἐς τήνδε τὴν νῆσον, τὰ μὲν ἄλλ Φράγγων κατήκοοι ὄντες, φόρου μέντοι ἀπαγωγὴν οὐπώποτε παρασχόμενοι, ὑφειμένου αὐτοῖς ἐκ παλαιοῦ τοῦδε τοῦ ἄχθους, ὑπουργίας τινός, ὥς φασιν, ἕνεκα, ἥ μοι ἐν τῷ παρόντι λελέξεται. (50) λέγουσιν οἱ ταύτῃ ἄνθρωποι ἐκ περιτροπῆς ἐπικεῖσθαι τὰς τῶν ψυχῶν παραπομπὰς σφίσιν. ὅσοις οὖν τῇ ἐπιγενησομένῃ νυκτὶ

Auf dieser Insel Brittia erbauten die Menschen vor Zeiten eine lange Mauer, die einen großen Teil der Insel von ihr abtrennt; Luft, Erde und alles andere sind nicht gleich auf beiden Seiten der Mauer. (43) Denn auf der gegen Sonnenaufgang liegenden Seite der Mauer herrscht ein gesundes, mit den Jahreszeiten wechselndes Klima, im Sommer mäßig warm, im Winter kalt. (44) Dort wohnen viele Menschen, die ihr Leben auf die gleiche Weise führen wie die übrigen Menschen. Die Bäume sind reich an Früchten, die zur rechten Zeit reifen, und die Saatfelder gedeihen auch nicht schlechter als irgendwelche anderen. (45) Auch an Wasser hat das sich damit brüstende Land anscheinend genug. (Auf der) gegen Sonnenuntergang (liegenden Seite der Mauer) herrscht von allem das Gegenteil, sodaß es ganz gewiß keinem Menschen möglich ist, dort auch nur eine halbe Stunde zu leben. Nattern, zahllose Schlangen und allerlei Arten von Tieren haben dieses Land in Besitz genommen. (46) Das Seltsamste aber ist nach der Erzählung der Einheimischen, daß ein Mensch, der auf die andere Seite der Mauer wechselt, unverzüglich stirbt, weil er den Pesthauch der dortigen Luft einfach nicht ertragen kann; auch Tiere, die dorthin gehen, erwartet ein sofortiger Tod. (47) Da ich an diesen Punkt meines Berichts gelangt bin, muß ich eine Geschichte erwähnen, die mehr einer Fabel gleicht und mir völlig unglaubwürdig erscheint, obwohl sie immer wieder von zahllosen Menschen vorgebracht wurde, die fest behaupten, diese Handlungen selbst ausgeführt und diese Worte persönlich vernommen zu haben; dennoch möchte ich sie nicht völlig übergehen, um nicht in den Ruf zu kommen, ich hätte bei meiner Beschreibung der Insel Brittia irgendetwas von den dortigen Vorgängen aus Unkenntnis nicht angeführt. (48) Sie erzählen, daß die Seelen der aus dem Leben geschiedenen Menschen immer zu diesem Ort hinübergebracht werden. Auf welche Weise das geschieht, werde ich gleich kundtun, wie ich es oft von Leuten aus dieser Gegend im Ton ehrlichster Überzeugung geschildert bekommen habe, obgleich ich zu dem Schluß gekommen bin, daß deren Redereien auf eine gewisse Macht von Träumen zurückzuführen seien. (49) An der Küste des Okeanos gegenüber der Insel Brittia liegen zahlreiche Dörfer. Diese werden von Menschen bewohnt, die vom Fischfang, Ackerbau und Handelsverkehr nach dieser Insel leben. Sie

[2645] ZWICKER hat den Text der §§ 42–45 von τοῦ δὲ τείχους bis τὸν χῶρον ἐκεῖνον nicht aufgenommen.

ἐς τὸ ἐπιτήδευμα τοῦτο τῇ τῆς ὑπουργίας διαδοχῇ ἰτέον ἐστίν, οὗτοι δὴ ἐπειδὰν τάχιστα ξυσκοτάζῃ, ἐς τὰς οἰκίας τὰς αὑτῶν ἀναχωροῦντες καθεύδουσι, προσδεχόμενοι τὸν συναγωγέα τοῦ πράγματος. (51) ἀωρὶ δὲ τῶν νυκτῶν τῶν μὲν θυρῶν σφίσιν ἀρασσομένων αἰσθάνονται, φωνῆς δέ τινος ἀφανοῦς ἐπαΐουσιν ἐπὶ τὸ ἔργον αὐτοὺς ξυγκαλούσης. (52) αὐτοί τε ὀκνήσει οὐδεμιᾷ ἐκ τῶν στρωμάτων ἐξανιστάμενοι ἐπὶ τὴν ἠιόνα βαδίζουσιν, οὐ ξυνιέντες μὲν ὁποία ποτὲ ἀνάγκη αὐτοὺς ἐς τοῦτο ἐνάγει, ἀλλ᾿ ὅμως ἀναγκαζόμενοι. (53) ἐνταῦθα δὲ ἀκάτους παρεσκευασμένας ὁρῶσιν ἐρήμους τὸ παράπαν ἀνθρώπων, οὐ τὰς σφετέρας μέντοι, ἀλλ᾿ ἑτέρας τινάς, ἐς ἃς δὴ ἐσβάντες τῶν κωπῶν ἅπτονται. (54) καὶ τῶν βάρεων αἰσθάνονται ἀχθομένων μὲν ἐπιβατῶν πλήθει, ἄχρι δὲ ἐς σανίδας τε ἄκρας καὶ τῶν κωπῶν τὴν χώραν τῷ ῥοθίῳ βεβαπτισμένων, ἀποδεουσῶν τε τοῦ ὕδατος ὅσον οὐδὲ δάκτυλον ἕνα, αὐτοὶ μέντοι οὐδένα θεῶνται, ἀλλὰ καὶ μίαν ἐρέσσοντες ὥραν ἐς τὴν Βριττίαν καταίρουσι. (55) καίτοι ταῖς ἀκάτοις ἡνίκα ταῖς αὑτῶν ἰδίαις ναυτίλλονται, οὐχ ἱστίοις χρώμενοι, ἀλλ᾿ ἐρέσσοντες, ἐς νύκτα τε καὶ ἡμέραν μόλις ἐνταῦθα διαπορθμεύονται· ἐς τὴν νῆσον δὲ καταπλεύσαντες ἀποφορτιζόμενοι ἀπαλλάσσονται αὐτίκα δὴ μάλα, τῶν βάρεων σφίσι κούφων γινομένων ἐκ τοῦ αἰφνιδίου κἀκ τοῦ ῥοθίου ἐπαιρομένων ἔν τε τῷ ὕδατι καταδυομένων οὐδέν τι ἄλλο, πλήν γε ὅσα ἐς τὴν τρόπιν αὐτήν. (56) καὶ αὐτοὶ μὲν ἀνθρώπων οὐδένα ὁρῶσιν οὔτε ξυμπλέοντα οὔτε ἀπαλλασσόμενον τῆς νηός, φωνῆς δὲ ἀκούειν τινὸς ἐνθένδε φασὶ τοῖς ὑποδεχομένοις ἀπαγγέλλειν δοκούσης πρὸς ὄνομα τῶν συμπεπλευκότων αὐτοῖς ἕκαστον, τά τε ἀξιώματα ἐπιλεγούσης οἷς πρώην ἐχρῶντο καὶ πατρόθεν αὐτοὺς ἀνακαλούσης. (57) ἢν δὲ καὶ γυναῖκες ξυνδιαπορθμευσάμεναι αὐτοῖς τύχωσι, τῶν ἀνδρῶν ἀποστοματίζουσι τὰ ὀνόματα οἷσπερ ξυνοικοῦσαι ἐβίων. (58) ταῦτα μὲν οὖν οἱ τῇδε ἄνθρωποι ξυμβαίνειν φασίν.

sind zwar den Franken untertan, haben aber noch nie einen Tribut entrichten müssen, denn seit alters sind sie dieser Last enthoben, wie sie sagen, aufgrund einer gewissen Dienstleistung, von der ich jetzt sprechen will. (50) Die Menschen in dieser Gegend erzählen, daß ihnen der Reihe nach die Überfahrt der Seelen obliege. Diejenigen nun, welche in der folgenden Nacht mit der Übernahme dieser Dienstleistung an der Reihe sind, begeben sich, sobald es dunkel geworden ist, in ihre Häuser und legen sich schlafen in Erwartung dessen, der sie zu ihrer Verrichtung versammelt. (51) Mitten in der Nacht merken sie, wie an ihre Türen geklopft wird, und sie vernehmen die Stimme eines Unsichtbaren, die sie zur Arbeit ruft. (52) Daraufhin erheben sie sich unverzüglich von ihren Lagern und gehen an den Strand, ohne zu verstehen, welcher Zwang sie dies zu tun antreibt, aber gleichwohl unter Zwang handelnd. (53) Dort sehen sie fahrtbereite, aber von Menschen völlig leere Boote, nicht ihre eigenen, sondern irgendwelche fremden. In diese steigen sie ein und greifen zu den Rudern. (54) Und sie merken, wie die Schiffe von der Menge der Passagiere belastet werden, sodaß sie bis zu den obersten Planken und den Ruderlagern in die Fluten einsinken und nicht einmal einen Finger breit aus dem Wasser herausragen. Sie sehen freilich niemanden und landen nach nur einstündiger Ruderfahrt in Brittia, (55) während sie mit ihren eigenen Booten, wenn sie die Segel nicht setzen, sondern nur rudern, in einer Nacht und in einem Tag die Überfahrt kaum schaffen. Nach der Landung auf der Insel entleeren sich die Schiffe, und sie fahren sofort wieder zurück. Ihre Schiffe sind ganz plötzlich leicht geworden und ragen so weit aus den Fluten heraus, daß nur noch der Kiel unter Wasser liegt. (56) Sie selbst sehen keinen einzigen Menschen mitfahren oder aus dem Schiff steigen, behaupten aber, von der Insel her eine Stimme zu hören, welche den dort zum Empfang Stehenden den Namen jedes Mitfahrers anzukündigen scheint, ferner dessen vordem bekleidete Stellung nennt und ihn nach seinem Vatersnamen aufruft. (57) Wenn auch Frauen mitgefahren sind, verkündigen sie die Namen der Männer, mit denen jene gemeinsam gelebt haben. (58) Dies soll sich nach dem Bericht der dortigen Menschen so zugetragen haben.

Diese ausführliche Passage aus dem letzten Buch von Prokopios' *bella* hat wiederholt auch das Interesse der keltischen Religionsgeschichte erregt. Bei ihrer Bewertung gilt es zunächst den weiteren Kontext zu berücksichtigen.[2646] Die Nachricht steht am Ende des zwanzigsten Kapitels, welches einen vom eigentlichen Thema losgelösten Exkurs bietet. Dieser behandelt die vermutlich legendäre Geschichte von Radigis, dem Sohn des Königs der Warnen, der seine Verlobung mit der Schwester des Königs der Angeln löste, worauf es zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen

[2646] Wie Burn (1955) 258 mit Recht betont.

den an der Nordseeküste siedelnden Warnen und den auf der Insel Βριττία heimischen Angeln kam.[2647] Nach Prokopios (bell. Goth. 4, 20,4 f.) liegt diese Insel Βριττία im Atlantik nicht weit vom Festland entfernt, nur etwa zweihundert Stadien gegenüber den Mündungen des Rheins, zwischen Βρεττανία und der Insel Thule. Βρεττανία lokalisiert er weiter im Westen, der äußersten Küste Spaniens gegenüber und von dieser (?) rund 4 000 Stadien entfernt, Thule dagegen in den fernsten Teilen des nördlichen Okeanos. Von Βριττία heißt es weiter (bell. Goth. 4, 20,6 f.), daß sie von den drei sehr volkreichen Stämmen der Ἀγγίλοι (Angeln), Φρίσσονες (Friesen) und Βρίττωνες (Briten) bewohnt wird. Wie diese reichlich verwirrten Angaben zu interpretieren sind, ist nicht ganz klar und hat für einige Diskussionen gesorgt.[2648] Deutlich wird jedenfalls Βριττία von Βρεττανία unterschieden, wobei mit Βριττία aller Wahrscheinlichkeit nach Britannien gemeint sein dürfte, obgleich Prokopios diese Insel an anderen Stellen seines Werkes Βρεττανία nennt (etwa bell. Goth. 2, 6,28). Unter Βρεττανία ist hier vielleicht, wie Edward Arthur Thompson vorgeschlagen hat, die Bretagne zu verstehen.[2649]

Eine andere Frage ist, woher Prokopios seine Nachrichten über die Insel Βριττία bezogen hat. Er selbst bezeugt in seinem Exkurs (bell. Goth. 4, 20,10) die Anwesenheit von Angeln in Konstantinopel, die sich dort als Teilnehmer einer fränkischen Gesandtschaft an Kaiser Iustinianus aufgehalten haben. Man hat daher ansprechend vermutet, daß der Historiker zumindest einige seiner Informationen von diesen Franken und/oder Angeln auf direktem oder indirektem Wege erhalten haben könnte.[2650] Ob dies auch für die Geschichte von den Seelenfahrten gilt, scheint allerdings fraglich.[2651] Prokopios beruft sich ja hierfür auf die Berichte von zahlreichen Menschen, die persönlich daran teilgenommen haben wollen (§ 47: ἀεὶ πρὸς ἀνδρῶν ἐκεφερόμενος ἀναρίθμων, οἳ δὴ τῶν μὲν πρασσομένων αὐτουργοί, τῶν δὲ λόγων αὐτήκοοι ἰσχυρίζοντο γεγονέναι). Oftmals, so behauptet er, wurden ihm die Vorgänge „von Leuten aus dieser Gegend im Ton ehrlichster Überzeugung geschildert“ (§ 48: σπουδαιότατα μὲν ἀπαγγελλόντων ἀκηκοὼς πολλάκις τῶν τῇδε ἀνθρώπων). Was man von diesen Beteuerungen zu halten hat, ist schwer zu sagen[2652], zumal sich Prokopios von seinen mündlichen Gewährsmännern deutlich distanziert, deren Redereien er für unglaubwürdig erachtet und als das Produkt phantastischer Träume ansehen möchte. Der Historiker vermittelt jedenfalls den Eindruck, er habe diese Geschichte wiederholt und direkt teils von den Seelenfergen selbst, teils von anderen Bewohnern des gallischen Küstenstreifens entlang des Ärmelkanals vernommen. Es ist allerdings kaum vorstellbar, daß damals in Konstantinopel Personen aus dieser Gegend in größerer Zahl anzutreffen waren. Vielleicht ist aber bei einer derartigen Überlieferung die Suche nach einer konkreten Quelle von vornherein zum Scheitern verurteilt. Wie Francisco Marco Simón zu zeigen bemüht war, ist die vorliegende Nachricht des Prokopios ein typisches Produkt der Paradoxographie und nur im Kontext dieses literarischen Genres verständlich.[2653] Diesen Umstand verkennt eine Lektüre, die nur nach den realen Hintergründen des Textes sucht. So etwa, wenn die erwähnte Mauer auf Brittia als deformierte Erinnerung an den Hadrianswall interpretiert und zugleich Prokopios zum Vorwurf gemacht

[2647] S. dazu Thompson (1980) 504 f.

[2648] S. dazu die Bemerkungen bei Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, Bd. 2, ⁴Berlin 1876, 695, John Bagnell Bury, The Homeric and the historical Kimmerians, Klio 6 (1906) 79–88, spez. 80–83, Burn (1955) 258–261, Berthold Rubin, Prokopios von Kaisareia (Nr. 21), RE XXIII.1 (1957) 273–599, spez. 515, Thompson (1980) 498–507, Averil Cameron, Procopius and the sixth century, London-New York 1996, 214 f., Marco Simón (1997) 497 A. 1.

[2649] Thompson (1980) 499; vgl. auch Cameron, a.a.O. 215, Marco Simón (1997) 497 A. 1.

[2650] Auf diese Angeln als mögliche Informanten für die Radigis-Episode wies bereits Edward Gibbon, Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reichs im Westen, aus dem Englischen von Michael Walter, 6 Bde., ²München 2004, V 315 f.; vgl. ferner Burn (1955) 259 f., Thompson (1980) 501, Cameron, a.a.O. 215 und Marco Simón (1997) 506.

[2651] S. dazu die feinen Beobachtungen von Thompson (1980) 505 f.

[2652] Birkhan (1997) 558 f. = Birkhan (2002a) 75 f. fühlt sich bei diesen mehrfachen Wahrheitsbeteuerungen an die Entstehung und Tradierung moderner Sagen vom Schlage der „Spinne in der Yucca-Palme“ oder der „Maus im Hamburger“ erinnert.

[2653] Marco Simón (1997) 506: „El historiador de Cesarea, en lo que es un común denominador de la literatura paradoxográfica tan desarrollada a partir de la época helenística, acepta sin cuestionarla seriamente la información a su alcance, sin plantear el problema de la verdad o la credibilidad de los hechos –aun cuando presente su empresa en términos de historia *versus* mito [...]–, porque se entiende que no interesa al lector; y ello lo hace con el recurso al escenario isleño y a los materiales locales, dos elementos claves de las paradoxografías [...]. La combinación del tono anticuarista con el contenido mitológico responde a unas tradiciones culturales grecolatinas ...“.

wird, er habe von der römerzeitlichen Errichtung dieser Anlage keine Ahnung mehr gehabt.[2654] Vielmehr dürfte es sich um ein mythisches Motiv handeln, begegnet doch die durch eine Mauer in eine paradiesische und eine höllische Hälfte geteilte Insel auch in einigen Sagen aus dem keltisch-germanischen Raum.[2655]

Öfters hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die vorliegende Erzählung ihre nächsten Parallelen in keltischen Traditionen findet und trotz etwaiger Entstellungen echt keltische Züge trägt.[2656] So wird in der vernakulären Überlieferung das Totenreich häufig ganz konkret auf real existierenden, vom Festland gut erreichbaren Inseln lokalisiert. Zu nennen wäre etwa der im Altirischen als *Tech nDuinn* ‚Haus des Donn' bezeichnete, der Insel Dursey vorgelagerte Felsen (heute Bull Rock, vor der Westspitze der Halbinsel Béara), wohin alle Menschen nach ihrem Tod gelangen sollen.[2657] Als Toteninseln galten auch *Ynys Enlli* (Bardsey Island, etwa 3 km vor der Halbinsel Llyn, county Gwynedd) und *Ynys Weir* (Isle of Wight oder Lundy Island, etwa 30 km vor der Küste von Devonshire).[2658] Die Übergangsstätte für die Seelen der Verstorbenen befindet sich bei Prokopios an der Atlantikküste gegenüber Britannien. Diese Gegend im äußersten Nordwesten Galliens stand auch sonst im Ruf, ein Sammelplatz der Toten zu sein. Man hat in diesem Zusammenhang auf einige Verse des Dichters Claudianus verwiesen, der in dieser Küstenregion Odysseus die Schatten der Toten beschwören läßt: „Es gibt einen Ort, dort wo Gallien seine äußerste Küste erstreckt, vor den Fluten des Okeanos, an dem Odysseus das schweigende Volk [der Toten] mit einer Blutlibation in Bewegung gesetzt haben soll. Dort wird ein feines Sausen von fliegenden Schatten, ein jammerndes Klagen gehört; die Anwohner sehen bleiche Schatten und die Gestalten Verstorbener umgehen."[2659] Bis in moderne Zeit soll bei den Bretonen die Vorstellung existiert haben, daß die Toten von Kap Raz nach der Insel Tevennec fahren oder in der sogenannten ‚Bucht der Seelen' weiterleben.[2660] Ein weiteres auffälliges Detail an Prokopios' Bericht ist, daß die Schiffer bei der Überführung der Seelen nach nur einstündiger Ruderfahrt Brittia erreichen, während sie unter normalen Umständen hierfür mindestens 24 Stunden bräuchten. Die Zeiterfahrung in der jenseitigen Welt stimmt also nicht mit der in unserer überein. Hier liegt ein für Andere Welt-Traditionen charakteristisches Motiv vor, das auch in irischen *immrama* (das ist eine literarischen Gattung von Seefahrerberichten, die Reisen zu wundersamen Inseln in der Anderswelt zum Thema haben) und den verwandten *echtrai* wiederbegegnet.[2661] Ferner kennt auch die inselkeltische Tradition die Gestalt des Seelenfergen.[2662] Wie Francisco Marco Simón ganz richtig gesehen hat, reflektieren die bei Prokopios vorliegenden Informationen „unas creencias que, en expresiones diversas, se documentan en el mundo griego, pero también

[2654] Cameron, a.a.O. 214 f.: „The island was divided by a wall, effectively separating the temperate parts from the uninhabitable. Procopius is clearly intrigued by this wall, but he has no idea that it was built by the Romans, nor any sense of Brittia as a former Roman possession." – S. dazu die Kritik von Marco Simón (1997) 506: „En cualquier caso, lo esencial de las mismas [sc. informaciones de Procopio] no es que demuestran, como Cameron erróneamente indica [...], lo poco que Procopio y su generación sabían de Britania a mediados del s. VI (ni siquiera, perdida de noción de la isla como antigua posesión romana, que el muro que divide a Britia en dos había sido construído por los romanos). Por el contrario, creo improbable que Procopio desconociera tanto el dominio romano en Britania como la existencia del *uallum Hadriani*." – Zur Mauer vgl. auch MacCulloch (1911) 342, Thompson (1980) 507, Birkhan (1997) 559 f.

[2655] S. dazu die bei Marco Simón (1997) 501 versammelten Beispiele.

[2656] Mit diesen keltischen Elementen hat sich am eingehendsten der renommierte spanische Religionshistoriker Marco Simón (1997) 497–511 in einem leider schwer zugänglichen Festschriftbeitrag beschäftigt, auf den für weitere Details nachdrücklich verwiesen sei. – Vgl. ferner Krause (1929) 28, Clemen (1941/42) 142, de Vries (1961) 257, Konrad (1994) 108, Birkhan (1997) 556–560, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 388, Marco Simón (2001b) 122, Birkhan (2002a) 74–76, Freeman [2006] 153 (der auf S. 207 irrtümlich behauptet: „the tale of the Gaulish seamen who transport departed souls is from Sozomen, *Ecclesiastical History* (1.5)"), Marco Simón [2007b] 175 f., Marco Simón [2008] 56, 59.

[2657] S. dazu de Vries (1961) 257, Maier (1994) 310, Birkhan (1997) 556 f.

[2658] S. dazu Birkhan (1997) 557 + A. 4 (mit weiteren Beispielen).

[2659] Claudian. in Ruf. 1,123–128 [**113 T 1**]: *est locus extremum pandit qua Gallia litus/ oceani praetentus aquis*, *ubi fertur Ulixes/ sanguine libato populum movisse silentem./ illic umbrarum tenui stridore volantum/ flebilis auditur questus*; *simulacra coloni/ pallida defunctasque vident migrare figuras*.

[2660] So Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, Bd. 2, [4]Berlin 1876, 695, Clemen (1941/42) 142, Clemen (1966) 90. – Als weitere Parallele zu Prokopios aus dem Bereich der Folklore verweise ich nur auf die Anmerkung bei Hendrik Wagenvoort, Nehalennia and the Souls of the Dead, Memnosyne 24 (1971) 273–292, spez. 274 A. 2: „In Flanders it is still said that the soul of a dead person weighs heavy."

[2661] Vgl. dazu Birkhan (1997) 559, Marco Simón (1997) 501 f.

[2662] Marco Simón (1997) 504.

en el germánico y, sobre todo, en el céltico.“[2663] Und es sei vor allem die keltische Tradition, die den für das Verständnis des Textes notwendigen Hintergrund liefert.[2664]

Abschließend sei noch vermerkt, daß Prokopios' Bericht über die Seelenschiffer etwa 600 Jahre später von Tzetzes rezipiert wurde. Dieser byzantinische Grammatiker hat sowohl in seinen Scholien zu Lykophrons *Alexandra* (knapp nach 1138 n. Chr.) wie auch in dem wenig später entstandenen Kommentar zu Hesiods *Werken und Tagen* (kurz vor 1140 n. Chr.) die §§ 48–58 der vorliegenden Stelle in mehr oder minder freier Paraphrase und in leicht gekürzter Form wiedergegeben. Die geringfügigen Abweichungen von Prokopios gehen allein auf das Konto des Tzetzes und sind daher ohne eigenen Zeugniswert.[2665]

2663 Marco Simón (1997) 498.
2664 Vgl. Marco Simón (1997) 506 f.
2665 S. dazu Tzetzes scholion in Lycophr. Alex. 1200 [**162 T 1**] und ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169 [**162 T 3**].

143. Stephanos von Byzanz

Stephanos von Byzanz[2666] lebte im 6. Jh. n. Chr. und war Lehrer für Grammatik an der kaiserlichen Hochschule von Konstantinopel. Faßbar ist er für uns lediglich durch sein geographisches Lexikon (Ἐθνικά), das allerdings über weite Strecken nur in Exzerpten unterschiedlicher Reichhaltigkeit in einer dem Grammatiker Hermolaos zugeschriebenen Epitome vorliegt. Das Werk dürfte ursprünglich 50–55 Bücher umfaßt haben; es behandelt in alphabetischer Reihenfolge geographische und ethnographische Eigennamen sowie deren korrekte Ableitungen. Das Hauptinteresse des Stephanos lag nicht auf geographischen, sondern vielmehr auf orthographisch-philologischen Fragen. Da er jedoch viele heute verlorene Autoren benutzt hat, sind seine Ἐθνικά eine wertvolle Quelle für unsere Kenntnis der antiken Topographie und Toponomastik. Datieren läßt sich das Lexikon nur approximativ in die Regierungszeit von Kaiser Iustinianus (527–565), dem es wahrscheinlich auch gewidmet war. Über die genauere Einordnung innerhalb dieses Zeitrahmens gehen die Meinungen auseinander.[2667]

143 T 1 Stephanos von Byzanz s. v. Βίεννος

I p. 348 Billerbeck; p. 169,1–9 Meineke = Zwicker 192:

Βίεννος· […] ἔστι καὶ ἑτέρα πόλις ἐν Γαλλίᾳ. αὐχμοῦ γάρ ποτε τὴν σύμπασαν Κρήτην κατασχόντος εἰς ἑτέρους τόπους ἀπῳκίζοντο, οἰκῆσαι δέ τινας Ὑδροῦντα τῆς Ἰταλίας οὔπω πεπολισμένον. χρησμοῦ δ᾽ αὐτοῖς δοθέντος ὅπου ἑλωδέστατον τόπον θεάσονται κατοικῆσαι, ἐλθόντες οὖν ἐπὶ τὸν Ῥόδανον ποταμὸν τῆς Γαλλίας ἑλώδη ὄντα οἰκῆσαι καὶ τὴν πόλιν οὕτως ὀνομάσαι, ἐπειδὴ μία τῶν σὺν αὐτοῖς παρθένων Βίαννα καλουμένη χορεύουσα ὑπό τινος χάσματος ἐλήφθη. ἧς μνημονεύει πόλεως Εὐσέβιος ἐν τῇ Ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ.

Biennos: […] Es gibt noch eine weitere [sc. gleichnamige] Stadt in Gallien. Als nämlich einst ganz Kreta von einer Dürre befallen wurde, wanderten die Kreter nach anderen Orten aus. Einige sollen sich in Hydrus in Italien niedergelassen haben, das damals noch nicht gegründet war. Nachdem ihnen ein Orakel erteilt wurde, sie müßten sich dort ansiedeln, wo sie den sumpfigsten von allen Plätzen sähen, zogen sie weiter zur Rhône, einem Fluß Galliens, und ließen sich dort nieder, wo sie sumpfig war. Diese Stadt benannten sie so, weil eines ihrer Mädchen mit Namen

[2666] Zu ihm s. die Lexikonartikel von Johannes Tolkiehn, Lexikographie, RE XII.2 (1925) 2432–2482, spez. 2469–2471, Ernst Honigmann, Stephanos (12.), RE III A 2 (1929) 2369–2399, Hans Gärtner, Stephanos (6.), KlP V (1979) 359 f., Enrico V. Maltese, Stephanos (2.) Byzantios, LMA VIII (1997) 125, Hans Gärtner, Stephanos [7], DNP XI (2001) 958 f. und die Prolegomena in der neuen Textausgabe von Margarethe Billerbeck et al., Stephani Byzantii Ethnica. Volumen I: Α–Γ. Recensuit Germanice vertit adnotationibus indicibusque instruxit (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae XLIII/1), Berlin-New York 2006, 3*–64*.

[2667] S. dazu die Bemerkungen bei Honigmann, a.a.O. 2372 f. und Billerbeck et al., a.a.O. 3*. – Zu früh ist jedenfalls die Datierung von Stephanos' Lebenszeit bei Duval (1971) 827 („fin du Ve siècle"), zu spät bei Zwicker 192 („septimo saeculo ineunte vixit") und Chadwick (1997) xxviii („fl. ? early c. VII").

Bianna beim Tanz von einer Erdspalte verschluckt worden war. Diese Stadt erwähnt Eusebios in der *Kirchengeschichte*.[2668]

Stephanos von Byzanz bringt unter dem Lemma Βίεννος die Gründungssagen von zwei Städten. Zunächst berichtet er von Biennos[2669], einer kleinen Stadt im östlichen Teil von Kreta, die ihren Namen entweder von dem Kureten Biennos erhalten haben soll oder aber nach der an Ares verübten Gewalt (βία), die dieser Gott hier von den Poseidonsöhnen Otos und Ephialtes ertragen mußte. Daran anschließend ist von der fast gleichnamigen Stadt *Vienna* (j. Vienne, dép. Isère) in Gallien die Rede. Infolge einer Dürre auf Kreta, so heißt es, sollen die Inselbewohner andere Wohnorte aufgesucht haben. Dabei verschlug es einige Kreter nach *Hydrus* (griech. Ὑδροῦς, geläufiger unter der italischen Namensform *Hydruntum*, j. Otranto), einer kleinen Griechenstadt an der kalabrischen Küste, die erst in der Spätantike an Bedeutung gewinnen sollte.[2670] Dort wurde den kretischen Siedlern durch ein Orakel geboten, sich am sumpfigsten aller Orte niederzulassen, weswegen sie an die Rhône weitergezogen seien und sich im Gebiet des späteren Vienne niedergelassen hätten. Namensgebend für diese Gründung sei das kretische Mädchen Bianna gewesen, welches angeblich beim Tanzen von einer Erdspalte verschluckt wurde.

Diese *Vienna* betreffende Überlieferung steht völlig isoliert da. Gleichwohl handelt es sich um eine nach klassischen Mustern gestrickte aitiologische Sage, der sich typologisch viele andere Gründungssagen aus dem griechisch-römischen Kulturkreis zur Seite stellen lassen. Wir wissen leider nicht, welcher Quelle Stephanos von Byzanz seine Information entnommen hat. In der älteren Forschung hat man in Erwägung gezogen, daß er letztlich auf Parthenios von Nikaia oder sogar Hekataios von Milet zurückgeht.[2671] Der um 500 v. Chr. schreibende Hekataios muß allein aus chronologischen Gründen als Vorlage ausscheiden. Wahrscheinlicher ist da schon Parthenios, wenngleich er mir auch kein ganz geeigneter Kandidat zu sein scheint, da dessen schriftstellerische Tätigkeit um die Mitte des 1. Jh.s v. Chr. oder knapp danach anzusetzen ist, während die vorliegende Legende m. E. zu einem späteren Zeitpunkt entstanden sein dürfte (s. dazu weiter unten).[2672]

Bei *Vienna*[2673] handelt es sich um den Zentralort der Allobroger, der günstig am linken Rhôneufer gelegen einen wichtigen Straßenknotenpunkt auf dem Austauschweg mit dem Mittelmeergebiet besetzte. Über die spätlatènezeitliche Ansiedlung, die auf einem Vorgebirge am Zusammenfluß der Rhône und der Gère lag, ist nur sehr wenig bekannt. Mit Unterwerfung der Allobroger (121 v. Chr.) geriet die Stadt unter römische Kontrolle, wobei sie unter Caesar oder Octavianus in den Rang einer Kolonie latinischen Rechts erhoben wurde (*colonia Iulia Vienna*) und erst unter Kaiser Caligula den Status einer römischen Kolonie erhielt (*colonia Iulia Augusta Florentia Vienna*). Jeglicher Grundlage entbehrt es also, wenn die Legende *Vienna* zu einer Gründung von Kretern macht. Hierbei handelt es sich um eine antiquarische Konstruktion, die aus der Namensähnlichkeit mit dem kretischen Ort herausgesponnen wurde. Gleichwohl enthält die Sage mit der Erwähnung von Sümpfen ein realistisches Detail, das Kenntnis der lokalen Gegebenheiten verrät; tatsächlich war das Gebiet beim Einfluß der Gère in die Rhône sehr sumpfig. Schon Camille JULLIAN und andere nach ihm haben hinter der Fabel mit dem Mädchen Bianna einen wahren Kern vermutet, nämlich, daß es sich bei *Vienna* ursprünglich um die Bezeich-

2668 Und zwar Euseb. hist. eccl. 5, 1,1.

2669 Zu dieser Stadt s. Eugen OBERHUMMER, Biennos (1. und 2.), RE III.1 (1897) 457.

2670 Zu dieser Stadt s. Gerhard RADKE, Hydruntum, KlP II (1979) 1261 f.

2671 Nach HOLDER III 294 hat sich Salomon REINACH für Hekataios, Theodor MOMMSEN dagegen für Parthenios ausgesprochen. Da HOLDER keine Literaturangaben macht, konnte ich diesen beiden Vermutungen nicht weiter nachgehen.

2672 Zu Parthenios' Lebenszeit s. die Einführung zu Parthenios [**21**]. – Immerhin ist bei Stephanos von Byzanz eine die Stadt *Nemausus* betreffende Notiz als von einem Parthenios stammend überliefert: Steph. Byz. s. v. Νέμαυσος = Parthen. F 52 LIGHTFOOT [**21 T 3**]: Νέμαυσος, πόλις Γαλλίας, ἀπὸ Νεμαύσου Ἡρακλείδου, ὡς Παρθένιος. – Umstritten ist freilich, ob hier mit Parthenios der Dichter aus Nikaia oder der gleichnamige Historiker aus Phokaia gemeint ist (s. dazu den Kommentar zur Stelle).

2673 Zur Stadt s. die Lexikonartikel von Adrien BRUHL, Vienna, RE VIII A 2 (1958) 2213–2128 und Marcel LE GLAY, Vienna, KlP V (1979) 1268 f., ausführlicher informieren Raymond CHEVALLIER, Römische Provence. Die Provinz Gallia Narbonensis, Zürich-Freiburg i. B. 1979, 150–160, Pierre GROS, Gallia Narbonensis. Eine römische Provinz in Südfrankreich (= Orbis Provinciarum – Die Provinzen des Römischen Reichs), Mainz 2008, 21–25, 29 f., 69 sowie die Monographie von André PELLETIER, Vienne antique, Roanne 1982.

nung einer Quelle oder eines Sumpfes gehandelt hat, die namensgebend für die Stadt wurde.[2674] Für diese Ansicht spricht auch, daß nicht wenige keltische Toponyme ihren Namen von Quellgottheiten ableiten, wie etwa *Nemausus* (j. Nîmes) oder *Aventia* (j. Avenches).[2675] Als Quellgöttin ist *Vienna* zwar sonst nicht belegt, aber immerhin bezeugen einige Inschriften die kultische Verehrung von *Vienna qua* Schirmherrin der Stadt. Aus Rom stammt eine Weihung, die ein ehemaliger *duumvir* aus *Vienna* im Auftrag der Dekurionen für das *numen deae Viennae* errichten ließ.[2676] Zwei Marmorbasen, die 1882/83 in der Nähe von Vienne gefunden wurden, vermelden in fast gleichlautendem Wortlaut, daß zwei Zwillingsbrüder zum Dank für die Aufnahme in den Stand der Dekurionen eine silberne Statue der *Vienna* im Wert von 200 000 Sesterzen gestiftet haben.[2677] Zu nennen ist schließlich noch die Scherbe eines reliefverzierten Sigillatagefäßes aus Vienne, welches, wie die Aufschrift *Vienna* [*Fe*]*lix* zeigt, ursprünglich mit einer Darstellung der Tutelargottheit geschmückt war.[2678]

Woher Stephanos die vorliegende Stadtgründungslegende hat, läßt sich, wie bereits gesagt, nicht mit Sicherheit bestimmen. Dennoch sei eine Vermutung über ihre Herkunft gewagt. Prinzipiell sind hier zwei Möglichkeiten denkbar. Entweder handelt es sich um das Schreibtischerzeugnis eines griechischen Antiquars, der mit der Anknüpfung an die Geschichte Kretas die gallische Stadt in die eigene mythische Vergangenheit integrieren wollte.[2679] In diesem Fall könnte die Legende auch in der Zeit vor der römischen Eroberung der *Narbonensis* entstanden und bei Parthenios von Nikaia überliefert worden sein. Wahrscheinlicher scheint mir freilich ein anderes Szenario. Als Urheber vermute ich einen aus Vienne stammenden Rhetor, der die Sage zum höheren Ruhm seiner Heimatstadt geschaffen hat. Meiner Einschätzung nach handelt es sich bei ihr um ein typisches Produkt der gallorömischen Mischkultur, enthält sie doch sowohl indigene, die lokalen Gegebenheiten berücksichtigende Elemente als auch solche der mediterranen Vorstellungswelt. Zum Vergleich können die Gründungslegenden von *Lugudunum*[2680] und *Virunum*[2681] herangezogen werden, bei denen es sich gleichfalls um Erzeugnisse aus Rhetorenschulen handeln könnte. Datieren würde ich die Gründungssage von *Vienna* am ehesten in die ausgehende Republik oder die frühe Kaiserzeit, jedenfalls in die Zeit nach der Erhebung der Stadt in den Rang einer latinischen Kolonie.

143 T 2 [?] Stephanos von Byzanz s. v. Γέρμερα

I p. 420 Billerbeck; p. 205,15 f. Meineke:

Γέρμερα[2682]· Κελτικῆς ἔθνος, ὃ τὴν ἡμέραν οὐ βλέπει, ὡς Ἀριστοτέλης περὶ θαυμασίων ...

Germera: Ein Volk der Keltiké, das tagsüber nichts sieht, wie Aristoteles in ‚Über wunderbare Dinge' berichtet.

[2674] Jullian (1926) II 510 A. 8: „*Vienna*. […] Le nom, préceltique, est celui de quelque source ou quelque marécage : c'est la seule chose à retenir de la fable, d'ailleurs érudite, rapportée par Étienne de Byzance, *s. v.* Βίεννος." Vgl. auch Jullian (1926) VI 66 A. 3. – Johann Baptist Keune, Vienna, in: Roscher VI (1924–1937) 304 f., spez. 304: „Vienna […] ursprünglich vielleicht, wie Nemausus u. a., Name einer Quelle, eines Heilbronns, welchem die Stadt ihren Namen verdankt." – Pelletier, a.a.O. 7 A. 4 referiert Jullians Ansicht, vermerkt jedoch hinsichtlich der Etymologie des Städtenamens *Vienna* einschränkend, daß nach Dauzat – Rostaing (1963) 713 es als ein Toponym keltischer Herkunft anzusehen ist. – Lajoye [2008] 101: „Toutefois, l'ensemble des autres divinités, et le fait que Vienna ait été englutie dans un gouffre, nous permet de penser que Vienna était à l'origine une source."

[2675] S. dazu Lajoye [2008] 100 f. (mit weiteren Beispielen).

[2676] ILS 6999 app. crit.: *numini deae*/ *Viennae*/ *ex d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*)/ *M. Nigidius Paternus*/ *IIviral*(*is*) *pon*(*endum*) *cur*(*avit*); s. dazu Keune, a.a.O. 304.

[2677] CIL XII 5864: *Sex*(*to*) *Coelio Volt*(*inia*) *Cano*/ *quaest*(*ori*)/ *Primus libertus*/ *sevir*/ [respektive: *Sex*(*to*) *Coelio Vol*(*tinia*) *Nigro*/ *quaestori*/ *Primus libertus*/ *sevir*] *hic et frater propter singularem et in*/ *suos pietatem et inter se concordiam*/ *qua<m> in consortione iucundissuma*/ *annum LXXVII agunt*, *ab ordine*/ *decurionatu digni iudicati sunt*,/ *quam dexteritatem decurionum munificentia remuneraverunt*/ *posito simulacro Viennae argenteo*/ (*sestertium*) *n*(*ummum*) (*ducentorum milium*); s. dazu Keune, a.a.O. 304 und Lajoye [2008] 99 + A. 367.

[2678] S. dazu Keune, a.a.O. 304.

[2679] In diese Richtung geht Benoît (1969) 21, wenn er die Fabel von Bianna unter den Beispielen für griechische Legenden anführt, die „nous révèlent les tentatives de découverte de l'Occident par l'Orient, avant l'intégration de la Gaule à l'Empire romain …".

[2680] S. dazu den Kommentar zu Ps.-Plut. de fluviis 6,4 = Kleitophon FGrHist 293 F 3 [**78 T 2**].

[2681] S. dazu die Kommentare zu cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9^{v}–10^{r} (περὶ ἀνδρείας) [**157 T 1**] und Suda s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**].

[2682] Handschriftlich ist neben dieser Form auch Γέρμαρα überliefert; von Wilhelm Pape stammt der Konjekturvorschlag Γερμέραι.

Ich habe diese bei Zwicker fehlende Nachricht in meine Sammlung aufgenommen, da es sich um eine Parallelstelle zu einem bereits im ersten Band berücksichtigten Zeugnis des Eudoxos von Rhodos handelt. Dieses beim hellenistischen Thaumasiographen Apollonios überlieferte Fragment lautet: „Eudoxos der Rhodier sagt bezüglich der Keltiké, daß es ein Volk gibt, das tagsüber nichts sieht, in der Nacht aber schon."[2683] Wie ich schon im Kommentar zu diesem Bruchstück vermerkt habe, liegt hier augenscheinlich eine jener üblichen Fabeleien über barbarische Nordvölker vor, die als Wandermotiv Eingang in die paradoxographische Literatur gefunden haben. Einen Bezug zu mythischen oder religiösen Vorstellungen der Kelten vermag ich in diesen Nachrichten nicht zu erkennen. Anders sieht die Sache Francisco Marco Simón, der jüngst die Eudoxospassage mit der Bedeutung von nächtlichen Ritualen bei den Kelten und deren auf der Zählung von Nächten beruhenden Zeitrechnung in Verbindung bringen wollte.[2684] Diese Vermutung scheint mir jedoch den Aussagewert des Eudoxosfragments zu überschätzen und daher wenig Wahrscheinlichkeit zu besitzen. Das gilt natürlich auch für die vorliegende Stelle bei Stephanos von Byzanz, die für unser Thema gleichfalls von fehlender oder zumindest fraglicher Relevanz ist. Die Nachricht aus den Ἐθνικά hat in der Forschung aus ganz anderen Gründen für einige Diskussionen gesorgt, auf die hier nur ganz kurz eingegangen sei. Ein Problem ist die Quellenfrage: Stephanos nennt als seine Vorlage die Schrift περὶ θαυμασίων des Aristoteles. Damit ist die περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων (*de mirabilibus auscultationibus*) genannte Sammlung von kurzen Wundergeschichten gemeint, die in der Antike fälschlicherweise unter dem Namen des berühmten Philosophen umlief.[2685] Dieses pseudoaristotelische Werk ist, so wie es uns heute vorliegt, kein organisches Ganzes, sondern besteht aus einem älteren Kern, der sich vermutlich in das 3. Jh. v. Chr. datieren läßt, und mehreren späteren Ergänzungen. Freilich fehlt die bei Stephanos zitierte Stelle im erhaltenen Text von *de mirabilibus auscultationibus*. Santo Mazzarino hat daher angenommen, der byzantinische Lexikograph habe eine davon abweichende, heute verlorene Edition des pseudoepigraphischen Traktats verwendet, in der die Notiz über Γέρμερα enthalten war. Der italienische Althistoriker hat ferner vermutet, daß dieses Fragment in die Zeit um 200 v. Chr. zu setzen sei und die älteste Erwähnung des Namens der Germanen enthalte.[2686] Diese gewagte These blieb nicht unwidersprochen.[2687] Problematisch ist nicht nur die bedenkenlose Gleichsetzung des mysteriösen Volkes Γέρμερα mit den historischen Γερμανοί, sondern auch die zeitliche Einordnung des Fragments in das frühe 2. Jh. v. Chr. Das παράδοξον kann nämlich durchaus zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt in die ständigen Änderungen unterworfene Sammlung περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων Eingang gefunden haben.[2688]

2683 Eudoxos von Rhodos FGrHist 79 F 2 = Apollonios ἱστορίαι θαυμάσιαι 24 [**13 T 1**]: Εὔδοξος ὁ Ῥόδιος περὶ τὴν Κελτικὴν εἶναί τι ἔθνος φησίν, ὃ τὴν ἡμέραν οὐ βλέπειν, τὴν δὲ νύκτα ὁρᾶν.

2684 Marco Simón [2007b] 174 f.: „The importance of the nocturnal universe in Celtic rituals and the way they counted time may explain the remarkable piece of information provided by Eudoxus of Rhodes, a 3rd-century BCE historian, commented on in the first half of the 2nd century by Apollonius (*Hist. mir.* 24), that one of the tribes of the *Keltiké* could not see by day, but they could at night (*FGrHist* 79 F 2)." – Zur keltischen Zeitrechnung s. die Kommentare zu Caes. bell. Gall. 6, 18,1 f. [**23 T 16**] und Plin. nat. hist. 16, 249–251 [**48 T 11**]; zu den nächtlichen Ritualen vgl. Strab. Geogr. 3, 4,16 [**37 T 2**].

2685 Mehr Informationen zu dieser Schrift bietet die Einführung zu *de mirabilibus auscultationibus* [**79**].

2686 Santo Mazzarino, La più antica menzione dei Germani, Studi classici e orientali 6 (1957) 76–81; wieder aufgenommen in: ders., Il pensiero storico classico II.1, Bari 1966, 101, 121, 537 f. A. 482.

2687 Vgl. dazu die ausführlicheren Diskussionen bei Giuseppe Zecchini, La più antica testimonianza della menzione dei Germani nel mondo classico, in: Marta Sordi (Hg.), Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità (= Contributi dell'Istituto di storia antica 6), Mailand 1979, 65–78, spez. 68 A. 16, Gabrielle Vanotti, Appunti sul *De Mirabilibus auscultationibus*, Giornale filologico ferrarese 3 (1981) 83–88, spez. 84, Eliodoro Savino, La datazione del cap. 168 del *De mirabilibus auscultationibus* e la più antica citazione dei Germani nella letteratura classica, AION(archeol) 13 (1991) 231–236, Ruggeri (2000) 91 f., Gabriella Vanotti, Aristotele, Racconti meravigliosi, Mailand 2007, 35 f.

2688 So etwa Zecchini, a.a.O. 68 A. 16, Ruggeri (2000) 92. – Im Kommentar zu Eudoxos von Rhodos FGrHist 79 F 2 = Apollonios ἱστορίαι θαυμάσιαι 24 [**13 T 1**] habe ich mich noch auf Freeman (1994a) 92 + A. 2 berufen, demzufolge Stephanos vielleicht von Eudoxos abhänge und die Notiz nur irrtümlich dem Aristoteles zugeschrieben habe. Diese Ansicht teile ich heute nicht mehr. Ein Vergleich mit anderen Stellen in den Ἐθνικά zeigt nämlich, daß Stephanos die pseudoaristotelische Mirabiliensammlung getreu zu zitieren pflegt, was eine Verwechslung mit der des Apollonios auszuschließen scheint (vgl. dazu Vanotti, Aristotele a.a.O. 35).

143 T 3 Stephanos von Byzanz s. v. δρυΐδαι

p. 239,14 f. Meineke = Zwicker 192:

δρυΐδαι, ἔθνος Γαλατικὸν φιλόσοφον, ὡς Λαέρτιος Διογένης ἐν φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ.

Die Druiden, eine gallische Philosophenklasse, wie Diogenes Laertios in seiner *Philosophengeschichte* [schreibt].

Diese Information beruht, wie Stephanos von Byzanz selbst preisgibt, auf der *Philosophengeschichte* des Diogenes Laertios, der in seinem Prooimion an zwei Stellen kurz auf die Druiden als die Philosophen der Gallier zu sprechen kommt.[2689] Stephanos nennt die Druiden ein ἔθνος, womit an der vorliegenden Stelle nicht ein ‚Volk' oder ‚Stamm', sondern eine ‚Klasse', ‚Kaste' oder ‚Gruppe' gemeint sein muß, sofern man dem Lexikographen nicht ein grobes Mißverständnis unterstellen will.[2690] Als ἔθνος Γαλατικὸν φιλόσοφον bezeichnet übrigens bereits der Grammatiker Herodianos die Druiden.[2691] Der Verweis auf Diogenes Laertios macht jedoch deutlich, daß Stephanos hier nicht aus der Akzentlehre des Alexandriners schöpft.

[2689] Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**] (= Sotion F 35 Wehrli): ... παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους ...; prooem. § 6 [**14 T 2**]: καί φασι τοὺς μὲν γυμνοσοφιστὰς καὶ δρυΐδας αἰνιγματωδῶς ἀποφθεγγομένους φιλοσοφῆσαι ...

[2690] Anders Christian Goudineau – Christian Peyre, Bibracte et les Éduens. À la découverte d'un peuple gaulois, Paris 1993, 171, die zur Nachricht des Stephanos vermerken: „on lit qu'il s'agit d'un 'peuple galatique (*i.e.* gaulois), adonné à la philosophie', erreur sur laquelle il est inutile d'insister."

[2691] Herodianos ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθολικῆς προσῳδίας Γ = I p. 67,26 Lentz [**69 T 1**].

144. David von Armenien

David[2692] war ein christlicher Neuplatoniker der zweiten Hälfte des 6. Jh.s n. Chr.; er stammte aus der armenischen Provinz Hark und studierte bei Olympiodoros in Alexandreia. Nebst anderen Werken ist unter seinem Namen auch ein Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles überliefert. Adolf Busse, der Herausgeber dieser Schrift, hat sie David abgesprochen und stattdessen dem Elias, einem anderen Schüler des Olympiodoros, zugeschrieben.[2693] Diese Ansicht wird von jüngeren Forschung nicht mehr geteilt, sie hält mit guten Gründen an der handschriftlichen Zuweisung an David fest.[2694]

144 T 1 [?] David von Armenien *in Aristotelis categorias prooemium*

Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII 1 p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 Busse = Zwicker 182:

οὕτω γοῦν καὶ οἱ ἀετοὶ κρίνουσι τὴν γνησιότητα καὶ τὴν νοθείαν τῶν νεοττίων· ἱστῶντες γὰρ τὰ νεόττια ἀντικρὺ τοῦ ἡλίου, [...] (30) οὕτω καὶ οἱ Κελτοὶ τῷ Ῥήνῳ ποταμῷ κρίνουσι τὰ γνήσια τέκνα καὶ τὴν νοθείαν τῶν βρεφῶν. ἐμβάλλοντες γὰρ εἰς ἀσπίδα τὰ βρέφη ἀφιᾶσιν ἐν τοῖς ὕδασιν, καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν περισωθῶσιν ἐκ τοῦ ὕδατος, γνήσια νομίζοντες ἐκτρέφουσιν, ὅσα δὲ κατακλυσθῶσιν ἐκ τοῦ ῥεύματος τοῦ ποταμοῦ, ὡς νόθα ἡγοῦνται ἀπόλλυσθαι.

So urteilen jedenfalls die Adler über die eheliche und die uneheliche Herkunft ihrer Jungen, indem sie diese der Sonne entgegenstellen, [...] (30) So urteilen auch die Kelten im Fluß Rhein über die ehelichen Kinder und die uneheliche Herkunft der Neugeborenen. Denn sie legen die Kinder auf einen Schild und setzen diesen in den Fluten aus, und diejenigen von ihnen, die aus dem Wasser lebendig gerettet werden, betrachten sie als eheliche Kinder und ziehen sie auf. Diejenigen aber, die von der Strömung des Flusses überflutet werden, erachten sie für Bastarde und lassen sie umkommen.

David schickt dem eigentlichen Kommentar zu den *Kategorien* eine allgemeine Einführung zu Aristoteles voraus. Unter anderem beschäftigt er sich mit der Unklarheit im Ausdruck (ἀσάφεια), die sich bei Aristoteles beobachten läßt. David betont, daß der Philosoph keineswegs aus Unvermögen uneindeutige Formulierungen wählte, sondern mit Vorsatz. Drei Gründe hätten ihn nämlich zu diesem Mittel greifen lassen: um zu verbergen, um zu erproben und um

[2692] Zu ihm s. Wilhelm Kroll, David, RE IV.2 (1901) 2232 f., Heinrich Dörrie, David, KlP I (1979) 1400, Jean-Paul Mahé, David [2], DNP III (1997) 337 f.

[2693] S. dazu Adolfus Busse, Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria (= Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XVIII 1), Berlin 1900, V–XIII. Dieser Zuweisung an Elias folgten auch Wilhelm Kroll, David, RE IV.2 (1901) 2232, Wilhelm Kroll, Elias (Nr. 2), RE V.2 (1905) 2366 und Zwicker 182. In der religionswissenschaftlichen Literatur findet sich die Zuweisung an Elias auch noch bei Birkhan (1970) 570 A. 1792 und Opelt (1984/85) 67, die beide von Zwicker abhängen.

[2694] Jean-Paul Mahé, David [2], DNP III (1997) 338; vgl. auch Ilsetraut Hadot, Elias [2], DNP III (1997) 991.

zu üben.[2695] Ein Zweck seiner ambivalenten Ausdrucksweise war also die Erprobung, womit konkret die Überprüfung der Tauglichkeit seiner Schüler gemeint ist. David vergleicht diese Methode des Aristoteles mit anderen Echtheits- und Eignungstests. Er nennt etwa die Pythagoräer, die sich von denjenigen, die in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden wollten, Traumbilder erzählen ließen, aus denen sie erkannten, ob jemand geeignet sei oder nicht. Von Platon wiederum wird berichtet, er hätte zum einen durch die Schwerverständlichkeit seiner Lehrsätze die Begabung seiner Schüler überprüfen wollen, zum anderen diese betrunken gemacht, um aus deren Verhalten im Rausch auf ihren Charakter schließen zu können. Nebst diesen Parallelen aus der Philosophie nennt David an der oben zitierten Stelle auch noch zwei hinlänglich bekannte und sprichwörtliche Paradigmata für Echtheitsproben: den Test an den Adlerjungen, deren Legitimität sich daran erweist, ob sie ohne zu tränen in die Sonne zu blicken vermögen, und den Brauch der Kelten, die die Echtbürtigkeit ihrer Kinder im Rhein überprüft haben sollen.[2696] Wenig später, in seinen zusammenfassenden Bemerkungen über die aristotelische ἀσάφεια, kommt David nochmals auf diese beiden Proben zu sprechen (s. dazu unten Aristotelis categorias prooemium = p. 126,28 – 127,2 Busse [**144 T 2**]). Übrigens bereits vor David werden diese beiden Tests gemeinsam genannt, und zwar in einem (vermutlich pseudoepigraphischen) Brief des Kaisers Iulianus, in einem Gedicht des Gregorios von Nazianzos und einem wahrscheinlich von Pamprepios stammenden Enkomion, später auch noch in Tzetzes' Erläuterungen zu Hesiods *Werken und Tagen* sowie in dessen *Chiliades*.[2697]

144 T 2 [?] David von Armenien *in Aristotelis categorias prooemium*

Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII 1 p. 126,28 – 127,2 Busse; Zwicker 182:

πάλιν ὃ τοῖς ἀετοῖς ὁ ἥλιος καὶ τοῖς Κελτοῖς ὁ Ῥῆνος, τοῖς Πυθαγορείοις τὰ ὀνείρατα, τῷ Πλάτωνι ἡ χαλεπότης τῶν δογμάτων, ἡ μέθη, τοῦτο τῷ Ἀριστοτέλει ἡ κατὰ λέξιν ἀσάφεια, δοκιμασίας χάριν * * *

Nochmals, was für die Adler die Sonne und für die Kelten der Rhein, für die Pythagoräer die Traumbilder, für Platon die Schwerverständlichkeit der Lehrsätze und der Rausch, dies ist für Aristoteles die Unklarheit im Ausdruck, zwecks Erprobung * * *

Zum Verständnis dieser Stelle siehe den Kommentar zum vorangehenden Testimonium (David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 Busse [**144 T 1**]).

[2695] David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 124,31 f. Busse: ἐπιτηδεύει δὲ αὐτὴν [sc. ἀσάφειαν] διὰ τρεῖς αἰτίας· ἢ γὰρ κρύψεως χάριν ἢ δοκιμασίας ἢ γυμνασίας; vgl. zum Kontext der vorliegenden Stelle auch Opelt (1984/85) 67.

[2696] Für eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seine religionshistorische Bedeutung s. den Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[2697] [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**] (dort auch weitere Angaben zur Sonnenresistenz der Adler), Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**], Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 Livrea [**131 T 1**], Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]; Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**].

145. Damigeron-Evax

Unter dem höchstwahrscheinlich pseudoepigraphischen Namen Evax ist eine *de lapidibus* betitelte Abhandlung über Steine und deren zauberkräftige Eigenschaften erhalten.[2698] Hierbei handelt es sich um nichts anderes als einen lateinischen Auszug aus dem griechischen Steinbuch περὶ λίθων, das bereits im 2. Jh. n. Chr. als Werk des gleichfalls pseudonymen Damigeron umlief. Evax, der sich selbst als *rex Arabum* und seinen Traktat als Erzeugnis des frühen 1. Jh.s n. Chr. ausgibt (enthält er doch einen fiktiven Widmungsbrief an Kaiser Tiberius), hat tatsächlich viel später gelebt. Der Sprache nach zu urteilen gehört er ins 5. oder sogar 6. Jh. n. Chr.[2699] Seine Übersetzung ist mangelhaft und voller Irrtümer, wofür auch die folgende – von Johannes Zwicker[2700] zu Unrecht in seine Sammlung aufgenommene – Stelle ein Beispiel bietet.

145 T 1 [F] **Damigeron-Evax** *de lapidibus* 28,1 f.

p. 266 f. Halleux – Schamp; Eugen Abel, Orphei Lithica. Accedit Damigeron de lapidibus, Berlin 1881, p. 184,1–4 = Zwicker 77:

lychnites lapis speciosus, colore subvitreo, mundo, adversus nyctalopas [id est adversus nocturnas aves, hoc est strigas, sive cavanas]. (2) aptus collo est idonee, persanat enim eos.

Der *lychnites* ist ein glänzender Stein, von fast kristallklarer reiner Farbe und nützlich gegen Tagblindheit [d. h. gegen Nachtvögel, das sind Zwergohreulen oder Nachteulen]. (2) Um den Hals gehängt, heilt er diese wunderbar.

Damigeron-Evax beschreibt hier den *lychnites* (λυχνίτης) genannten Stein, dessen magische Heilwirkung gegen Tagblindheit gepriesen wird. Den griechischen Ausdruck für dieses Leiden, νυκτάλωψ (eine Bildung aus νύξ, νυκτός ‚Nacht' und ὤψ ‚Auge' mit analogischer λ-Erweiterung wie in αἰμ-άλωψ), hat der Übersetzer gründlich mißverstanden, wenn er *nyctalopas* mit für ihre gute Nachtsicht bekannten Vögeln identifiziert.[2701] Aufgrund dieses offensichtlichen

[2698] Vgl. dazu Valentin Rose, Damigeron de lapidibus, Hermes 9 (1875) 471–491, Max Wellmann, Damigeron, RE IV.2 (1901) 2055 f., Max Wellmann, Euax, RE VI.1 (1907) 849 f. und die ausführliche Einleitung von Robert Halleux – Jacques Schamp, Les lapidaires grecs, texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1985, 193–228. – Über die Steinbücher (λιθικά) allgemein informieren die Lexikonartikel von Theodor Hopfner, λιθικά, RE XIII.1 (1926) 747–769, Clemens Zintzen, Lithika, KlP III (1979) 680–682, Guido Jüttner, Lapidarien, LMA V (1991) 1714 f., Guido Jüttner, Lithotherapie, LMA V (1991) 2021 f., Guido Jüttner, Steinkunde, LMA VIII (1997) 100–102, Christian Hünemörder, Lithika, DNP VII (1999) 353 f.

[2699] Zur Datierung vgl. Halleux – Schamp, a.a.O. 226 f.

[2700] Verfehlt ist es auch, wenn Zwicker 77 das Zeugnis unter dem Namen Damigeron („altero saeculo scripsit") zwischen den Nachrichten aus Pausanias [**74**] und Lukianos [**73**] bringt. „Damigeron" mag zwar im 2. Jh. geschrieben haben, der für relevant erachtete Abschnitt ist jedoch eine Zutat des lateinischen Übersetzers „Evax".

[2701] S. dazu Robert Halleux – Jacques Schamp, Les lapidaires grecs, texte établi et traduit (Les Belles Lettres), Paris 1985, 266 A. 7.

Irrtums hat bereits Eugen Abel, einer der älteren Herausgeber des Damigeron-Evax, die Worte *id est* bis *cavanas* in eckige Klammern gesetzt, worin ihm auch Robert Halleux und Jacques Schamp in der jüngsten Edition gefolgt sind.[2702] Obwohl sich Johannes Zwicker dieses Umstands durchaus bewußt war[2703], hat er die Stelle dennoch aufgenommen, und zwar lediglich deswegen, weil es sich bei den in der Glosse genannten *cavanas* um ein aus dem Gallischen entlehntes Wort handelt.[2704] Die zumeist als *cavannus* belegte Bezeichnung für die Nachteule wird nicht nur von einem Vergilscholiasten (Scholia Bernensia in Verg. Buc. 8,55) als gallisch ausgewiesen, sondern findet auch in den späteren keltischen Sprachen ihre Fortsetzer (abret. *couann*, bret. *kaouann* und *kaouenn*, kymr. *cuan*). [2705] Welche Relevanz die oben zitierten Passage für die keltische Religion besitzen soll, bleibt Zwicker freilich zu erklären schuldig.[2706] Das irrtümlich in den Text geratene gallische Lehnwort und die volksmedizinische Anwendung des *lychnites* haben ja, wie bereits gesagt, nichts miteinander zu schaffen. Die Nachricht hat daher als ein Falsum aus der Betrachtung auszuscheiden.

2702 Eugen Abel, Orphei Lithica. Accedit Damigeron de lapidibus, Berlin 1881, 184, Halleux – Jacques Schamp, a.a.O. 266 + app. crit.

2703 Zwicker 77 app. crit.: „… ‚id est – cananas [so lautet die ältere Lesart]‘ uncis inclusit Abel, cum nihil nisi malum interpretamentum sit vocabuli nyctalopas.“

2704 Zwicker 77 f. app. crit. mit Verweis auf die von Rudolf Thurneysen stammende Bemerkung in: TLL III, Sp. 624, s. v. *cavannus* („*vocabulum gallicum esse videtur*“) und Holder I 872 (vgl. aber auch III 1172).

2705 Vgl. zu diesem Wort Dottin (1920) 244, Weisgerber (1931a) 197, Porzio Gernia (1981) 108, 118, Billy (1993) 48, Peter Schrijver, Studies in British Celtic Historical Phonology (= Leiden Studies in Indo-European 5), Amsterdam-Atlanta 1995, 335, Delamarre (2003) 111.

2706 Noch unverständlicher ist mir, warum Zwicker 249 den kurzen Eintrag im sog. *glossarium Salomonis* (fol. 30 v. b med.: *cavannus*, *genus alitis*) aufgenommen hat, von den zahlreichen anderen Belegen für das Wort *cavannus* aber keinen weiteren.

146. Physica Plinii Sangallensis

In der Spätantike und im ganzen Mittelalter war die *naturalis historia* des Plinius ein vielgelesenes und außerordentlich geschätztes Nachschlagewerk. Auf dessen Grundlage entstand auch die sogenannte *medicina Plinii*[2707], die von einem anonymen Verfasser wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 4. Jh.s n. Chr. erstellt wurde. In der drei Bücher umfassenden Schrift sind über 1100 therapeutische Anweisungen zusammengestellt, die zum überwiegenden Teil aus Plinius' medizinischen Büchern (nat. hist. 20–32) sowie aus anderen, jedoch unbekannten Quellen kompiliert wurden. Von dieser *medicina Plinii* gibt es wiederum erweiterte und überarbeitete Fassungen, für die sich die moderne Bezeichnung *physica Plinii* eingebürgert hat.[2708] Nach den verdienstvollen Untersuchungen Alf Önnerfors' lassen sich „drei auf unterschiedliche Weise gestaltete Hauptfassungen unterscheiden, deren jede für sich auf eine gemeinsame, spätantike Redaktion zurückzugehen scheint."[2709] Diese nach den Handschriften benannten pseudo-plinianischen *physicae* sind: eine ‚Bambergensis' (5./6. Jh.), eine ‚Sangallensis' (6./7. Jh.) und schließlich eine ‚Florentino-Pragensis' (13./14. Jh.). Von diesen drei Versionen braucht uns hier nur die ‚Physica Plinii Sangallensis' zu beschäftigen. Der St. Galler Codex 751, der diese *physica Plinii* bewahrt hat, ist in einer gut leserlichen karolingischen Minuskel geschrieben und vermutlich in Mailand oder in der Nähe von Mailand um die Mitte des 9. Jh.s entstanden. Freilich enthält diese Handschrift nur die Abschrift einer älteren Kompilation, die – wie sprachliche Indizien nahelegen – im 6./7. Jh. in Italien verfaßt worden sein dürfte. Die Fassung des Sangallensis zeichnet sich durch ein extrem barbarisches Latein aus; etwa bei den Casusendungen herrscht die reinste Anarchie. Allerdings gehen viele Fehler und Mißverständnisse auf das Konto des Kopisten, der das vulgäre Fachlatein seiner Vorlage nicht beherrscht und zusätzlich entstellt haben dürfte. Die massiv deformierte Latinität des Textes hat die Philologen die längste Zeit davor abgeschreckt, eine Gesamtausgabe zu besorgen. Erst jüngst hat Alf Önnerfors diese mühselige Aufgabe auf sich genommen, wobei er bei der Textkonstitution löblich zurückhaltend verfahren ist und außer im Fall offensichtlicher Verschreibungen ganz bewußt davon abgesehen hat, die vulgärlateinischen Sprachformen zu normalisieren.[2710] Dieser Umstand müßte hier nicht eigens erwähnt werden, wenn nicht auch die zwei folgenden Zeugnisse unmittelbar davon betroffen wären. Die ‚Physica Plinii Sangallensis' hat vor allem wegen den in ihr enthaltenen magischen Beschwörungen Interesse gefunden, für die es nämlich sonst keine oder nur sehr spärliche Parallelen gibt. Diese Zauberformeln wurden separat auch schon Ende

[2707] S. dazu Valentin Rose, Über die medicina Plinii, Hermes 8 (1874) 18–66, Alf Önnerfors, Plinii Secundi iunioris qui feruntur De medicina libri tres (= Corpus medicorum latinorum III), Berlin 1964, VII–XXXVIII, Duval (1971) 557, Fridolf Kudlien – Klaus-Dietrich Fischer, Die sogenannte Medicina Plinii, in: HLL 5 (1989) § 512, 75–77, Michael E. von Matuschka, Medicina Plinii, LMA VI (1993) 446 f.

[2708] S. dazu Alf Önnerfors, Die mittelalterlichen Fassungen der Medicina Plinii, in: Alf Önnerfors, Mediaevalia. Abhandlungen und Aufsätze (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, Bd. 6), Frankfurt a. M.-Bern-Las Vegas 1977, 9–18, 312–315, Alf Önnerfors, Iatromagische Beschwörungen in der „Physica Plinii Sangallensis", Eranos 83 (1985) 235–252.

[2709] Önnerfors, Fassungen a.a.O. 10.

[2710] Alf Önnerfors, Physica Plinii quae fertur Sangallensis (Cod. Sang. 751 pp. 183–280), primum edidit et interpretationibus philologis cum annotationibus ad medicamenta pertinentibus instruxit, vol. I–II, Lund 2006, vol. III, Lund 2007. – Mein herzlicher Dank gebührt an dieser Stelle Dr. Ralph Häussler, der diese in Österreich nicht vorhandene Edition in Osnabrück für mich eingesehen und mir die relevanten Abschnitte in Kopie zugeschickt hat.

des 19. Jh.s von Richard Heim in der Sammlung der *Incantamenta magica graeca et latina* publiziert und kommentiert.[2711] Leider ist diese Ausgabe unzuverlässig, da sie viele falsche Lesungen und gewagte Emendationen enthält, überdies wurden die vulgärlateinischen Sprachformen verkannt und unnötigerweise normalisiert.[2712] Auf dieser heute veralteten Edition und ihren problematischen Deutungen beruht freilich noch Johannes Zwicker, der hieraus zwei Stellen in seine *Fontes* übernommen hat.[2713] Zu Unrecht, wie ich gleich zeigen möchte.

146 T 1 [F ?] Physica Plinii Sangallensis Cod. Sangallensis 751 p. 254

I p. 72 f. Önnerfors; vgl. Heim [1892] 501 Nr. 118 = Zwicker 99 f.:[2714]

ad membrorum omnium dolorem precantatio. homini haec dicis ter novies de manu sinistra digito medicinali et police; dices: ‚Vertigontes audierunt Iovem patrem sibi adoptationem dedisse, ut, si quid doleret, eadem die <qua> te nominasset, tu illi sanum facere, quod doleret. <Vert>egontis tui meminito, mihi sanum facies [et] quod dolet'. omnia nominabis.

Zauberspruch gegen Schmerz in allen Gliedern. Dem Menschen [sc. der leidet] sagst du folgendes dreimal neunmal über [?] dem Ringfinger und Daumen der linken Hand; du sollst sagen: „Die *Vertigontes* sollen Iuppiter an Vaters statt angenommen haben [?], damit, was auch immer schmerzte, an dem Tag, an dem sie dich [sc. Iuppiter] anriefen, du ihnen heil machtest, was schmerzt. Denke an deine *<Vert>egontis*, mache mir wieder heil, was schmerzt." Das alles wirst du sagen.

Dieser schwer verständliche Zauberspruch voller vulgärlateinischer Sprachformen[2715] kam bei Gliederschmerzen zur Anwendung. Johannes Zwicker hat ihn in seine *Fontes Historiae Religionis Celticae* aufgenommen, da Richard Heim der Ansicht war: „sermo colorem Gallicum habet (cf. de manu sinistra), atque Vertigontes videntur esse gens Gallica."[2716] Diese Interpretation ist jedoch ausgesprochen unsicher. So lehnt Alf Önnerfors es ab, in *de manu sinistra* einen Gallizismus zu sehen, vielmehr handelt es sich „höchstens um eine Vorbildung des roman[ischen] Genetivs, in der die lokale Grundbed[eutung] durchschimmert"[2717]. Der Namensform nach könnten die *Vertigontes* zwar theoretisch ein gallischer Stamm sein, allerdings ist *Vertigontes* ein *hapax legomenon*. Das mahnt zur Vorsicht.[2718] Es ist doch höchst merkwürdig, daß die Existenz eines solchen Stammes nur ein einziges Mal bezeugt ist, und das ausgerechnet in einer magischen Beschwörungsformel des frühen Mittelalters. Ich gestehe, daß ich mit dem Namen nichts anzufangen weiß und

[2711] Heim [1892] 465–576.

[2712] S. dazu die Kritik bei Önnerfors, Beschwörungen a.a.O. 237.

[2713] Heim [1892] 501 Nr. 118 und 119. – Zwicker 99 f. ordnet diese zwei Zeugnisse fälschlich der älteren *medicina Plinii* zu und führt sie unter dem Titel „Plinius Secundus iunior (ca. 300–350 vixit)", wofür er schon von Duval (1971) 558 kritisiert wurde: „Zwicker, I, p. 99–100, a eu le tort de les recueillir sans indiquer qu'ils ne sont pas de la *Medicina Plinii primitiua* …".

[2714] Zum Vergleich sei auch der unnötig normalisierte Text von Heim (1892) 501 Nr. 118 = Zwicker 99 f. geboten: *ad membrorum omnium dolorem praecantatio. homini haec dicis tergens ter novies de manu sinistra digito medicinali et pollice, dices*: ‚*Vertigontes audierunt, Iovem patrem sibi ad optationem dedisse, ut si quid doleret, eadem die, qua te nominasset, tu illi sanum faceres quod doleret. Vertigontis tui meminito, mihi sanum facies quod dolet*.' *omnia nominabis*.

[2715] S. dazu die philologischen Erläuterungen von Alf Önnerfors, Iatromagische Beschwörungen in der „Physica Plinii Sangallensis", Eranos 83 (1985) 235–252, spez. 249 und Alf Önnerfors, Physica Plinii quae fertur Sangallensis (Cod. Sang. 751 pp. 183–280), primum edidit et interpretationibus philologis cum annotationibus ad medicamenta pertinentibus instruxit, vol. I–II, Lund 2006, II ad p. 254. – *homini* für *homini, qui patitur* ist schon bei Celsus bezeugt. Die Ergänzung *tergens* bei Heim [1892] 501 Nr. 118 (einem Vorschlag von Friedrich Vollmer folgend) ist abzulehnen. *digito medicinali et police* (für *pollice*) ist wohl als epexegetische Apposition zu *de manu* aufzufassen. *nominasset* steht für *nominassent*, *illi* für *illis*, *facere* für *faceres*, *meminito* für *meministi*.

[2716] Heim [1892] 501, zitiert bei Zwicker 100 app. crit.

[2717] Önnerfors, Beschwörungen a.a.O. 249.

[2718] Soweit ich sehe wurde der vorliegenden Stelle in der jüngeren Keltenforschung so gut wie keine Beachtung geschenkt. Einzig bei Duval (1971) 558 fand ich einen Hinweis auf die Nachricht, über die er mit deutlicher Skepsis schreibt: „… les *Vertigontes*, où certains ont voulu voir un peuple celtique."

auch keine bessere Erklärung parat habe.[2719] Dennoch vermag mich HEIMS Deutung nicht zu überzeugen. Aber selbst wenn es einen gallischen Stamm dieses Namens gegeben haben sollte, besagt das noch lange nicht, daß auch der Zauberspruch gallischen Ursprungs ist. Es würde mich doch sehr wundern, wenn die (höchstwahrscheinlich in Italien entstandene!) ‚Physica Plinii Sangallensis' hier ein Zeugnis gallo-römischer Magie bewahrt haben sollte.

146 T 2 [F] **Physica Plinii Sangallensis** Cod. Sangallensis 751 p. 268

I p. 87 ÖNNERFORS; vgl. HEIM [1892] 501 Nr. 119 = ZWICKER 100:

precantatio ad conbustum. dicis haec: ‚rangarua gauerbat'. ter dicito et lingito ter et expuito. precantatio ad conbustum, ne fiat ulcera; dicis haec: ‚ut ferrum cadens linguam restringuat, ne noceant'. †hanc incantatio totam nec oridru ido siculi vident i ligo vel marino piso adriaticum et iscito malluli drogoma exavamit ū astandem†.

Zauberspruch gegen eine Verbrennung: Du sagst folgendes: „*rangarua gauerbat*." Sage es dreimal, lecke dreimal [sc. die Verbrennung] und spucke aus. Zauberspruch gegen eine Verbrennung, damit keine Geschwüre entstehen; du sagst folgendes: „Wie das Glüheisen die Zunge hemmt, damit sie nicht schaden [?]." †hanc incantatio totam nec oridru ido siculi vident i ligo vel marino piso adriaticum et iscito malluli drogoma exavamit ū astandem†.[2720]

Es handelt sich hierbei um iatromagische Beschwörungen, die bei Verbrennungen anzuwenden sind. Für *voces magicae* typische Elemente finden sich auch hier, etwa die Beachtung der Dreizahl, das Spucken auf die Erde oder die unverständlichen Zauberworte (sog. Ἐφέσια γράμματα) *rangarua gauerbat* ganz zu Beginn. Der zweite Teil des zweiten Zauberspruchs ist leider heillos verderbt überliefert. Eine sinnvolle Textherstellung scheint nicht möglich, weswegen Alf ÖNNERFORS wohl zu Recht Cruces setzt. Anders sah die Sache noch Richard HEIM, der einen Vorschlag Hermann USENERS aufgreifend folgenden Text bietet: *hanc incantationem tamen ex ore druidum*: „*Siculi vident*[*ur*] *iligo vel marino piso adriacicum et iscito malluli drogoma ex ava mit†unt astandam*."[2721] Lediglich dank dieser Emendation fand die Stelle dann auch Eingang in die Sammlung von Johannes ZWICKER.[2722] Das handschriftliche *hanc incantatio totam nec oridru ido* in *hanc incantationem tamen ex ore druidum* zu verbessern, erachte ich freilich für einen sehr gewaltsamen Texteingriff. Verdächtig ist außerdem die Form *druidum*. Diesen Genetiv finden wir nur bei Caesar, die restliche lateinische Überlieferung bietet dagegen ausnahmslos Formen der ersten Deklination (*druidae*, *druidarum*…), folglich würde man hier *ex ore druidarum* erwarten.[2723] Aus den genannten Gründen ist USENERS Konjektur als sehr unwahrscheinlich abzulehnen[2724], und die Nachricht der Kategorie der Falsa zuzuordnen.

[2719] Dr. David STIFTER wies mich freundlicherweise darauf hin, daß sich der Name problemlos aus dem Gallischen etymologisieren läßt: *u̯er-tigont-* bedeutet ‚sehr stechend'; vgl. dazu die in der magischen Inschrift von Larzac (RIG II.1 L-98) belegten Formen *tigontias* und *nitixsintor*.

[2720] S. dazu die philologischen Erläuterungen von Alf ÖNNERFORS, Iatromagische Beschwörungen in der „Physica Plinii Sangallensis", Eranos 83 (1985) 235–252, spez. 249 und Alf ÖNNERFORS, Physica Plinii quae fertur Sangallensis (Cod. Sang. 751 pp. 183–280), primum edidit et interpretationibus philologis cum annotationibus ad medicamenta pertinentibus instruxit, vol. I–II, Lund 2006, II ad p. 268: Bei *fiat* (für *fiant*) handelt es sich um eine im Spätlateinischen häufige Numerusinkongruenz; *cadens* steht für *candens*.

[2721] HEIM [1892] 501 Nr. 119, im Anschluß daran vermerkt er: „(cod. fiat ulcera; restringuat; hanc incantatio totam net≡oridru ido. Emendationem Usener benigne mecum communicavit.) – Alteram partem inde a verbis ‘Siculi videntur’ praebui, ut Rose; desperavi enim de emendandis verbis cum nihil intellegerem, nisi verba ‘Siculi vident e litore marinum piscum adriaticum’ …. et deinde ‘ex aqua mittunt astantem’; Radermacher meus hanc emendationem proposuit: Siculi vident in ingluvie marina piscem Adriaticum et iis cito mullulli tragemam (τράγεμα) ex aqua mittunt gustandam."

[2722] ZWICKER 100, der freilich im app. crit. auch den handschriftlichen Text bringt und darauf verweist, daß es sich um eine Emendation von USENER handelt.

[2723] Für eine (unvollständige) Zusammenstellung der Namensbelege s. HOLDER I 1321–1330 und GUYONVARC'H – LE ROUX (1998) 576 f.

[2724] So auch ÖNNERFORS, Beschwörungen a.a.O. 249: „Mehr oder weniger desperate Versuche, den zweiten Teil der zweiten Beschwörung zu emendieren, verzeichnet Heim S. 501." Ähnlich wieder ÖNNERFORS, Physica Plinii a.a.O. II ad p. 268: „Alteram huius incantamenti partem Usener et Rademacher interpretari desperanter conati sunt, u. Heim p. 501."

147. Theophylaktos Simokat(t)es

Über Theophylaktos Simokat(t)es liegen nur sehr wenige biographische Informationen vor.[2725] Geboren ist er in Ägypten, vermutlich gegen Ende der 80er Jahre des 5. Jh.s n. Chr. Seine erste Ausbildung dürfte er in Alexandreia erhalten haben. Nach Ausweis der Handschriften war er σχολαστικός, d. h. Rechtsberater, was auf ein juristisches Studium schließen läßt. Im Alter von ungefähr zwanzig Jahren ging er nach Konstantinopel, wo er unter Kaiser Herakleios (610–641) in der höheren Verwaltung zunächst als Antigrapheus und dann als Eparchos Karriere machte. Neben diesen Tätigkeiten war er auch schriftstellerisch produktiv. Bekannt ist Theophylaktos vor allem für die οἰκουμενικὴ ἱστορία, ein Geschichtswerk, das in acht Büchern die Regierungszeit von Kaiser Maurikios (582–602) behandelt. Darüber hinaus sind von ihm noch drei kleinere Schriften überliefert: eine in die Form des platonischen Dialogs gekleidete Abhandlung über diverse naturwissenschaftliche Probleme und ihre Lösung (διάλογος περὶ διαφόρων φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἐπιλύσεων αὐτῶν), ein Werk über die Vorherbestimmung der Todesstunde (ὅροι ζωῆς) und schließlich die 85 kürzere Briefe umfassende Sammlung der ἐπιστολαὶ ἠθικαί, ἀγροικικαί, ἑταιρικαί, der auch das folgende Testimonium entnommen ist. Diese in der Tradition eines Alkiphron stehenden fingierten Briefe lassen sich drei verschiedenen Bereichen zuordnen: zum einen Schreiben, die philosophische Fragen der richtigen Lebensführung betreffen, zum zweiten Briefe aus dem Bauernleben und zum dritten Hetärenbriefe.[2726] Obgleich für eine genauere Datierung dieser ἐπιστολαί jegliche Hinweise fehlen, läßt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vermuten, daß es sich um ein Jugendwerk des Theophylaktos handelt.[2727]

147 T 1 [?] Theophylaktos Simokat(t)es *epist.* 10

p. 6,21–24 Zanetto; p. 766 Hercher = Zwicker 195:

εἰ δὲ καὶ ἀπόρρητον λόγον θέλεις μαθεῖν, ἀρετῆς καὶ κακίας ὁ χρυσὸς τὰς ἡνίας πεπίστευται, καὶ βασανίζεται ἔφεσις ψυχῆς δι᾽ αὐτοῦ, καὶ τῷ Κελτικῷ ποταμῷ ἐστιν

Wenn Du aber noch ein Geheimnis erfahren willst, betraut mit den Zügeln über Tugend und Schlechtigkeit wurde das Gold, durch das der Seele Trachten geprüft wird. Es

[2725] Zu ihm s. die Lexikoneinträge von Hans Gärtner, Theophylaktos Simokat(t)es, KlP V (1979) 725 f., Peter Schreiner, Theophylaktos (3.) Simokates, LMA VIII (1997) 672 und Albrecht Berger, Theophylaktos [1] Simokat(t)es, DNP XII.1 (2002) 393 f.; ausführlichere Darstellungen bieten Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (= HbdAW XII.5.1), München 1978, 313–319, die Einführung von Michael Whitby – Mary Whitby, The *History* of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes, Oxford 1988, xiii–xxx und Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 329–340.

[2726] Eine deutsche Übersetzung dieser Briefe gibt Bernhard Kytzler, Erotische Briefe der griechischen Antike (Aristainetos, Alkiphron, Ailianos, Philostratos, Theophylaktos Simokattes), München 1967, 227–270.

[2727] Hinsichtlich der Datierung vgl. die Bemerkungen von Whitby – Whitby, a.a.O. xv f.

ἐφάμιλλος· νόθου γὰρ ἀρετῆς καὶ κακίας ἔλεγχός ἐστιν ἀληθέστατος.[2728]

ist dem keltischen Fluß ähnlich: für unechte Tugend und Schlechtigkeit ist es der wahrhaftigste Beweis.

Diese Worte bilden den Abschluß des zehnten Briefs, der zu den ἐπιστολαὶ ἠθικαί zählt. Sein fiktiver Adressat ist ein gewisser Sosipater, der sich über die ungerechte Verteilung des Reichtums unter den Menschen und den verderblichen Einfluß des Goldes beklagt hatte. Diese Ansicht wird von Hermagoras, dem fiktiven Schreiber des vorliegenden Briefes, kritisiert: Der Hunger nach Gold sei keineswegs zu tadeln. Er bestehe vielmehr zum Vorteil des Menschengeschlechts, da bestimmte zivilisatorische Errungenschaften dank ihm überhaupt erst in Gang gesetzt wurden. Außerdem erweise sich am Umgang mit Gold der Charakter eines Menschen. Diesen recht banalen Gedanken umschreibt Theophylaktos umständlich in der ihm eigentümlichen metaphernreichen Sprache: Er bedient sich des aus Platons *Phaidros* stammenden Bildes vom Seelengespann, das aus zwei Pferden, dem Roß der Tugend und dem der Schlechtigkeit, besteht und von einem Wagenlenker geführt wird.[2729] So wie dieser Wagenlenker ist auch das Gold mit den Zügeln über Tugend und Schlechtigkeit betraut. Ferner überprüft das Gold das Streben der Seele, wobei es unechte Tugend und Schlechtigkeit zu entlarven vermag. Aufgrund dieser Fähigkeit ist das Edelmetall dem keltischen Fluß ähnlich (τῷ Κελτικῷ ποταμῷ ἐστιν ἐφάμιλλος). Mit diesem Vergleich spielt Theophylaktos natürlich auf den Rhein an, in dem nach einer häufig belegten Tradition die Kelten die eheliche Herkunft ihrer neugeborenen Kinder geprüft haben sollen.[2730] Wie Ilona Opelt ganz richtig zur vorliegenden Stelle vermerkte, fehlen dieser „knappen metaphorischen Erinnerung an den Brauch [...] alle Einzelheiten; die Reminiszenz beschränkt sich auf die Umschreibung des Rheins als eines Prüfmittels (ἔλεγχός) der Falschbürtigkeit."[2731] Theophylaktos bezeugt jedenfalls, daß auch noch im 7. Jh. n. Chr. der Rhein ob dieser Eigenschaft sprichwörtliche Bedeutung besaß. Auch der annähernd zur selben Zeit schreibende Dichter Georgios Pisides verwendet das Bild vom Rhein als unbestechlichen Richter (expeditio Persica 1,39–41 [**148 T 1**]).

[2728] Mein Text ist jener der jüngsten Edition von Ioseph Zanetto, Theophylacti Simocatae epistulae, Leipzig 1985, 6; Zwicker 195 folgte der Ausgabe von Rudolphus Hercher, Epistolographi Graeci, recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit, Paris 1873, 766, der τὰς ἡνίας ὁ χρυσὸς ἐμπεπίστευται hat.

[2729] Plat. Phaidr. 246a – 247e; 253d – 254a.

[2730] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen zusammengestellt sind.

[2731] Opelt (1984/85) 68.

148. Georgios Pisides

Über den aus Antiocheia in Pisidien stammenden Georgios[2732] liegen nur sehr spärliche Informationen vor, obgleich er zu den bedeutendsten byzantinischen Dichtern zählt. Sein genaues Geburts- und Todesjahr sind unbekannt, er dürfte um 640 n. Chr. verstorben sein. Seine literarische Tätigkeit fällt jedenfalls in die Zeit des Kaisers Herakleios (610–641 n. Chr.). Wir wissen ferner, daß er Diakon war und an der Sophienkirche in Konstantinopel zunächst als Sakrestan (σκευοφύλαξ) und später als Nuntius (ῥεφερενδάριος) des Patriarchen Sergios am Kaiserhof wirkte. Von seinem Œuvre, das theologische wie auch episch-enkomiastische Dichtungen umfaßte, interessiert uns hier nur die sog. *expeditio Persica* (εἰς Ἡράκλειον τὸν βασιλέα καὶ ἐς τοὺς Περσικοὺς πολέμους καὶ ὅτε ἐξῄρχετο ἀπὸ τῆς πόλεως). Hierbei handelt es sich um ein Kleinepos von insgesamt 1088 Versen (Zwölfsilbler in iambischen Trimetern), in welchem die erste Phase von Herakleios' Perserkrieg (April 622 – Februar 623) verherrlicht wird. Georgios, der selbst Teilnehmer an diesem Feldzug war, dürfte das Preisgedicht im Jahr 623 persönlich vor dem Kaiser nach dessen Rückkehr in die Hauptstadt vorgetragen haben.

148 T 1 [?] Georgios Pisides *expeditio Persica* 1,39–41

p. 74 Tartaglia; p. 86 Pertusi = p. 5 Bekker = Zwicker 195:

ὡς οὖν ἀληθὴς τῶν ἀληθῶν πραγμάτων
40 κριτὴς φάνηθι· τῆσδε τῆς στρατηγίας
γενοῦ δικαστὴς Κελτικοῦ Ῥήνου πλέον.

Erweise dich daher als wahrhafter Richter wahrer Taten: Über diese meine Unternehmung sei ein Richter besser als der keltische Rhein.

Georgios Pisides spricht hier in eigener Person den Kaiser Herakleios an, den er auffordert, die Wahrhaftigkeit des vorliegenden Gedichts auf den Perserkrieg zu beurteilen. Der Kaiser soll sich in seinem Urteil streng zeigen, und zwar wie ein Richter, der besser ist als der keltische Rhein.[2733] Georgios spielt damit auf die wiederholt den Kelten zugeschrie-

[2732] Zu ihm s. die knappen Bemerkungen von Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 448 f., Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 112 f., Herbert Hunger, Georgios (6.) Pisides, LMA IV (1989) 1287 f., Ioannis Vassis, Georgios [6], DNP IV (1998) 944 und Ferdinand R. Gahbauer, Georg der Pisider, LACL 285; eingehendere Darstellungen zu Leben und Werk liefern Agostino Pertusi, Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici, edizione critica, traduzione e commento (= Studia Patristica et Byzantina, 7. Heft), Freising 1959, 11–67 und Luigi Tartaglia, Carmi di Giorgio di Pisidia, Turin 1998, 9–60.

[2733] Opelt (1984/85) 68 schreibt zu vorliegender Stelle aus der *expeditio Persica*: „In einer leidenschaftlichen Rede der keltischen Truppen begegnet nochmals der Hinweis auf die Wasserprobe. 1,41: Sie verlangen die Bewährung durch den Einsatz im Kampf. Der Kaiser möge ihr Richter werden, ihre Echtbürtigkeit strenger beurteilen als der keltische Rhein. Die Soldaten wollen dadurch ein vorhergehendes Versagen wieder wettmachen." – All dies ist reine Phantasie! Nichts dergleichen ist bei Georgios Pisides zu lesen.

bene Legitimitätsprobe an.[2734] Die keltischen Männer sollen angeblich die Neugeborenen auf einem Schild in den Rhein gelegt haben, um einen Vaterschaftstest durchzuführen. Von diesem Fluß wurde nämlich geglaubt, daß er die ehelichen Kinder obenauf schwimmen ließ, während er die Bastarde in seinen Fluten versenkte. Ausgehend von dieser konkreten Vorstellung wurde in der griechischen Literatur der spätantiken und byzantinischen Zeit der keltische Rhein zur gängigen Metapher für einen unfehlbaren Richter, der unbestechlich über die Echtheit oder Wahrhaftigkeit einer Sache urteilt. Georgios steigert dieses Bild noch, indem er des Kaisers judikative Fähigkeiten über die des Rheins stellt.

[2734] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen zu finden sind. Zu vorliegendem Zeugnis s. ferner die Kommentare von Agostino Pertusi, Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici, edizione critica, traduzione e commento (= Studia Patristica et Byzantina, 7. Heft), Freising 1959, 140 und Luigi Tartaglia, Carmi di Giorgio di Pisidia, Turin 1998, 75 A. 12.

149. Ioannes von Antiocheia

Ioannes von Antiocheia[2735] ist Verfasser einer ἱστορία χρονική betitelten christlichen Weltchronik, die von Adam bis zum Thronantritt von Kaiser Herakleios (5. Oktober 610 n. Chr.) reicht. Dieses Werk ist nur fragmentarisch, wenngleich in ziemlich umfangreichen Auszügen bei späteren Exzerptoren erhalten. Mangels weiterer Zeugnisse bleibt ihr Autor eine schattenhafte Figur. Nach den Fragmenten zu urteilen, dürfte Ioannes die Chronik vermutlich in Konstantinopel zwischen 610 und 626 n. Chr. geschrieben haben.[2736] Grundlage seiner Darstellung ist eine Vielzahl älterer Quellen, die er in oftmals unkritischer Weise kompiliert hat.

149 T 1 [F] Ioannes von Antiocheia ἱστορία χρονική = p. 326 Roberto (F 109,1)

Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti (excerpta de insidiis, περὶ ἐπιβουλῶν) III p. 82,20–27 de Boor (F 44); FHG IV p. 580 a F 107, Zwicker 167:

προσημῆναι δὲ τῷ Δομετιανῷ τὴν τελευτὴν ἄλλα τε πολλά, τοῦτο μὲν τέρατα, τοῦτο δὲ ὄψεις ὀνείρων, καὶ μάλιστα πάντων Λάργιον Πρόκλον ἀστρολόγον τινά. τοῦτον γὰρ δὴ παρὰ τοῖς Γαλάταις προειπόντα δημοσίᾳ τὴν τελευτὴν τοῦ τυράννου καὶ τὸν χρόνον ἀποδηλώσαντα πρὸς τοῦ ὑπάρχου ἀναπεμφθῆναι τῷ Δομετιανῷ ἐπὶ κολάσει, καὶ αὖθις τὰ αὐτὰ εἰπόντα καὶ τὴν ἡμέραν προαγορεύσαντα καταδικασθῆναι μὲν ...

Sein Lebensende wurde Domitianus durch viele andere Dinge vorausgedeutet, teils durch Vorzeichen, teils durch Traumgesichter, vor allem aber durch einen gewissen Astrologen Largius Proclus [= Larginus Proculus]: Denn als dieser bei den Galatern [= Germanen] öffentlich das Lebensende des Herrschers prophezeit und den Zeitpunkt offenbart hatte, wurde er vom Statthalter zwecks Bestrafung zu Domitianus geschickt, und als er dort dasselbe wiederholte und den Tag [des Todes] voraussagte, wurde er zum Tod verurteilt ...

Dieses in den konstantinischen *excerpta de insidiis* bewahrte Fragment aus der Chronik des Ioannes von Antiocheia ist für unsere Fragestellung ohne jegliche Bedeutung. Johannes Zwicker hat die Nachricht in seine Sammlung aufgenommen, da sie einen „bei den Galatern“ (παρὰ τοῖς Γαλάταις) wirkenden Astrologen namens Largius

[2735] Zu Ioannes von Antiocheia vgl. Francis R. Walton, A Neglected Historical Text, Historia 14 (1965) 236–251, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (= HbdAW XII.5.1), München 1978, 326–328, Peter Schreiner, Johannes (63.) v. Antiocheia, LMA V (1991) 555 f. und jetzt vor allem die ausführlichen Darstellungen von Umberto Roberto, Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica. Introduzione, edizione critica e traduzione (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 154), Berlin 2005, XI–CCXI und Warren Treadgold, The Early Byzantine Historians, Houndmills, Basingstoke-New York 2007, 311–329.

[2736] Zum Entstehungszeitraum und -ort vgl. Roberto, a.a.O. XI–XV, XVII. – Zwicker 167 folgte mit seiner zeitlichen Einordnung „ca. 530 scripsit“ einer heute überholten Datierung.

Proclus (verschrieben für Larginus Proculus)[2737] bezeugt, der Domitianus' Tod auf den Tag genau vorhergesagt haben soll. Wie jedoch ein Blick auf die Parallelüberlieferung zu dieser Episode deutlich macht, läßt sich die vorliegende Stelle keineswegs als Beleg für einen gallischen Astrologen verwerten.[2738] Bei Cassius Dio (Xiphilinos) heißt es von einem gewissen Larginus Proculus, er hätte in Germanien (ἐν Γερμανίᾳ) öffentlich vorausgesagt, daß Domitianus an dem Tag, an dem er dann auch wirklich starb, den Tod finden werde.[2739] Auch im Exzerpt aus Cassius Dio bei Zonaras wird besagter Larginus Proculus in Germanien lokalisiert.[2740] Überdies ist Larginus Proculus höchstwahrscheinlich mit dem anonymen *haruspex* identisch, von dem Suetonius berichtet, er hätte in Germanien (d. h. in einer der beiden germanischen Provinzen) aus der Blitzbeobachtung einen Regierungswechsel vorhergesagt und wäre hierauf nach Rom geschickt und von Domitianus zum Tode verurteilt worden.[2741] Aus all dem geht zwingend hervor, daß das παρὰ τοῖς Γαλάταις bei Ioannes Antiochenus (der letztlich auch auf Cassius Dio zurückgeht[2742]) nur eine Variation von ἐν Γερμανίᾳ darstellt und folglich als „bei den Germanen" zu verstehen ist. Dies ist keineswegs ungewöhnlich, denn gerade in der griechischen Historiographie wurde der Völkername Γαλάται häufig auch für Germanen verwendet.[2743] Der ambivalente Sprachgebrauch im Griechischen hat ZWICKER offensichtlich in die Irre geführt. Hätte er die Parallelüberlieferung zu Larginus berücksichtigt, wäre ihm dieser Fehler wohl nicht unterlaufen. Unbeachtet blieb außerdem, daß Larginus Proculus dem Namen nach zu urteilen römischer Bürger war. Seine Divinationspraktiken, ob nun als *haruspex* oder Astrologe, sind daher allenfalls für den Historiker der römischen Religion von Interesse.

[2737] Ich folge dem Text der neuesten Edition von Umberto ROBERTO, Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica. Introduzione, edizione critica e traduzione (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 154), Berlin 2005, 326, der anstelle des handschriftlichen Λάργικνον (Var.: Λάργιηνον) das in den *Excerpta Salmasiana* (II 56) überlieferte Λάργιον Πρόκλον setzt. – Zu Larginus Proculus s. die kurzen Lexikoneinträge von Arthur STEIN, Larginus, RE XII.1 (1924) 834 f., Rudolf HANSLIK, Larginus, KlP III (1979) 497, Wolfgang HÜBNER, Larginus Proculus, DNP VI (1999) 1150. Ausführlicher beschäftigt sich mit ihm Frederick H. CRAMER, Astrology in Roman Law and Politics (= Memoirs of the American Philosophical Society 37), Philadelphia 1954, 144, 151, 215, 272, 274 f., 279.

[2738] So jedoch noch CLEMEN (1941/42) 140, der im Gefolge von ZWICKER schreibt: „Nach Johannes von Antiochia hätte ferner ein gallischer Astrolog Domitian sein Ende und dessen Tag vorausgesagt, ...".

[2739] Cass. Dio 67, 16,2: Λαργῖνός τις Πρόκλος δημοσίᾳ προειπὼν ἐν Γερμανίᾳ ὅτι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐν ᾗ ἀπέθανε τελευτήσει, ...

[2740] Zon. epit. hist. 11, 19: Λαργῖνός δέ τις Πρόκλος, ἐν Γερμανίᾳ προειπὼν ὅτι κατὰ τήνδε τὴν ἡμέραν τελευτήσει ὁ Δομετιανός, ... – Für weitere byzantische Chronisten, die diese Anekdote exzerpiert haben, vgl. die Angaben bei Ursulus Philippus BOISSEVAIN, Cassii Dionis Cocceiani historiarum romanarum quae supersunt, vol. III, Berlin 1901, 184 app. crit., STEIN, a.a.O. 824 f. und CRAMER, a.a.O. 144 A. 598, 274.

[2741] Suet. Dom. 16,2: *dehinc mane haruspicem ex Germania missum, qui consultus de fulgure mutationem rerum praedixerat, audiit condemnavitque*. – Für die Identität dieses *haruspex* mit Larginus spricht sich mit Nachdruck CRAMER, a.a.O. 144, 151 + A. 26, 274 f. aus.

[2742] Nach ROBERTO, a.a.O. CXXXVI hat Ioannes das Geschichtswerk Dios „in versione originale; o comunque in una compilazione assai fedele" gelesen.

[2743] S. dazu NIESE (1910) 610–612, BIRKHAN (1997) 32 f.

150. Isidorus von Sevilla

Isidorus von Sevilla[2744], der als letzter lateinischer Kirchenvater bezeichnet wird, war die herausragende Schriftstellerpersönlichkeit im westgotischen Spanien. Der um 560 n. Chr. als jüngstes von vier Kindern des Severianus und der Tutura geborene Isidorus entstammte einer streng katholischen Familie der hispano-romanischen Oberschicht aus *Carthago Nova* (j. Cartagena), die jedoch aus der Heimatstadt durch den Einfall der Byzantiner vertrieben wurde (Anfang der 550er Jahre) und nach *Hispalis* (j. Sevilla) übersiedelte. Erzogen wurde Isidorus unter der Leitung seines ältesten Bruders Leander, des Erzbischofs von Sevilla, vermutlich an der dortigen bischöflichen Schule. Um 600 folgte Isidorus seinem Bruder auf den Bischofsstuhl von Sevilla, den er bis zu seinem Tod am 4. April (?) 636 innehatte. Während seines langen Episkopats widmete sich Isidorus, und zwar in enger Zusammenarbeit mit den befreundeten westgotischen Königen Sisebut (regierte 612–621) und Suinthila (regierte 621–631), der Reorganisation der katholischen Kirche und des Bildungswesens. Ferner leitete er das zweite Konzil von Sevilla (619), eine Provinzialsynode der *Baetica*, und führte als rangältester Metropolit auch den Vorsitz auf dem vierten Konzil von Toledo (633), ein hispanisches Nationalkonzil, dessen Entscheidungen er maßgeblich beeinflußte. Isidorus hat eine reiche und sehr vielseitige literarische Produktion entfaltet; die erhaltenen Werke behandeln historische, grammatische, naturkundliche und theologische Themen. Von all seinen Schriften ist für unsere spezielle Fragestellung nur sein *etymologiae* oder *origines* betiteltes Hauptwerk von (freilich geringer) Bedeutung.[2745] Diese Enzyklopädie enthält in höchst komprimierter Form das gesamte weltliche und geistliche Wissen der ausgehenden

[2744] Zu seinem Leben und Werk s. die Lexikonbeiträge von Dankfried Schenk – August Schmekel – Hans Philipp, Isidoros (27.), RE IX.2 (1916) 2069–2080, Otto Hiltbrunner, Isidoros (8.), KlP II (1979) 1461 f., Roger John Howard Collis, Isidor von Sevilla, TRE XVI (1987) 310–315, Jacques Fontaine, Isidor (5.) v. Sevilla, LMA V (1991) 677–680, Dominigo Ramos-Lissón, Isidor, LThK V (1996) 618–620, Peter Lebrecht Schmidt, Isidoros [9], DNP V (1998) 1122–1124, Georg Röwekamp, Isidor von Sevilla, LACL 361–363. – An weiteren Darstellungen und Monographien seien genannt: Justo Pérez de Urbel, Isidor von Sevilla. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit, Köln 1962, Hans-Joachim Diesner, Isidor von Sevilla und seine Zeit, Stuttgart 1973, Jacques Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, 3 Bde., ²Paris 1983, Manfred Fuhrmann, Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche, Hamburg 1996, 98, 352–354, Dagmar Linhart, Isidor von Sevilla. Über Glauben und Aberglauben (Etymologien, VIII. Buch). Übersetzt und kommentiert, Dettelbach 1997, 7 f., Udo Kindermann, Isidor von Sevilla (560–636 n. Chr.). Sachen, Wörter und Denkformen fürs Mittelalter, in: Wolfram Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Porträts von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln-Weimar-Wien 2005, 273–290, Stephen A. Barney – W. J. Lewis – J. A. Beach – Oliver Berghof, The *Etymologies* of Isidore of Sevilla, Cambridge 2006, 3–31, John Henderson, The medieval world of Isidore of Seville. Truth from words, Cambridge 2007, Lenelotte Möller, Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, aus dem Lateinischen übersetzt, Wiesbaden 2008, 9–17.

[2745] Zwicker hat aus Isidorus fünf Stellen berücksichtigt, von denen jedoch die ersten drei (etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**]) als Falsa zu erachten sind, da sie Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* bieten. Kein eigenes Testimonium ist bei mir die Nachricht über den gall. Dämon *dusius* (etym. 8, 11,103 = Zwicker 194), da ich diese bereits im Kommentar zu August. civ. 15, 23 [**122 T 3**] behandelt habe. Die fünfte (bei mir vierte) Stelle (etym. 9, 2,106 [**150 T 4**]) enthält eine aus dem VN *Senones* gesponnene Legende, die sich auch bei Serv. auct. ad Verg. Aen. 8,656 [**31 T 6**] und im comm. anon. ad Prudent. c. Symm. 2,688 [**110 T 4**] findet.

Antike. Der Stoff ist nach Sachgebieten gegliedert; behandelt sind neben den *septem artes liberales* auch Medizin, Recht, Zeitrechnung, Theologie, Anthropologie, Geographie, Mineralogie, Ackerbau, Kriegswesen und anderes mehr. Der Titel des Werkes erklärt sich daraus, daß Isidorus den sachlichen Erläuterungen zumeist eine Etymologie der Wörter voranstellt, da für ihn die Herkunft eines Wortes den Schlüssel zum Verständnis der außersprachlichen Welt liefert. Das Material für seine *etymologiae* hat er aus einer Reihe von älteren Quellen exzerpiert – wichtig sind etwa die Schriften von Kirchenvätern, Scholiensammlungen und Handbücher –, wobei die Bestimmung der Vorlagen im Einzelfall oftmals nicht sicher möglich ist.[2746] Die auf Anregung des Königs Sisebut entstandene Enzyklopädie ist unvollständig geblieben, die heute vorliegende, in zwanzig Bücher eingeteilte Fassung ist erst nach Isidors Tod von dessen Schüler und Freund Braulio, dem Bischof von Saragossa (631–651), herausgegeben worden. Obgleich das Werk wenig Eigenständigkeit besitzt, hat es als praktische Kompilation des antiken Bildungsgutes schnell weite Verbreitung gefunden und dann das ganze Mittelalter hindurch eine immense Bedeutung besessen, wie sich allein an den über 1000 erhaltenen Handschriften ersehen läßt. Isidors Erfolg hält aber auch bis heute an, gilt er doch seit 2001 als Patron der weltgrößten Wissenssammlung, nämlich des Internet.

150 T 1 [F] Isidorus *etymologiae* 7, 8,1

LINDSAY = ZWICKER 194:

quos gentilitas vates appellant, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicant.

Diejenigen welche die Heiden als *vates* bezeichnen, nennen wir Propheten, gleichsam Vorhersager, weil sie über Fernes sprechen und über Zukünftiges die Wahrheit künden.

Johannes ZWICKER hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2747] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

150 T 2 [F] Isidorus *etymologiae* 7, 12,15

LINDSAY = ZWICKER 194:

vates a vi mentis appellatos, cuius significatio multiplex est. nam modo sacerdotem, modo prophetam significat, modo poetam.

Die *vates* sind nach der ‚Ergriffenheit des Geistes' (*a vi mentis*) benannt; dessen Bedeutung ist vielfältig. Denn mal bezeichnet es den Priester, mal den Propheten, mal den Dichter.

Johannes ZWICKER hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2748] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

[2746] Zu den Quellen der *etymologiae* s. die Bemerkungen von Hans PHILIPP, in: SCHENK – SCHMEKEL –PHILIPP, a.a.O. 2076–2080, LINHART, a.a.O. 8, KINDERMANN, a.a.O. 279, BARNEY ET AL., a.a.O. 10–17, MÖLLER, a.a.O. 14 f.

[2747] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. GOETZ IV p. 189,21 [**151 T 1**], IV p. 399,53 [**151 T 2**], IV p. 577,2 [**151 T 4**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

[2748] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. GOETZ IV p. 189,21 [**151 T 1**], IV p. 399,53 [**151 T 2**], IV p. 577,2 [**151 T 4**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

150 T 3 [F] Isidorus *etymologiae* 8, 8,1 f.

Lindsay; Zwicker 194:

Sibyllae generaliter dicuntur omnes feminae vates lingua Graeca. nam σιὸς Aeolico sermone deos, βουλὴν Graeci mentem nuncupant, quasi dei mentem. proinde igitur, quia divinam voluntatem hominibus interpretari solebant, Sibyllae nominatae sunt. (2) sicut enim omnis vir prophetans vel vates dicitur vel propheta, ita omnis femina prophetans Sibylla vocatur.

Als Sibyllen werden in der griechischen Sprache allgemein alle weiblichen Seherinnen bezeichnet. Denn im äolischen Dialekt bedeutet σιός ‚Götter', mit βουλή benennen die Griechen den ‚Willen', gleichsam ‚Gottes Willen' (*dei mentem*). Daher sind sie also, weil sie den Menschen den göttlichen Willen zu deuten pflegten, Sibyllen genannt worden. (2) So wie nämlich jeder weissagende Mann entweder ‚Wahrsager' (*vates*) oder ‚Prophet' (*propheta*) genannt wird, so heißt jede weissagende Frau Sibylle.

Johannes Zwicker hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2749] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

150 T 4 [?] Isidorus *etymologiae* 9, 2,106

Lindsay = Zwicker 194:

Galli autem Senones antiquitus Xenones dicebantur, quod Liberum hospitio recepissent; postea X in S litteram commutata est.

Die gallischen Senones wurden früher Xenones genannt, weil sie Liber gastfreundlich aufgenommen hatten; später wurde das *X* in den Buchstaben *S* geändert.

Diese aus der etymologischen Spielerei mit dem VN *Senones* (< *Xenones*) gesponnene Legende vom Besuch des Gottes *Liber* (= *Dionysos*) findet sich in ganz ähnlicher Form bereits im Kommentar des Servius auctus zu Vergils *Aeneis* (8,656 [**31 T 6**], s. dort für weitere Details).[2750] Wie die wörtlichen Übereinstimmungen nahelegen, dürften Servius auctus und Isidorus hierfür auf einer beiden gemeinsamen Scholiensammlung beruhen.[2751]

[2749] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. Goetz IV p. 189,21 [**151 T 1**], IV p. 399,53 [**151 T 2**], IV p. 577,2 [**151 T 4**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

[2750] Serv. auct. ad Verg. Aen. 8,656 [**31 T 6**]: Gallos *Senones*, *qui Senones dicti sunt*, *quod Liberum patrem hospitio recepissent*. – Vgl. auch die ausführlichere Version im comm. anon. ad Prudent. c. Symm. 2,688 [**110 T 4**]: *Liber quando de bello Indico victor revertebatur*, *a Gallis maritimis humanissime hospitio susceptus est*: *unde eos Xenones appellavit*; *nam* ξένος *Graece hospes dicitur*, *et* ξενοδοχεῖον *hospitale*. *postea vero mutata X id est chi in s*, *Senones dicti sunt*.

[2751] Nach Holder II 1493 hat Isidorus direkt aus Servius auctus geschöpft. Da ersterer jedoch etwas ausführlicher ist, scheint mir die Annahme einer beiden gemeinsamen Vorlage geboten. Zu den Quellen der *etymologiae* s. oben die Einführung zu Isidorus [**150**].

151. Corpus Glossariorum Latinorum

Aus der ausgehenden Antike und dem frühen Mittelalter ist eine unübersehbare Anzahl von lateinischen Glossaren erhalten.[2752] Diese zumeist anonym oder pseudonym überlieferten Sammlungen werden heute entweder nach dem ersten Eintrag (*glossae abactor*, *abavus*, *abstrusa*, *affatim* usw.) oder nach dem Aufbewahrungsort der wichtigsten Handschrift (*glossae Amplonianae*, *Sangallenses* usw.) benannt. Sie überlappen sich inhaltlich vielfach, sind untereinander auf mannigfache Weise verwandt und enthalten Material, das aus unterschiedlichsten Quellen (etwa älteren Glossaren und Lexika, Isidorus von Sevilla usw.) geschöpft wurde. Ein Teil der einsprachigen lateinischen Glossare wurde von Georg Goetz im vierten und fünften Band des *Corpus Glossariorum Latinorum* (= CGL) publiziert; eine vollständige Berücksichtigung sämtlicher Glossare war angesichts der vorhandenen Fülle weder angestrebt noch zu erreichen. Es liegt in der Natur dieser kompilierten Sammlungen, daß sie nicht wie andere antike Texte einfach kopiert wurden, sondern fortwährend Veränderungen unterworfen waren und je nach Bedarf abgekürzt, erweitert und miteinander kombiniert wurden. Dementsprechend schwierig ist es auch, diese Glossarien genauer zu datieren.[2753] Ich ordne *faute de mieux* die aus dem *Corpus Glossariorum Latinorum* entnommenen Nachrichten hier nach Isidorus [**150**] ein, obgleich einige der Glossarien deutlich später entstanden sein dürften. Die von Johannes Zwicker hieraus zusammengestellten Informationen sind für unsere Fragestellung jedoch entweder irrelevant, da es sich wie etwa bei den Glossen zum lat. Wort *vates* um Falsa handelt, oder allenfalls von untergeordneter Bedeutung, weil – wie bei den Glossen zum Wort *bardus* – längst Bekanntes nur wiederholend.

151 T 1 [F] Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 189,21 Goetz

(e glossis cod. Vaticani 3321 saec. VII.) = Zwicker 208:

vatem sacerdotem vel prophetam vel divinandi arte peritum.

vates [bezeichnet] den Priester oder den Propheten oder den in der Divinationskunst Kundigen.

[2752] Zu diesen Glossarien vgl. die Ausführungen von Georg Goetz, Glossographie, RE VII.1 (1910) 1433–1466, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 246–257, Manfred Fuhrmann, Glossographie (II. Lateinisch), KlP II (1979) 818–821, Michael Lapidge, Glossen, Glossare (I. Mittellateinische Literatur), LMA IV (1989) 1508–1510, Olga Weijers, Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire (= Civicima. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge IV), Turnhout 1991, Anna Carlotta Dionisotti, On the Nature and Transmission of Latin Glossaries, in: Jacqueline Hamesse (Hg.), Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge (= Textes et Études du Moyen Âge, 4), Louvain 1996, 205–252, Louis Holtz, Glossaire and grammaire dans l'antiquité, in: Jacqueline Hamesse (Hg.), Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge (= Textes et Études du Moyen Âge, 4), Louvain 1996, 1–21.

[2753] S. dazu Dionisotti, a.a.O. 205 und Blom [2007] 195, Blom [2009a] 35.

Johannes Zwicker hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2754] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

151 T 2 [F] Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 399,53 Goetz

(e glossis abavus, codd. saec. IX.) = Zwicker 208:

vates divine vel satisdoctoris.[2755]

vates [bezeichnet] den Seher oder den Priester.

Johannes Zwicker hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2756] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

151 T 3 Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 487,37 Goetz

(e glossis affatim, codd. saec. VIII. et IX.) = Zwicker 208:

bardus carminum conditor.

Barde [bedeutet] ‚Verfasser von Liedern'.

Dies ist ein weiterer Beleg für das aus dem Gallischen entlehnte Wort *bardus*; vgl. die gleichlautenden oder ausführlicheren Glossen im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**], IV p. 600,15 Goetz [**151 T 7**], V p. 270,43 Goetz [**151 T 8**]), im *glossarium Salomonis* (fol. 20 v. b med. [**156 T 1**]) und im *elementarium* des Papias (fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]).

151 T 4 [F] Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 577,2 Goetz

(e glossis affatim, codd. saec. VIII. et IX.) = Zwicker 208:

vates propheta aut poeta aut divini.

vates [bezeichnet] den Propheten oder den Dichter oder den Seher.

[2754] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. Goetz IV p. 399,53 [**151 T 2**], IV p. 577,2 [**151 T 4**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

[2755] So der reichlich verderbte Text, für weitere handschriftliche Varianten vgl. Zwicker 208 app. crit., hinter *satisdoctoris* steckt wohl der Gen. von *sacerdos*. – Die Glossarien weisen wie keine zweite Textgattung Abschreibfehler und sinnlose Entstellungen auf. Hierzu vermerkt Anna Carlotta Dionisotti, On the Nature and Transmission of Latin Glossaries, in: Jacqueline Hamesse (Hg.), Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge (= Textes et Études du Moyen Âge, 4), Louvain 1996, 205–252, spez. 220 ganz richtig: „… it makes sense to emend a gloss, not a glossary, whose particular combination of glosses may never have existed in correct form."

[2756] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. Goetz IV p. 189,21 [**151 T 1**], IV p. 577,2 [**150 T 4**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

Johannes Zwicker hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2757] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

151 T 5 Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 Goetz

(e glossario abavus maiore) = Zwicker 208:

bardus hebes, stultus, ineptus, brutus, inrationabilis vel carminum conditor.

Barde [bedeutet] ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚töricht', ‚blöd', ‚unvernünftig' oder ‚Verfasser von Liedern'.

Das Wort *bardus* ist ein Homonym. Die lateinische Sprache kennt zum einen das vermutlich aus dem Griechischen (von βραδύς ‚langsam', ‚träge', ‚schwachsinnig'; Komparativ βαρδύτερος, Superlativ βάρδιστος) entlehnte Adjektiv in der Bedeutung ‚dumm' u. ä., zum anderen die aus dem Gallischen übernommene Bezeichnung für den ‚Sänger', ‚Dichter'.[2758] Das gallische Lehnwort findet sich noch mehrfach in anderen Glossaren belegt; vgl. die Glossen im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 487,37 Goetz [**151 T 3**], IV p. 600,15 Goetz [**151 T 7**], V p. 270,43 Goetz [**151 T 8**]), im *glossarium Salomonis* (fol. 20 v. b med. [**156 T 1**]) und im *elementarium* des Papias (fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]).

151 T 6 [F] Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 599,12 Goetz

(e specimine glossarum abactor, codd. saec. IX. et XI.) = Zwicker 208:

bacuceas rusticos vel demones (cf. Goetz, Thes. gloss. emend. s. bacuceas).

bacucei [das sind] Bauern oder Dämonen.

Dieses Testimonium ist als für die keltische Religion irrelevant zu streichen, wie bereits im Kommentar zu Cassianus (conlationes 7, 32,2 [**123 T 1**]) dargelegt wurde.

151 T 7 Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 600,15 Goetz

(e specimine glossarum abactor) = Zwicker 208:

bardus carminum conditor.

Barde [bedeutet] ‚Verfasser von Liedern'.

Dies ist ein weiterer Beleg für das aus dem Gallischen entlehnte Wort *bardus*; vgl. die gleichlautenden oder ausführlicheren Glossen im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 487,37 Goetz [**151 T 3**], IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**], V p. 270,43 Goetz [**151 T 8**]), im *glossarium Salomonis* (fol. 20 v. b med. [**156 T 1**]) und im *elementarium* des Papias (fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]).

[2757] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum ed. G. Goetz IV p. 189,21 [**151 T 1**], IV p. 399,53 [**151 T 2**], Salomon fol. 225 v. b ex. [**156 T 2**].

[2758] S. dazu TLL II, Sp. 1751, s. v. *bardus* (1.) und *bardus* (2.) und Robert Maltby, A Lexicon of Ancient Latin Etymologies, Leeds 1991, 75.

151 T 8 Corpus Glossariorum Latinorum V p. 270,43 Goetz

(e glossario Amploniano secundo cod. Amplon. saec. IX.) = Zwicker 208:

bardus carminum conditor. | Barde [bedeutet] ‚Verfasser von Liedern'.

Dies ist ein weiterer Beleg für das aus dem Gallischen entlehnte Wort *bardus*; vgl. die gleichlautenden oder ausführlicheren Glossen im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 487,37 Goetz [**151 T 3**], IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**], IV p. 600,15 Goetz [**151 T 7**]), im *glossarium Salomonis* (fol. 20 v. b med. [**156 T 1**]) und im *elementarium* des Papias (fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]).

151 T 9 [F] Corpus Glossariorum Latinorum V p. 633,68 Goetz

(excerpta e codice Leidensi 67 E) = Zwicker 209:

egones sacerdotes rustici. | *egones* [sind] ländliche Priester.

Mehrfach erscheinen in diversen lateinischen Glossaren die als „ländliche Priester" (*sacerdotes rustici* oder *rusticorum*) charakterisierten *egones*, wobei neben *egones* auch die Formen *eggones*, *econes*, *aegones* und *egomes* bezeugt sind.[2759] Von diesen Belegen hat Johannes Zwicker einige (wenngleich nicht alle) in seine Sammlung aufgenommen[2760], da er dieses Glossenwort als keltisch betrachtete.[2761] Die Annahme keltischer Herkunft ist jedoch durch nichts begründet; ich beschränke mich daher auf eine einzige Belegstelle. Wie alleine die zahlreichen Abweichungen in der Schreibweise nahelegen, dürfte das nur in frühmittelalterlichen Glossaren bezeugte Wort korrupt überliefert sein.[2762] Die plausibelste Lösung stammt von Wallace Martin Lindsay, demzufolge *egōnēs* verderbt sei für *agōnēs*, dem Nom. pl. des seltenen lateinischen Wortes *agō*, *-ōnis* m., ‚Opferpriester'.[2763] Möglicherweise ist auch *sacerdotes Etrusci* ‚etruskische Priester' statt des überlieferten *sacerdotes rustici* zu lesen.[2764] Wenn dem so sein sollte, dann sind auch die jüngst von Helmut Birkhan geäußerten Überlegungen als gegenstandslos zu erachten. Im Gefolge von Zwickers kanonischer Sammlung hält er die *egones* für keltische Priester, die „vermutlich mit den Eichen zu tun [haben]"[2765], wo-

[2759] Die Belege sind zusammengestellt bei Gustav Loewe, Prodromus Corporis Glossariorum Latinorum. Quaestione de Glossariorum Latinorum fontibus et usu, Leipzig 1876, 377, Georg Goetz, Thesaurus Glossarum Emendatarum, pars prior (= Corpus Glossariorum Latinorum VI), Leipzig 1899, 378 und im TLL V.2, Sp. 278, s. v. egones *vel* econes.

[2760] Bei Zwicker 209 app. crit. finden sich Verweise auf weitere Stellen aus dem Corpus Glossariorum Latinorum; als eigene Testimonien hat er nebst der vorliegenden Stelle noch die Bezeugungen aus dem glossarium Salomonis fol. 59 v. b ex. (= Zwicker 250: *egomes* [sic!] *sacerdotes rusticorum*), aus dem *elementarium* des Papias fol. 69 v. b in. (= Zwicker 260: *aegones sacerdotes rustici*), aus dem glossarium arma E 202 = II p. 19 Austin – Lindsay (= Zwicker 307: ⟨*egones*⟩ *sacerdotes rustici* [codd. *risciti*]) und aus der sog. Appendix 24 ad Isidori Hispalensis opera E 591 (= Migne PL LXXXIII c. 1347 f. = Zwicker 307: *econes sacerdotes rustici*) und E 605 (= Migne PL LXXXIII c. 1347 f. = Zwicker 307: *egones sacerdotes rusticorum*).

[2761] Zwicker 209 app. crit.: „egones sive eggones sive econes, quae verisimiliter vox Celtica est".

[2762] So schon Goetz, a.a.O. 378: „*Glossam sine dubio corruptam* …".

[2763] Wallace Martin Lindsay, Etyma Latina, CR 31 (1917) 128–130, spez. 128; belegt ist *ago* ‚Opferpriester' nur in den Scholien zu Stat. Theb. 4,463, s. dazu TLL I, Sp. 1366, s. v. 1. ago, -ōnis.

[2764] So der interessante Vorschlag bei Alois Walde – Johann B. Hofmann, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, ³Heidelberg 1938, 391, die im übrigen Lindsays Erklärung des Wortes *egones* folgen und andere, ältere Deutungen verwerfen. Vgl. auch das zustimmende Referat von Johann B. Hofmann, Indogermanisches Jahrbuch 7 (1919) 37.

[2765] Birkhan [2002c] 145.

für Birkhan auf die idg. Wurzel für ‚Eiche' (*$h_2$ei̯g-) und als Beleg aus dem Keltischen auf den galatischen Volksnamen Αἰγοσάγες verweist.[2766] Diese Deutung ignoriert jedoch Lindsays Erklärung, die m. E. weit wahrscheinlicher ist und gemäß der das Glossenwort *egones* (= *agones*) als Beleg für keltische Kultfunktionäre auszuscheiden hat.[2767]

151 T 10 Glossaria Latina IV p. 55a 17 Pierie – Lindsay

Pseudo-Placidi Glossae = Zwicker 307:

bardum: hebetem, stolidum, bretendum [= brutum (?)].[2768]

bardus [bedeutet] ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚*bretendus*' [= ‚blöd' (?)].

Warum Johannes Zwicker diese Glosse unter seinen Nachträgen im dritten Band aufgenommen hat, ist nicht nachvollziehbar. Von den zwei unterschiedlichen Bedeutungen, die das Wort *bardus* im Lateinischen hat, wird hier nur die eine Bedeutung angeführt. Dagegen fehlt gerade die uns interessierende Erklärung des gallischen Lehnworts *bardus* ‚Barde' als *carminum conditor* ‚Verfasser von Liedern', wie sie aus anderen Glossaren bekannt ist.[2769]

[2766] Birkhan (2002a) 152 f.: „Als Glossenwort begegnet, durchwegs in ganz späten frühmittelalterlichen Glossaren, ***egones*** oder ***aegones*** in der Bedeutung ‚ländliche Priester' (*sacerdotes rustici*), was an die idg. Wurzel für ‚Eiche' **aig-*, wie sie in griech. αἰγίλωψ ‚a kind of oak', κράταιγος (< κρατὺς αἴγος ‚hard oak') ‚*crataegus*', vielleicht lat. *aesculus* ‚Italian oak' (**aig-sklo-s*) und in den germanischen Sprachen belegt ist. Für das Keltische könnte man an den von Polybios (V, 77, 2; 78, 6) zweimal erwähnten galat. Volksnamen Αἰγοσάγες erinnern, der dann ebeno auf Eichenkult wiese wie das „Eichen-Heiligtum" δρυναίμετον." Vgl. auch die engl. Version Birkhan (2003) 103; zurückhaltender noch Birkhan (1997) 918 f., wonach idg. **aig-* ‚Eiche' im Keltischen sonst nicht belegt sei. – Für den VN Αἰγοσάγες sind übrigens auch ganz andere Etymologien vorgeschlagen worden, so hat man das Erstglied des Ethnonyms zum griech. Wort αἴξ, αἰγός ‚Ziege' gestellt (Whitley Stokes bei Holder I 50) oder aber zu air. *ag* ‚Kuh' (vgl. Holder III 524, Schmidt (1957) 119), was aber aus sprachlichen Gründen nicht geht.

[2767] In der einschlägigen keltologischen Literatur finde ich das Wort sonst nur bei Whatmough (1970) 584, 1330 verzeichnet, der die Belege nach Zwicker anführt, jedoch auch die Lesung von Lindsay erwähnt.

[2768] Bei dem sinnlosen Wort *bretendum* muß es sich um eine Verschreibung handeln, vermutlich liegt *brutus* (*brutum*) ‚blöd' zugrunde (freundlicher Hinweis von Ao. Prof. Dr. Herbert Heftner). Auch in anderen Glossaren wird das Adjektiv *bardus* mit *brutus* erklärt; vgl. Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**]: *bardus hebes*, *stultus*, *ineptus*, *brutus*, *inrationabilis* …, Papias elementarium, fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]: *bardus hebes stultus brutus* …

[2769] Vgl. nur Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**]: *bardus hebes*, *stultus*, *ineptus*, *brutus*, *inrationabilis vel carminum conditor*.

152. Paulus Diaconus

Über Paulus Diaconus[2770], den bekannten Geschichtsschreiber der Langobarden, sind wir nicht sonderlich gut unterrichtet; die wenigen Angaben über seine Lebensumstände sind fast ausnahmslos dessen eigenen Werken zu entnehmen. Er wurde zu einem nicht näher datierbaren Zeitpunkt in den 720er Jahren in Cividale im nordostitalienischen Friaul als Sohn des Warnefrit und der Theudelinda geboren; seine Familie gehörte dem langobardischen Adel an. Wahrscheinlich unter König Ratchis (744–749) empfing er eine wissenschaftliche Ausbildung an der Hofschule von Pavia, unter anderem bei dem Grammatiker Flavianus. Später wurde Paulus von König Desiderius (757–774) zum Erzieher von dessen Tochter Adelperga bestellt, die er auch nach Benevent begleitete, als sie 758 mit dem dortigen *dux* Arichis vermählt wurde. Wo und wann Paulus Diakon wurde, ist nicht bekannt; gleiches gilt für die Umstände seines Eintritts in das Kloster Montecassino. Nach der Unterwerfung des Langobardenreiches durch Karl den Großen (774) kam es 776 unter Führung des Herzogs Hrodgaud zum Aufstand gegen die fränkische Herrschaft, an dem auch Paulus' Bruder Arichis beteiligt war. Dieser wurde nach Niederschlagung der Revolte mit anderen als Häftling ins Frankenreich deportiert. Um die Freilassung des inhaftierten Bruders zu erbitten, reiste Paulus sechs Jahre später an den Hof Karls, in dessen Umkreis er einige Zeit als hochgeschätzter Gelehrter und Verfasser diverser literarischer Auftragsarbeiten verbringen sollte (ca. 782/783–786). Hernach kehrte er in die klösterliche Gemeinschaft von Montecassino zurück, wo er am 13. April eines nicht näher bestimmbaren Jahres (vermutlich in der ersten Hälfte der 790er Jahre) verstarb.[2771]

Paulus war einer der bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, von dessen vielseitigen Interessen die noch erhaltenen Werke Zeugnis ablegen. Er schrieb unter anderem Gedichte und Epitaphien, legte eine Homiliensammlung an und verfaßte zum Ruhm der Bischöfe von Metz die *gesta episcoporum Mettensium*. Bekannter sind seine historiographischen Arbeiten, die *historia Romana* (eine um heilsgeschichtliche Ereignisse erweiterte Version von Eutropius' *breviarium*, das er überdies bis ins Jahr 552 fortsetzte) und vor allem die *historia Langobardorum*, die wichtigste Quelle für die Geschichte dieses germanischen Volkes. Die für unsere Fragestellung relevante Nachricht stammt aus einer grammatischen Schrift des Paulus, nämlich dem Auszug aus

[2770] Zu ihm s. die knappen Darstellungen von Peter Lebrecht Schmidt, Paulus (11.), KlP V (1979) 1635, Stefano Gaspari, Paulus (9.) Diaconus, LMA VI (1993) 1825 f., C. Robert III. Philipps, Paulus [4], DNP IX (2000) 440 f., ausführlicher informieren Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 257–272, Franz Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1. Band: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, 257–268, Walter Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon, Princeton 1988, 333–346, Antonio Zanella, Cenni biografici su Paolo, in: Bruno Luiselli – Antonio Zanella, Paolo Diacono, Storia dei Langobardi, ³Mailand 1994, 71–100, Walter Pohl, Paulus Diaconus, RGA XXII (2003) 527–532 (mit weiteren Literaturangaben).

[2771] Für das gelegentlich in der modernen Literatur zu findende Todesjahr 799 lassen sich keine positiven Beweise beibringen; s. dazu Pohl, a.a.O. 529.

S. Pompeius Festus.[2772] Dieser Grammatiker, der sich nur approximativ ins 2. Jh. n. Chr. datieren läßt, war gleichermaßen Epitomator, denn sein zwanzig Bücher umfassendes Lexikon *de verborum significatione* (oder *significatu*)[2773] ist ein stark gekürztes Exzerpt aus dem gleichnamigen Werk des unter Augustus und Tiberius lebenden Antiquars M. Verrius Flaccus (* ca. 60/50 v. Chr. – † nach 20 n. Chr.).[2774] Von den ursprünglich über 60 Büchern des Lexikons ist bis auf spärliche Fragmente alles verloren und auch vom Auszug des Festus ist nur knapp die Hälfte erhalten. Einen gewissen Ersatz für die verlorenen Teile bietet die Epitome des Paulus, wenngleich dieser seine Vorlage Festus abermals in großer Verdünnung wiedergegeben hat. Die Abfassungszeit des Auszugs läßt sich nicht genau festlegen, da ungeklärt ist, ob Paulus diesen während seines Aufenthaltes im Frankenreich oder erst danach in Montecassino verfaßt hat.[2775]

152 T 1 Paulus Diaconus *ex libris Pompei Festi*, *de significatione verborum* = p. 34,11 f. Müller

p. 31,13–15 Lindsay; Zwicker 228:

bardus gallice cantor appellatur, qui virorum fortium laudes canit, a gente Bardorum, de quibus Lucanus: ‚plurima securi fudistis carmina, bardi'.

Auf gallisch wird der Sänger bardus genannt, der das Lob der tapferen Männer singt, vom Stamm der Bardi, von denen Lucanus sagt: ‚Barden, ihr habt in Sicherheit zahlreiche Lieder ertönen lassen'.

Wie schon oben in der Einführung zu Paulus Diaconus vermerkt wurde, ist dessen Lexikon nur der Auszug eines Auszugs. Die Definition des Begriffs *bardus* stammt allerdings aus dem Abschnitt der Epitome, für den weder die unmittelbare Vorlage S. Pompeius Festus noch des letzteren Vorlage M. Verrius Flaccus erhalten ist. Es ist daher schwierig bis unmöglich zu sagen, was an dieser Begriffsbestimmung auf wessen Konto geht. In der vorliegenden Form kann sie jedenfalls unmöglich bereits bei Verrius Flaccus gestanden haben, weil sie einen Vers aus dem ersten Buch von Lucanus' *Pharsalia*[2776] enthält, die erst zwei Generationen nach dem Tod des spätaugusteischen Grammatikers geschrieben wurde. Dieses Dichterzitat ist folglich entweder von Festus oder aber erst von Paulus eingestreut worden. Prinzipiell kommen beide Epitomatoren in Frage, da beide ihre jeweilige Vorlage nicht nur massiv gekürzt, sondern auch sonst um verschiedene Zusätze erweitert haben.[2777] Eine eindeutige Entscheidung für den einen oder den anderen ist nicht möglich.[2778] Für Paulus und gegen Festus als Urheber der Einfügung würde sprechen, daß Autoren der Silbernen Latinität (wie Lucanus) von den Grammatikern allem Anschein nach erst ab etwa 200 n. Chr. als Autoritäten zitiert werden.[2779] Paolo Pieroni hat außerdem darauf hingewiesen, daß der Vers des Lucanus mit *bardi* „eine Art Lieblingswort des Paulus" enthält, welches dieser in drei seiner Gedichte als synonyme Kurzform für *Langobardi* verwendet.[2780] Dazu würde auch die eigenwillige Fehldeutung der Barden als *gens* passen (*a gente Bardorum*), die meiner Meinung nach

[2772] Zu diesem Werk des Paulus s. Manitius, a.a.O. 264–266, Brunhölzl, a.a.O. 259 und Paolo Pieroni, Marcus Verrius Flaccus' *De significatu verborum* in den Auszügen von Sextus Pompeius Festus und Paulus Diaconus. Einleitung und Teilkommentar (154,19 – 186,29 Lindsay) (= Studien zur klassischen Philologie 147), Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2004, 17–21. Zu Festus s. Peter Lebrecht Schmidt, Festus (6.), KlP II (1979) 541, Peter Lebrecht Schmidt, Sex. Pompeius Festus, in: HLL 4 (1997) § 440, 240–245, Peter Lebrecht Schmidt, Festus [6], DNP IV (1998) 495 f. und Pieroni, a.a.O. 15–17.

[2773] Zum umstrittenen Titel s. Pieroni, a.a.O. 21 + A. 79.

[2774] Zu ihm s. Peter Lebrecht Schmidt, Verrius (2.), KlP V (1979) 1209 f., Pieroni, a.a.O. 12–15.

[2775] Zu dieser strittigen Frage s. Pieroni, a.a.O. 18.

[2776] Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**]: *vos quoque, qui fortes animas belloque peremptas/ laudibus in longum vates dimittitis aevum,/ plurima securi fudistis carmina, bardi.*

[2777] S. dazu mit Beispielen Paolo Pieroni, Marcus Verrius Flaccus' *De significatu verborum* in den Auszügen von Sextus Pompeius Festus und Paulus Diaconus. Einleitung und Teilkommentar (154,19 – 186,29 Lindsay) (= Studien zur klassischen Philologie 147), Frankfurt a. M.-Berlin u. a. 2004, 19–21.

[2778] So bereits Richard Reitzenstein, Verrianische Forschungen (= Breslauer Philologische Abhandlungen Bd. 1, Heft 4), Breslau 1887, 21 f. A. 1 und Pieroni, a.a.O. 16 f. + A. 17. – Dagegen weisen Carolus Müller, Sexti Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome, Leipzig 1880, 34 app. crit. und jüngst Blom [2009a] 44 das Lucanuszitat dem Festus zu.

[2779] Vgl. Pieroni, a.a.O. 17 A. 57.

[2780] Pieroni, a.a.O. 17 A. 57 mit Verweis auf Paul. Diac. carm. 4 (1),18; 9,11; 36,9.

eher dem Geschichtsschreiber der Langobarden als Verrius Flaccus oder Festus zuzutrauen ist. Ich neige jedenfalls der Ansicht zu, daß von dem oben angeführten Lexikoneintrag auf Verrius Flaccus nur die eigentliche Worterklärung *bardus gallice cantor appellatur*, *qui virorum fortium laudes canit* zurückgeht, welche von Festus unverändert übernommen und erst von Paulus um den Zusatz *a gente Bardorum*, *de quibus Lucanus*: ‚*plurima securi fudistis carmina*, *bardi*' erweitert wurde. Stringent beweisen läßt sich diese Hypothese freilich nicht. Wie dem auch sei, die bei Paulus faßbare Definition des *bardus* wurde auch noch in späterer Zeit rezipiert. Sie findet sich wörtlich im Supplementum Adnotationum super Lucanum und im sog. *glossarium Salomonis* übernommen.[2781]

Die im Kern auf Verrius Flaccus zurückgehende Begriffserklärung ist in sachlicher Hinsicht zutreffend. Das Wort *bardus* ist tatsächlich gallischer Herkunft (kelt. **bardos*) und hat als Lehnwort ins Lateinische Eingang gefunden. Es lebt auch in den späteren keltischen Sprachen fort, etwa in air. *bard*, kymr. *bardd* ‚Dichter', ‚Sänger'.[2782] Ganz richtig ist ferner die nähere Bestimmung des *bardus* als Sänger, „der das Lob der tapferen Männer singt" (*qui virorum fortium laudes canit*). Diese Funktion der Barden wird durch andere, vorwiegend auf Poseidonios zurückgehende Nachrichten vollauf bestätigt. Demnach zählte es zu deren wesentlichen Aufgaben, den gallischen Kriegeradel mit Lobpreisungen zu verherrlichen.[2783] Dazu würde auch die von Enrico Campanile vorgeschlagene Etymologie von kelt. **bardo*- aus idg. $g^{u̯}r̥H$-$d^{h}h_{1}ó$- ‚colui che stabilisce (= offre, fa) canti di lode' (ein Kompositum aus den Wurzeln *$\surd g^{u̯}erH$- ‚singen', ‚loben' und *$\surd d^{h}eh_{1}$- ‚setzen', ‚legen', ‚stellen') passen, obgleich diese in semantischer und phraseologischer Hinsicht befriedigende Deutung phonetische Schwierigkeiten bereitet.[2784]

[2781] Suppl. Adnot. super Lucan. ad 1,449 [**45 T 10**]; glossarium Salomonis fol. 247 r. a ex. [**156 T 3**].

[2782] S. dazu die Bemerkungen bei Ihm (1897a) 9 f., de Simone (1978a) 262 f., Porzio Gernia (1981) 104, Delamarre (2003) 67, Maier (2003b) 31, Blom [2007] 180 f., Blom [2009a] 22.

[2783] S. dazu die Kommentare zu Poseid. FGrHist 87 F 17 = Athen. 6, 49 [**20 T 3**]; Poseid. FGrHist 87 F 18 = Athen. 4, 37 p. 152 D–F [**20 T 4**]; Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 31,2–5 [**20 T 13**], Strab. Geogr. 4, 4,4 [**37 T 6**], Lucan. 1,447–449 [**45 T 2**], App. Celt. F 12 [**66 T 5**], Amm. Marc. 15, 9,8 = Timagenes FGrHist 88 F 2 [**111 T 1**].

[2784] Erstmals vorgeschlagen von Campanile (1970–73) 235 f. [s. dazu die ablehnende Besprechung von Rolf Ködderitzsch, ZcPh 39 (1982) 340 f.] und dann ausführlicher Campanile (1980) 183–188; zur Etymologie vgl. auch David Stifter, Study in Red, Die Sprache 40.2 (1998) 202–223, spez. 214–216 (mit einer Diskussion der phonetischen Probleme und mit weiterer Literatur), Delamarre (2003) 67, Wolfgang Meid, Keltische Personennamen in Pannonien (= Archaeolingua, Series Minor 20), Innsbruck 2005, 219 f., Blom [2007] 181, Blom [2009a] 22.

153. Geographus Ravennas

Als Geograph (oder Kosmograph) von Ravenna[2785] wird heute der anonyme Verfasser einer fünfbändigen *cosmographia* bezeichnet. Der Autor gibt sich selbst als gebürtiger Ravennate und tiefgläubiger Christ zu erkennen; er dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach Kleriker gewesen sein. Das einem gewissen Odo (einem Mitbruder?) gewidmete Werk präsentiert im ersten Buch ein von biblischen und patristischen Quellen geprägtes Weltbild. Die restlichen vier Bücher bieten eine Liste von über 5 000 Ortsnamen (Regionen, Städte, Flüsse), die nach Landschaften und zum Teil nach den römischen Provinzen angeordnet sind, wobei auf die Beschreibung von Asien, Afrika und Europa (B. 2–4) im fünften Buch ein Periplus der Mittelmeerstädte und die Darstellung der Inselwelt im Mittelmeer und im Ozean folgen. Trotz unzähliger Korruptelen und einer Fülle von Mißverständnissen ist die *cosmographia* eine wertvolle Quelle für unsere Kenntnis der antiken Geographie. Ihre Angaben treten ergänzend zu denjenigen bei Ptolemaios [**68**], im Itinerarium Antonini [**90**] und in der Tabula Peutingeriana [**126**]. Übereinstimmungen mit der Tabula deuten auf eine beiden gemeinsame Vorlage hin. Umstritten ist die zeitliche Einordnung des Geographen von Ravenna: Während die ältere Forschung sein Werk in die Zeit um 700 n. Chr. oder noch früher anzusetzen pflegte, geben heute einige Gelehrte einer Datierung in das beginnende 9. Jh. n. Chr. den Vorzug.[2786] – Aufgenommen wurden im folgenden nur theophore Ortsnamen, die nicht auch schon bei Ptolemaios oder im Itinerarium Antonini oder auf der Tabula Peutingeriana belegt sind.[2787]

153 T 1 Geographus Ravennas 5, 31 = p. 105,47 Schnetz

p. 424,7 Pinder – Parthey = p. 17 Richmond – Crawford (n° 4):

Nemetotacio |

[2785] Zu ihm s. Gino Funaioli, Ravennas Geographus, RE I A 1 (1914) 305–310, Wilhelm Kubitschek, Karten, RE X.2 (1919) 2022–2149, spez. 2113–2118, Duval (1971) 825 f., François Lasserre, Ravennas Geographus, KlP IV (1979) 1343, Gerhard Radke, Itineraria, KlP II (1979) 1488–1490, Rivet – Smith (1979) 185–215, Max Kratochwill, Geographus Ravennas, LMA IV (1989) 1270 f., Louis Dillemann, La Cosmographie du Ravennate, ouvrage édité avec préface et notes additionnelles par Yves Janvier (= coll. Latomus 235), Brüssel 1997, Kai Brodersen, Geographus Ravennas, DNP IV (1998) 934, Franz Staab, Geograph von Ravenna, RGA XI (1998) 102–109, Reinhard Wolters, Itinerare (§ 1. Allgemeines), RGA XV (2000) 598–601, spez. 600.

[2786] S. dazu Staab, a.a.O. 104 und ausführlich Franz Staab, Ostrogothic geographers at the court of Theodoric the Great, Viator 7 (1976) 27–64, der nachgewiesen hat, daß der Geograph von Ravenna die fränkischen Reichsannalen bis zum Jahr 809 n. Chr. benutzt hat.

[2787] Zu den von mir verfolgten Kriterien bei der Auswahl theophorer ONN s. die Einführung zu Ptolemaios [**68**].

Die Handschriften haben die Form *Nemetotacio*[2788] oder *Nemetotatio*. RICHMOND und CRAWFORD sehen diese Formen zu Recht als suspekt an und schlagen als mögliche Emendationen *Nemetaco*, *Nemetatio* oder *Nemeto*[*s*]*tatio* vor, ohne daß sie jedoch eine Entscheidung zwischen diesen Varianten für möglich hielten. Sicher sei nur, daß der ON das Element *nemeto-* ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum' enthalte, das aus zahlreichen keltischen ONN bestens bekannt ist. RIVET und SMITH favorisieren zwar von den angebotenen Verbesserungen die in *Nemeto*[*s*]*tatio*, weisen allerdings noch darauf hin, daß eine Auslassung des Schreibers für ursprüngliches **Nemeto-totatio* oder **Nemet*(*t*)*otatio* als alternative Korrektur nicht außer acht gelassen werden sollte.[2789] Wäre dem so, hätten wir einen Beleg für einen *nemeton* zu Ehren des Gottes *Toutatis*/*Totatis*, der inschriftlich für Britannien bezeugt ist.[2790] Dies ist freilich nicht mehr als eine sehr gewagte Hypothese, zumal die Wortbildung (nämlich die Reihenfolge der Kompositionsglieder) höchst dubios wäre. Zu identifizieren ist dieser Ort möglicherweise mit dem römischen Lager bei North Tawton in Devon (SW-England).[2791]

153 T 2 **Geographus Ravennas** 5, 31 = p. 106,57 SCHNETZ

p. 430,5 f. PINDER – PARTHEY = p. 18 RICHMOND – CRAWFORD (n° 107):

Aquis Arnemeze | Aquae Arnemetiae

Die Handschriften haben die Form *Aquis Arnemeze* (neben *Arnemeza* und *Arnemeya*), die mit aller Wahrscheinlichkeit auf ein ursprüngliches *Arnemetiae* zurückzuführen ist. Der hier genannte Ort wird mit den römischen Thermalbädern in Buxton (Derbyshire) identifiziert. Der Name selbst ist ein komponiertes Adjektiv aus dem kelt. Präverb **are-*, *ar-* ‚vor' und *nemeton* ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum', d. h. ‚beim heiligen Hain befindlich' und als Bezeichnung einer Gottheit ‚diejenige, die sich beim heiligen Hain befindet'.[2792] Diese Göttin ist wahrscheinlich auch auf einem Altar aus dem römischen Lager in Brough-on-Noe (Derbyshire), der *deae Arnomect*(*a*)*e* geweiht wurde, gemeint.[2793] Zu vergleichen sind auch die *Arnemetici*, die uns nur inschriftlich bekannten Bewohner der Terre d'Argens am rechten Rhôneufer südlich von Beaucaire (dép. Bouches-du-Rhône).[2794]

153 T 3 [?] **Geographus Ravennas** 5, 31 = p. 107,17 SCHNETZ

p. 432,3 PINDER – PARTHEY = p. 19 RICHMOND – CRAWFORD (n° 140):

Lugunduno | Lugudunum

Dieser nur beim Ravennaten bezeugte Ort läßt sich nicht sicher identifizieren. Er muß sich aber südlich des Hadrianswalles im nordöstlichen England befunden haben.[2795] Die handschriftlich überlieferte Form lautet *Lugunduno* (daneben gibt es die Variante *Lugundino*). Das erste *n* läßt sich am besten als Mißverständnis des Kopisten erklären, der irrtümlich eine Tilde (als Abkürzung für *n*) über dem vorangehenden Buchstaben *u* angenommen hat.[2796] Als Grundform kann also

[2788] So auch von HOLDER I 713 und SCHMIDT (1958) 51 übernommen. George MACDONALD, Nemetocacio, RE XVI.2 (1935) 2386 sieht *Nemetacon* als wahrscheinlichste Form an.

[2789] RICHMOND – CRAWFORD (1949) 18, 42, RIVET – SMITH (1979) 424 f.

[2790] RIB 219; 1017, s. dazu MAIER (1994) 311 und den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

[2791] RIVET – SMITH (1979) 425, vgl. die Karte auf S. 515 f.

[2792] S. dazu RICHMOND – CRAWFORD (1949) 18, 23, ALCOCK (1965) 5, LEWIS (1966) 71, ROSS (1967) 57, 280, RIVET – SMITH (1979) 254 f., HENIG (1984) 17 f., GREEN (1986a) 153, DAVIDSON (1988) 24, GREEN (1992a) 34, THOMAS (1997) 26, KRUTA (2000a) 428, SIMS-WILLIAMS [2006] 94.

[2793] RIB 281: *deae*/ *Arnomecte*/ *Ael*(*ius*) *Motio*/ *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*aetus*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*); s. dazu GUYONVARC'H (1960b) 195, RICHMOND (1963) 95, 145, RIVET – SMITH (1979) 254, BIRLEY (1986) 65 f., MARCO SIMÓN (1993c) 166 A. 8, MAIER (1994) 24.

[2794] CIL XII 2820, HOLDER I 218, Maximilian IHM, Arnemetici, RE II.1 (1895) 1204.

[2795] S. dazu RICHMOND – CRAWFORD (1949) 12 Karte XII, RIVET – SMITH (1979) 402, SIMS-WILLIAMS [2006] 73, 86, 148. Veraltet ist der Lexikoneintrag von George MACDONALD, Lugundino, RE XIII.2 (1927) 1274.

[2796] So RIVET – SMITH (1979) 401.

Lugudunum angesetzt werden. Auf dem Kontinent sind viele Orte dieses Namens durch antike und mittelalterliche Quellen belegt oder aus modernen ONN erschließbar. Das am besten bekannte *Lugudunum* ist zweifellos die bei zahlreichen Autoren erwähnte Hauptstadt der *tres Galliae*, das heutige Lyon. Gleichfalls antik überliefert sind noch folgende Orte: *Lugdunum Convenarum* (j. Saint-Bertrand-de-Comminges, vgl. Ptol. geogr. 2, 7,13 [**68 T 20**]), *Lugdunum Batavorum* (bei Katwijk aan Zee/NL, s. dazu Ptol. geogr. 2, 9,1 [**68 T 21**]) und ein umstrittenes Λουγίδουνον in der *Germania magna* (Ptol. geogr. 2, 11,13 [**68 T 24**]). Der britannische Ort dieses Namens fand in den einschlägigen Materialzusammenstellungen erstaunlicherweise keine Berücksichtigung.[2797] Ob es sich bei *Lugudunum* um einen vom keltischen GN *Lugus* abgeleiteten ON (‚Festung des *Lugus*') handelt, wird seit langem sehr kontrovers diskutiert. Auf die divergierenden Positionen bin ich bereits im Kommentar zu Pseudo-Plutarchos (de fluv. 6,1–4 [**78 T 2**]) ausführlich eingegangen.

153 T 4 [?] Geographus Ravennas 5, 31 = p. 107,27 Schnetz

p. 432,19 Pinder – Parthey = p. 19 Richmond – Crawford (n° 150):

Esica	Esica

Dieser ON wurde gelegentlich mit dem kelt. GN *Esus* in Verbindung gebracht, was jedoch weder zu beweisen noch wirklich zu widerlegen ist. Der Ravennate hat die Namensform *Esica*, die Notitia Dignitatum (Occ. 40, 22) dagegen *Aesica*. Diesen Wechsel zwischen *e* und *ae* finden wir allerdings auch beim GN, dessen Etymologie wiederum völlig umstritten ist.[2798] Aufgrund der generell spärlichen Evidenz für diesen keltischen Gott sowie des völligen Fehlens von Zeugnissen für Britannien halte ich persönlich einen Zusammenhang für eher unwahrscheinlich. Sicher scheint im Fall von *Esica* jedenfalls nur die Identifizierung mit dem römischen Lager bei Great Chesters in Northumberland.[2799]

153 T 5 Geographus Ravennas 5, 31 = p. 107,30 Schnetz

p. 433,4 Pinder – Parthey = p. 19 Richmond – Crawford (n° 155) = Zwicker 208:

Fanococidi	Heiligtum des Cocidius

Ein Teil der Handschriften hat die Variante *fanocodi*, andere die oben wiedergegebene Version *fanococidi*. Hinter dieser römischen Straßenstation vermutet man schon lange die Nennung eines *fanum Cocidi*[*i*].[2800] Damit liefert diese späte Quelle die einzige literarische Erwähnung des Gottes *Cocidius*, was abermals sehr deutlich veranschaulicht, in welchem Ausmaß der Zufall unser Wissen bestimmt. Glücklicherweise besitzen wir von *Cocidius* über 20 Inschriften, die allesamt aus Britannien stammen und von Angehörigen des römischen Heeres errichtet wurden. Diese sind zumeist *deo Cocidio* oder gelegentlich *deo sancto Cocidio* geweiht. Fünfmal wird der Gott mit *Mars* identifiziert, einmal mit *Silvanus* und einmal mit einem nicht näher bekannten kelt. Gott *Vernostonos*.[2801] Aufgrund

[2797] Er fehlt sowohl in der Liste bei Holder II 308–344 als auch im „Répertoire des toponymes en *LVGDVNVM*" von Guyonvarc'h (1963b) 368–376.

[2798] S. dazu die Ausführungen zu den Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

[2799] Holder I 52, Konrad Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, Stuttgart 1916, 13, Richmond – Crawford (1949) 34, Benoît (1959) 69 + A. 153, Evans (1967) 200, Rivet – Smith (1979) 242, de Bernardo Stempel [2010] 120.

[2800] Hermann Steuding, Cocidius, in: Roscher I.1 (1884–1886) 913, Holder I 1058, Emil Hübner, Cocidi fanum, RE IV.1 (1900) 157, Maximilian Ihm, Cocidius, RE IV.1 (1900) 157 f., Windisch (1912) 90, Richmond – Crawford (1949) 19, 35, Ross (1967) 223, Rivet – Smith (1979) 363, Sheppard Frere, The Ravenna cosmography and north Britain between the walls, Britannia 32 (2001) 286–292, spez. 287.

[2801] Holder I 1057 f., Maier (1994) 80, Jufer – Luginbühl (2001) 35 listet 24 Iss. und nennt S. 70 noch eine weitere für *Vernostonos Cocidius*. Zu dieser in ihrer Echtheit umstrittenen Is. s. auch die Bemerkungen bei Webster (1986) 76.

gehäufter Funde lokalisiert man heute das *fanum Cocidi*[*i*] mit Bewcastle (Cumberland).[2802] An Darstellungen gibt es zwei Votivtäfelchen aus getriebenem Silber, die den Gott als Krieger mit Schild und Speer darstellen, wogegen er auf einem Altarrelief als Jäger mit Hund und Hirsch abgebildet ist.[2803] Diese Silberplaquetten, der militärische Kontext der Weihungen und die Gleichsetzung mit *Mars* haben die Forschung dazu veranlaßt, in *Cocidius* einen Gott des Krieges und der Jagd zu sehen.[2804] Zur Stütze für diese Ansicht wird meistens auch die Etymologie des GN herangezogen, die wie sooft höchst umstritten ist. Einige Forscher stellen das Theonym zu kymr. *coch* ‚rot', welches wiederum ein Lehnwort aus dem Lateinischen sein dürfte (*coccum*). Diese Charakterisierung würde nach Ansicht dieser Gruppe ausgezeichnet zu einem Kriegsgott passen, weshalb auch jüngst Patrizia de Bernardo Stempel für diese Etymologie votierte und als semantisches Äquivalent den gall. GN *Rudianus* (< **Ro͡udi͡anos* zu gall. *-ro͡udos*, vgl. kymr. *rhudd* und air. *rúad* ‚rot', ‚stark') heranzog.[2805] Gegen diese Etymologie spricht, daß kymr. *coch* auf ein **kokk-* zurückgehen müßte, der GN jedoch immer nur mit einem *-c-* geschrieben wird. Daher lehnt ein Teil der Forschung diese Interpretation als linguistisch unmöglich ab und hält die Bedeutung des Theonym für vorläufig ungeklärt.[2806]

153 T 6 [?] Geographus Ravennas 5, 31 = p. 107,38 f. Schnetz

p. 433,21 – 434,1 Pinder – Parthey = p. 19 Richmond – Crawford (n° 172 f.):

Camulossesa Presidium | Camulosessa Praesidium

An dieser Stelle ist unklar, ob mit *Camulosessa Praesidium* (so muß die richtige Schreibung lauten) zwei verschiedene ONN genannt sind oder ob *pr*(*a*)*esidium* ‚kleines Lager', ‚Posten' eine Apposition zu *Camulosessa* ist.[2807] Der nur beim Kosmographen bezeugte Ort liegt in Südschottland. Ian Arthur Richmond und Osbert Guy Stanhope Crawford schlugen vor, ihn mit dem kleinen römischen Lager in Castle Greg bei Camilty Hill (Midlothian) zu identifizieren.[2808] Gegen diese Annahme sprach sich aus topographischen Überlegungen jüngst Sheppard Frere aus, der stattdessen Edinburgh Castle als die wahrscheinlichere Lokalisierung favorisiert.[2809] Gemeinhin wird der ON als Kompositum aus dem keltischen GN *Camulus* und **sessā* (aus älterem < **sed-tā*; vgl. die britischen ONN *Demerosessa*, *Eposessa*) ‚Sitz' aufgefaßt.[2810] Prinzipielle Bedenken gegen diese traditionelle Deutung als theophorer ON äußerte Bernhard Maier, der nicht den GN selbst, sondern das dem GN zugrundeliegende Appellativum (‚Krieger'?) als für die Benennung ausschlaggebend erachtet.[2811] Unmittelbar zu vergleichen sind hiermit die divergierenden Interpretationen des ON *Camulodunum* (s. dazu Ptol. geogr. 2, 3,10 [**68 T 7**]) und des PN *Camulogenus* (Caes. bell. Gall. 7, 57,3 [**23 T 27**]).

[2802] Von dort stammen die Iss. RIB 985–989, 993. Zu dieser Lokalisierung s. Green (1986a) 113, Henig (1984) 89, Webster (1986) 75, Green (1992a) 62, Birkhan (1997) 649, Sterckx (1998a) 61, Häussler (2001/02) 100 mit Hinweisen auf weitere Literatur. Früher wurde das *fanum* in der Gegend von *Camboglanna* (Birdoswald) angesiedelt, so Maximilian Ihm, Cocidius, RE IV. 1 (1900) 157.

[2803] Silberplaquetten: RIB 986 f., Altarrelief: RIB 1207; s. dazu Bauchhenss (1984b) 569, Webster (1986) 75, Maier (1994) 80, Sterckx (1998a) 61, Green – Raybould (1999) 106, 113, 129, Häussler (2001/02) 100.

[2804] Birkhan (1997) 649 führt ihn unter den Kriegsgottheiten, vgl. Green (1986a) 113, Green (1992a) 62, Green (1992c) 100, 112, 137, 216, MacKillop (2000) 93, Green – Raybould (1999) 106, 113, 129, s. dazu auch de Bernardo Stempel (2003) 57.

[2805] de Bernardo Stempel (2003) 57 + AA. 103–105, ebenfalls für diese Etymologie traten ein: Richmond – Crawford (1949) 34, Richmond (1963) 197, Ross (1967) 223 (wenn auch auf die linguistischen Probleme verweisend), Botheroyd – Botheroyd (1992) 60, 282, MacKillop (2000) 93, Delamarre (2001) 100 = (2003) 120 f.

[2806] In diese Richtung gehen Rivet – Smith (1979) 363, Birkhan (1997) 649, Sterckx (1998a) 60. – Vorsichtig ist Green (1992a) 62: „The name ‚Cocidius' is obscure, but it is possible that it may refer to ‚red', perhaps reflective of bloodshed (appropriate both to warfare and the hunt)."

[2807] S. dazu Richmond – Crawford (1949) 27 und Rivet – Smith (1979) 296, die der zweiten Lösung zuneigen.

[2808] Richmond – Crawford (1949) 27, gefolgt von Evans (1967) 162.

[2809] Sheppard Frere, The Ravenna cosmography and north Britain between the walls, Britannia 32 (2001) 286–292, spez. 288 Abb. 4, 290.

[2810] So etwa Richmond – Crawford (1949) 27, Evans (1967) 161, Rivet – Smith (1979) 296, Green (1992a) 141, Delamarre (2001) 86 = (2003) 101, Sims-Williams [2006] 59, 107.

[2811] S. dazu Maier (1997b) 285, Maier (2002b) 73 f., Maier (2003b) 84, 88 f.

153 T 7 Geographus Ravennas 5, 31 = p. 107,54 Schnetz

p. 435,8 Pinder – Parthey = p. 19 Richmond – Crawford (n° 196):

Medionemeton | Medionemetum

Dieser nur hier beim Kosmographen von Ravenna bezeugte Ort trägt einen keltischen Namen mit durchsichtiger Etymologie.[2812] Es handelt sich um ein Kompositum von *medio̯-* ‚Mitte', ‚Zentrum' und *nemeton* ‚heiliger Hain', ‚Heiligtum', das soviel wie ‚den heiligen Hain in der Mitte habend' oder ‚Zentralheiligtum' bedeutet. Das Toponym zählt jedenfalls zu den nicht wenigen keltischen ONN, die mit dem Namenselement *nemeton* gebildet sind.[2813] Bedauerlicherweise konnte *Medionemeton*, das am Antoninuswall (oder in dessen Nähe) gelegen sein muß, bis heute nicht sicher lokalisiert werden. Bereits älteren Datums ist der Vorschlag, es mit dem römischen Auxiliarlager bei Kirkintilloch (etwa 15 km nordöstlich von Glasgow) zu identifizieren.[2814] Richard William de F. Feachem sprach sich für eine Gleichsetzung mit einem der beiden (östlich von Kirktintilloch gelegenen) Lager in Bar Hill oder in Croy Hill aus, wobei er vermutete, daß der Name *Medionemeton* von einem vorrömischen Heiligtum in der Nähe auf einen dieser Militärposten übertragen wurde.[2815] Albert Lionel Frederick Rivet und Colin Smith wiederum zogen eine Identifizierung mit dem als Arthur's O'on (oder Oven) bezeichneten archäologischen Monument in der Nähe von Stenhousemuir (Stirlingshire) in Erwägung, das vielleicht als im Zuge der militärischen Operationen unter Antoninus Pius errichtetes *tropaeum* anzusprechen ist. Nach dieser Deutung hätte die Örtlichkeit ihren keltischen Namen von den römischen Hilfstruppen erhalten.[2816] Beweisen läßt sich freilich keiner dieser Versuche, die Lage von *Medionemeton* zu bestimmen, zumindestens solange nicht neue Evidenz, etwa in inschriftlicher Form, zutage tritt.[2817]

153 T 8 Geographus Ravennas 5,31 = p. 108,14–20 Schnetz

p. 436,17 – 437,4 Pinder – Parthey = p. 19 Richmond – Crawford (n° 228):

sunt autem in ipsa Britan[n]ia diversa loca, ex quibus aliquanta nominare volumus, id est: Maponi. Mixa. Panovius. Minox. Taba. Manavi. Segloes. Daunoni.

Es gibt aber in Britannien selbst verschiedene Orte, von denen wir einige nennen wollen, wie: [locus] Maponi. Mixa. Panovius. Minox. Taba. Manavi. Segloes. Daunoni.

Diese auf den ersten Blick so einfache Stelle gibt einige Probleme auf, wie man an der recht kontroversen Forschungsgeschichte gut ersehen kann. Umstritten ist zum einen, was hier mit *diversa loca* gemeint sei. Ian Arthur Richmond und Osbert Guy Stanhope Crawford sahen in den *loca* „tribal meeting-places" im heutigen Schottland. Jedoch haben Albert Lionel Frederick Rivet und Colin Smith gezeigt, daß die hier genannten Namen keine wirk-

2812 Zur Etymologie vgl. Holder II 524, William J. Watson, The History of the Celtic Place-names of Scotland, Edinburgh-London 1926, 118, 246, Richmond – Crawford (1949) 40, de Vries (1960a) 80, Guyonvarc'h (1960b) 195, Rivet – Smith (1979) 416 + Rez. von Karl Horst Schmidt, BNF N.F. 15 (1980) 427 f., Marco Simón (1988b) 319, Webster, J. (1995a) 460, Vendryes (1997) 87, Marco Simón [2000b] 355, Demandt (2002) 6, Delamarre (2003) 222, 233 f., Maier (2003b) 75 f., Marco Simón [2004] 84 A. 38, Sims-Williams [2006] 91, 94.

2813 Vgl. etwa die ONN *Nemetocenna* (Hirt. bell. Gall. 8, 46,6 [**23 T 34**]), *Drunemeton* (Strab. Geogr. 12, 5,1 [**37 T 11**]), *Nemetobriga* (Ptol. geogr. 2, 6,36 [**68 T 13**]), *Augustonemetum* (Ptol. geogr. 2, 7,12 [**68 T 19**]), *Nemetacum* (Ptol. geogr. 2, 9,4 [**68 T 22**]), *Vernemetum* (Itin. Ant. 477, 5 [**90 T 6**]), *Tasinemetum* (Tab. Peut. IV 1 [**126 T 7**]).

2814 So Holder II 524, gefolgt von Guyonvarc'h (1960b) 195, Marco Simón [2000b] 356 A. 42.

2815 Richard William de F. Feachem, *Medionemeton* on the Limes of Antoninus Pius, Scotland, in: Jacqueline Bibauw (Hg.), Hommages à Marcel Renard III (= Collection Latomus 103), Brüssel 1969, 210–216.

2816 Rivet – Smith (1979) 417. – Einen Hinweis auf die Arbeit von Feachem, a.a.O. vermißt man dort freilich. Zu Recht als unwahrscheinlich abgelehnt wird der noch ältere Vorschlag von Stuart Piggott, Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 82 (1947–1948) 118, *Medionemeton* in Cairnpapple (West Lothian) zu lokalisieren.

2817 Bezeichnenderweise figuriert *Medionemeton* unter den „Unlocated Toponyms" bei Richard J. A. Talbert (Hg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World. Map-by-map Directory, volume I, Princeton-Oxford 2000, 133.

lich zusammengehörende Gruppe bilden, sondern eine Liste von einigen noch übrigen Plätzen („odd places"), die der Ravennate zu nennen vergessen hatte. Jedenfalls finden sich in dieser Aufzählung auch zwei FlNN (*Panovius*, *Taba*), der Name einer Insel (*Manavi*) und zwei Stammesnamen (*Segloes*, *Daunoni*). Nach Ansicht dieser beiden Forscher könnte der Kosmograph durch den **locus Maponi* am Anfang seiner Aufzählung zu der irrtümlichen Verwendung von *locus* als gemeinsames, allen ONN zugrundeliegendes Nomen verleitet worden sein.[2818]

Daß hier *locus* dazuzudenken oder zu ergänzen ist, wissen wir sicher erst durch eine 1967 in Birrens (*Blatobulgium*) gefundene Inschrift mit dem Wortlaut *Cistumuci lo*(*co*) *MΛbomi*, „(Gabe) des Cistumucus aus *locus Maboni*."[2819] In der älteren Forschung hat man – in Anlehnung an das ebenfalls beim Kosmographen erwähnte *fanum Cocidi*[*i*] (Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,30 Schnetz [**153 T 5**]) – den Genetiv *Maponi* zu **fanum Maponi* ergänzen wollen[2820], was durch den Neufund hinfällig geworden ist. Fraglich ist jedoch, ob hier auch ursprünglich lat. *locus* ‚Ort' gemeint war, da es für einen solchen Wortgebrauch keine Analogien gibt. Die Vermutung von Rivet und Smith, daß hier in Wirklichkeit das britannische Substantiv **lok-* ‚See', ‚Teich' (vgl. air. *loch*) zugrundeliegt, scheint mir daher ansprechend.[2821] Die Lokalisierung dieses Ortes ist auch nicht unumstritten. Richmond und Crawford, einer Ansicht von William J. Watson folgend, dachten an Clochmabenstane ganz in der Nähe von Gretna Green in Dumfriesshire, wo sich ein prähistorischer Menhir befindet.[2822] Dagegen plädierten Rivet und Smith überzeugend für das ebenfalls in Dumfriesshire gelegene Dorf Lochmaben, da dieser ON ein exaktes Äquivalent des antiken *locus* (resp. **lok-*) *Maponi* sei.[2823] An diesem ON aus dem Gebiet der *Brigantes* ist für unsere Belange entscheidend, daß er den kelt. GN *Maponus* überliefert, der außer beim Kosmographen wahrscheinlich noch in einer Urkunde aus der Zeit um 1090 n. Chr. erwähnt wird, wo von einer *Mabono fonte* (spätlat. Abl. für **Maponi fonte*, Nom. **Maponi fons*) in der Nähe von Lyon die Rede ist.[2824] Neben dieser spärlichen literarischen Evidenz besitzen wir noch eine Handvoll Inschriften, großteils aus Nordengland, die den Gott nennen. In vier von diesen Weihungen wird er mit dem Heilgott *Apollo* geglichen.[2825] Außerdem begegnet uns der Gott noch in der berühmten, am 15. Jänner 1971 gefundenen Bleitafel von Chamalières. Die Deutung des Inhalts dieser Inschrift ist jedoch wie bei so vielen Dokumenten in gallischer Sprache nicht restlos geklärt. Es könnte sich um eine magische Verfluchung, eine *defixio* handeln, in der *Maponus* beschworen wird. Es wurden aber auch ein militärischer

[2818] Richmond – Crawford (1949) 39, Rivet – Smith (1979) 212. Da uns die Deutungen der anderen hier genannten und teilweise stark entstellten ONN nicht unmittelbar betreffen, sei nur auf die Ausführungen bei Rivet – Smith (1979) 343 f. (Dumnonii (2.), 410 (Manavia?), 418 (Minox?), 428 (Novius), 470 (Tava oder Tavus), 455 (Selgovae oder Selgoves) und Louis Dillemann, La Cosmographie du Ravennate, ouvrage édité avec préface et notes additionnelles par Yves Janvier (= coll. Latomus 235), Brüssel 1997, 205 sowie den Vorschlag von Robert Conquest, A Note on the '*Civitas*' and '*Polis*' Names of Scotland: an Alternative Approach, Britannia 31 (2000) 347–350, spez. 350 verwiesen.

[2819] Richard Pearson Wright, Roman Britain in 1967. II. Inscriptions, JRS 58 (1968) 206–214, spez. 209 Nr. 28 (vgl. pl. XIX,2) = AE 1968, 254; zu dieser Is. s. auch Rivet – Smith (1979) 395, Sterckx (1986) 59, Lajoye [2008] 125 A. 463.

[2820] So erstmals von Jacob Becker, Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst, N.F. 3 (1865) 11 f. vorgeschlagen. – Diese Ergänzung auch bei Holder II 414 (mit Fragezeichen), George Macdonald, Maponi, RE XIV.2 (1930) 1413, de Vries (1961) 76 + A. 55, Birkhan (1997) 796 und Dillemann, a.a.O. 205.

[2821] Rivet – Smith (1979) 395 f., zu **lok-* s. auch Delamarre (2003) 206.

[2822] William J. Watson, The History of the Celtic Place-names of Scotland, Edinburgh-London 1926, 181, Richmond – Crawford (1949) 39, vgl. auch Richmond (1963) 138 f., 196.

[2823] Rivet – Smith (1979) 396. Bereits Courtenay Arthur Ralegh Radford, Locus Maponi, Transactions of the Dumfriesshire & Galloway Natural History and Antiquarian Society 31 (1954) 35–38 soll sich für Lochmaben ausgesprochen haben (so Birley (1986) 58). Leider war mir diese Arbeit nicht zugänglich. Ebenfalls für diese Lokalisierung: Bémont (1981) 79, Birley (1986) 58, Sterckx (1986) 59, Birkhan (1997) 261 f., 796. – Unentschieden: Webster (1986) 76.

[2824] Henri d'Arbois de Jubainville, Le dieu *Maponus* près de Lyon, RC 14 (1893) 152, Holder II 414, Dottin (1920) 269 A. 3, Rivet – Smith (1979) 396, Sterckx (1986) 60, Botheroyd – Botheroyd (1992) 216, Sterckx (1996) 29 + A. 17, Sterckx (1998a) 105, Sergent (2002) 84 + A. 13, Sterckx [2004] 310. – Fritz Moritz Heichelheim, Maponus, RE XIV.2 (1930) 1413 meinte noch, es sei unsicher, ob zwischen diesen beiden ONN ein Zusammenhang bestehe.

[2825] Ältere Sammlung bei Holder II 414, s. auch Fritz Moritz Heichelheim, Maponus, RE XIV.2 (1930) 1413, Le Roux (1959b) 222, Sterckx (1986) 59, Maier (1994) 225, Sterckx (1996) 27–29. – Jufer – Luginbühl (2001) 51 listen insgesamt acht epigraphische Belege für den GN auf: *deo Mapono* (Chesterholm (GB), RIB II.3 2431.2), *deo san*(*cto*) [*A*]*pollini Mapono* (Ribchester (GB), RIB 583), *Apollini Mapono* (Corbridge (GB), RIB 1120), [*Ap*]*ollini Mapon*[*o*] (Corbridge (GB), RIB 1121), [*deo*] [*M*]*apo*[*no*] *Apo*[*llini*] (Corbridge (GB), RIB 1122), *deo Mapono* (Hadrianswall (GB), RIB 2063), *deo Mapono* (Chesterholm (GB), AE 1975, 568), *Mapono* (St-Rémy-de-Provence (F), IAG 213). Ausführlicher zu den Iss. auch Webster (1986) 76 f.

Kontext oder Gesundheitswünsche dahinter vermutet. Eine sichere Interpretation steht hier noch aus und liegt außerhalb meiner Kompetenz.[2826]

Die etymologische Deutung des Theonyms ist ausnahmsweise unumstritten. *Maponus* bezeichnet einen jugendlichen Gott, der Name gehört zu kymr., korn., bret. *mab*, air. *macc* ‚Sohn', ‚Junge'.[2827] Der GN lebt später in der walisischen Gestalt des *Mabon vab Modron* fort.[2828] Kontrovers beurteilt wird allerdings, welche Funktion(en) dieser jugendliche Gott besessen hat, was unter anderem mit den Unsicherheiten betreffs der Inschrift von Chamalières zusammenhängt. Die Gleichung mit *Apollo* und die Nennung einer *Mabono fonte* dürfte jedoch für eine Beziehung zu Quellen und Heilung sprechen.[2829]

153 T 9 [?] Geographus Ravennas 5, 32 = p. 109,6–16 Schnetz

p. 440,11 – 441,8 Pinder – Parthey = p. 20 Richimond – Crawford (nn° 275–289):

iterum in ipso oceano occidentali ponuntur diversae insulae. ex quibus aliquantas nominare volumus. id est: Corsula. Mona. Regaina. Minerve. Cunis. Manna. Botis. Vinion. Saponis. Susura. Birila. Elaviana. Sobrica. Scetis. Linnonsa.

Ebenso liegen im westlichen Ozean selbst verschiedene Inseln, von denen wir einige anführen wollen. Das sind: Corsula, Mona, Regaina, [Insel] der Minerva, Cunis, Manna, Botis, Vinion, Saponis, Birila, Elaviana, Sobrica, Scetis und Linnonsa.

Der Kosmograph von Ravenna bringt hier eine Liste von Inseln, die im Meer westlich von Britannien liegen sollen. Ian Archibald Richmond hat die Vermutung geäußert, daß hier geographische Informationen verarbeitet sind, die letztlich auf eine unter dem Statthalter Agricola organisierte römische Flottenexpedition zurückgehen.[2830] Aus Plutarchs Dialog *de defectu oraculorum* wissen wir, daß der Grammatiker Demetrios von Tarsos, vermutlich 82/83 n. Chr., im kaiserlichen Auftrag zu Erforschungs- und Erkundungszwecken ein vor der Westküste Schottlands liegendes Eiland angelaufen hat.[2831] Nach Demetrios' eigener Aussage sollen einige der dortigen Inseln die Namen von Dämonen und Heroen tragen (Plut. de def. orac. 18 [**59 T 5**]: ὧν ἐνίας δαιμόνων καὶ ἡρώων ὀνομάζεσθαι). Eine Bestätigung für diese Angabe glaubt Richmond in dem hier genannten *Minerve* zu finden, das er als *insula Minervae* versteht, wobei *Minerva* als die *interpretatio romana* einer einheimischen Göttin aufzufassen sei.[2832] Eine ganz andere Deutung haben Albert Lionel Frederick Rivet und Colin Smith vorgeschlagen: Der Ravennate habe auf einer Karte den Eintrag **Aquae Sulis Minervae* (j. Bath, Grafschaft Somerset)[2833] gefunden, das erste Wort unterschlagen, das zweite als Form von **insula* mißdeutet und folglich das

[2826] Diese Inschrift ist mit 336 Buchstaben eines der längsten bis dato bekannten gallischen Sprachdokumente und hat eine dementsprechend rege Diskussion in der Forschung bewirkt. Für weitere Informationen sei verwiesen auf Fleuriot (1976–78) 173–191, Fleuriot (1979b) 135–139, Lambert (1979) 141–169, Schmidt (1979/80) 286–289, Schmidt (1982) 256–268, Henry (1984) 141–150, Meid (1986b) 48–53, Lambert (1987) 10–17, Meid (1989) 37 f., Joseph F. Eska – D. Ellis Evans, Continental Celtic, in: Ball – Fife (1992) 39, Olmsted (1994) 184, 382 f., Koch – Carey (1995) 2 f., Evans (1996) 11–22, Lambert (1996a) 51–85, Sterckx (1996) 28 + A. 16, Birkhan (1997) 432, 623 f., 669, 808, 911, 929, Guyonvarc'h (1997) 195–198, Lambert (1997) 150–152, Meid (1998–2002) I 15–17, Marco Simón [2002b] 206–208, Sergent (2002) 81–84, Anne-Marie Romeuf, La découverte de la tablette de plomb inscrite de Chamalières. Présentation de la fouille, in: Lambert – Pinault [2007] 85–95 und die in der Bibliographie genannten Rez.

[2827] Zur Etymologie s. etwa Dottin (1920) 269, Maier (1994) 225, Delamarre (2003) 216 f.

[2828] Dazu Green (1992a) 140, 152, Birkhan (1997) 523, 668–670 und Sergent (2002) 85–97.

[2829] Nur verwiesen sei auf die weiterführenden Überlegungen zum Wesen des *Maponus*, die Sergent (2002) 85–97 auf der Basis der vernakulären Sagentradition angestellt hat.

[2830] Ian Archibald Richmond, A Forgotten Exploration of the Western Isles, Antiquity 14 (1940) 193–195, spez. 194.

[2831] S. dazu ausführlich den Kommentar zu Plut. de def. orac. 18 [**59 T 5**].

[2832] Richmond, a.a.O. 194 und Richmond – Crawford (1949) 41.

[2833] Belegt ist freilich nur der Name *Aquae Sulis* (Itin. Ant. 486, 3 [**90 T 7**]). Es handelt sich lediglich um eine unbewiesene Vermutung, daß der aus Inschriften hinlänglich bekannte römische Beiname der *Sulis* auch Bestandteil des ON war.

dritte in seinen Katalog von Inseln (der auch sonst sehr konfus ist und fälschlich als Inselnamen verstandene Ortsbezeichnungen enthalten dürfte[2834]) aufgenommen.[2835] Alternativ wird auch die Erklärung erwogen, daß es sich bei *Minerve* um einen antiken (Bei-)Namen der heutigen Scilly Isles handelt.[2836] Meiner Meinung nach ist keine der angebotenen Lösungen wirklich befriedigend. Angesichts der vorhandenen Unsicherheiten muß die Identifizierung von *Minerve* offen bleiben.[2837]

[2834] Die anderen Namen sollen uns hier nicht näher beschäftigen, ich verweise nur auf die Ausführungen von RICHMOND – CRAWFORD (1949) 25, 30, 33, 38, 39, 41, 44–46, 49 und RIVET – SMITH (1979) 273, 306 f., 325 f., 359 f., 412, 419 f., 450–452, 463, 503.

[2835] RIVET – SMITH (1979) 255.

[2836] RIVET – SMITH (1979) 255 und 459. – Zu den Scillies, die in der Antike noch éine große Insel gebildet haben, s. ausführlicher den Kommentar zu Solin. coll. 22,7 [**94 T 3**].

[2837] Vgl. auch George MACDONALD, Minervae, RE XV.2 (1932) 1805.

154. Georgios Monachos

Georgios[2838] war ein im 9. Jh. lebender Mönch (daher sein Beiname) und Verfasser einer byzantinischen Chronik, die von Adam bis ins Jahr 842 n. Chr. reicht. Da er in mehreren Handschriften als ἁμαρτωλός ‚Sünder' bezeichnet wird, läuft er in der Literatur vielfach auch unter dem Namen Georgios Hamartolos. Freilich handelt es sich bei ἁμαρτωλός um ein gängiges Epitheton byzantinischer Mönche, das nicht als Bestandteil des Eigennamens aufzufassen ist. Georgios Monachos gilt als ein typischer Vertreter der sog. Mönchschronik, in welcher religiöse und kirchengeschichtliche Themen im Vergleich zur politischen Geschichte übergroßen Raum einnehmen. Die Fertigstellung des Werkes wurde von der älteren Forschung um 866/867 angesetzt, während man heute für eine etwas spätere Datierung in der 2. Hälfte des 9. Jh.s eintritt. Aufgrund ihrer einfachen, leicht verständlichen Sprache erfreute sich die Chronik des Georgios großer Beliebtheit. Sie fand nicht nur einen anonymen Fortsetzer, den zwischen 963 und 969 schreibenden sog. Georgius Continuatus, sondern wurde überdies ins Georgische und Kirchenslawische übersetzt.

154 T 1 Georgios Monachos *chron*. = p. 38,24 – 39,3 de Boor

vgl. John Antony Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium, Bd. IV, Oxford 1837, p. 237,9–12 = Zwicker 243:

ἐν δὲ Βρεττανίᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συγκαθεύδουσι γυναικὶ καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί, καὶ τὸ παράνομον ὡς νόμον καλὸν καὶ πατρῷον πράττουσιν ἀζήλωτον καὶ ἀκώλυτον.

In Britannien aber schlafen mehrere Männer mit éiner Frau und viele Frauen nehmen sich éinen Mann zum Bettgenossen; und diesen Frevel praktizieren sie wie ein edles und väterliches Gesetz, ohne Eifersucht und unbehindert.

Diese Nachricht über die Promiskuität der Britannier steht in einem längeren Abschnitt, in dem Georgios Monachos eine ganze Reihe von eigentümlichen Sitten diverser Völker referiert. Als Quelle für seine Ausführungen nennt er ausdrücklich Kaisarios, den Bruder des Gregorios von Nazianzos.[2839] Gemeint sind damit die unter dem Namen des Kaisarios laufenden *Dialoge*, die heute als ein pseudonymes Werk des mittleren 6. Jh.s n. Chr. gelten (s. dazu ausführlicher die Einführung zu Pseudo-Kaisarios [**140**]). Tatsächlich ist der erste Teil der vorliegenden Information

[2838] Zu seinem Leben und Werk s. Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (= HbdAW XII.5.1), München 1978, 347–351, Dietrich Stein, Georgios (4.) Monachos (G. Hamartolos), LMA IV (1989) 1286 f., Peter Schreiner, Georgios Hamartolos, LThK IV (1995) 481, Albrecht Berger, Georgios [5] Monachos, DNP IV (1998) 943.

[2839] Georgios Monachos chron. p. 37,23 – 38,2 de Boor: ἀμέλει γέ τοι καὶ ὁ μέγας Καισάριος ἀδελφὸς τοῦ μεγάλου Γρηγορίου διαφόρων ἐθνῶν καὶ ἠθῶν καὶ τρόπων τε καὶ νόμων ἐξηγούμενος ἐν ἐπιτομῇ τοιάδε φάσκει· ...

(bis ἀνδρί) fast wörtlich aus Pseudo-Kaisarios übernommen[2840], während es sich beim folgenden um einen persönlichen Zusatz des Georgios handelt. Eigentümlicherweise hat Johannes Zwicker die Vorlage des Georgios, die Nachricht des Pseudo-Kaisarios nicht berücksichtigt. Letzterer beruht freilich auch auf einer älteren Quelle, nämlich dem griechischen Original der pseudoclementinischen *recognitiones*, die zwar heute verloren, aber für uns immerhin in der lateinischen Übersetzung des Rufinus greifbar sind.[2841] Der entsprechende Abschnitt der *recognitiones* wiederum schöpft aus dem *Buch der Gesetze der Länder* des Bardaiṣan von Edessa, welcher seinerseits einige der ethnographischen Informationen aus älteren, nicht näher identifizierbaren Quellen entnommen hat.[2842] Die den Britanniern zugeschriebene Frauengemeinschaft zählt jedenfalls zu den typischen Gemeinplätzen, mit denen die antike Ethnographie die Insulaner aber auch andere barbarische Randvölker bedacht hat. Bereits im caesarischen Britannienexkurs wird von den Einwohnern der Inseln behauptet, daß je zehn oder zwölf Männer ihre Frauen gemeinsam haben.[2843] Die vorliegende Stelle zeigt sehr schön, wie lange und auf welch verschlungenen Wegen dieser völkerkundliche Topos tradiert wurde. Freilich endet die Überlieferungskette nicht mit Georgios Monachos, denn die Information über die Britannier wurde auch von späteren byzantinischen Chronisten (Georgios Kedrenos, Michael Glykas, Georgios Sphrantzes und im Cod. Vindob. philol. gr. 333) unmittelbar oder mittelbar aus der Chronik des Georgios kopiert.[2844]

[2840] Pseudo-Kaisarios dialogus II respon. 109 = p. 85 Riedinger [**140 T 1**]: ἐν Βρηττανίᾳ πλεῖστοι ἄνδρες μιᾷ συνκαθεύδουσιν γυναικί· ὡσαύτως καὶ πολλαὶ γυναῖκες ἑνὶ ἑταιρίζονται ἀνδρί. – Auf die Abhängigkeit des Georgios von Pseudo-Kaisarios verweisen Hans Heinrich Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 21–74, spez. 25, Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, Philologus 93 (1938) 218–247, spez. 221, Han J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa, Assen 1966, 9, 18, 62, Rudolf Riedinger, Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage, München 1969, 50 f., 99–101, 187.

[2841] Ps.-Clem. recogn. 9, 24,1 [**84 T 3**]: *in Brittanniae partibus plures viri unam habent uxorem*, …

[2842] S. dazu ausführlich die Einführung zu Bardaiṣan [**84**] sowie den Kommentar zu Bardaiṣan dialogus de fato 35 f. [**84 T 1**], Euseb. praep. evang. 6, 10,27 f. [**84 T 2**], Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1 [**84 T 3**].

[2843] Caes. bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**]; s. dort ausführlicher, auch zu den möglichen rituellen Hintergründen, vgl. ferner Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**], Cass. Dio 62, 6,3 [**85 T 8**] und 76, 12,2 [**85 T 12**].

[2844] Georgios Kedrenos, Historiarum Compendium I, Bonn 1838, 270,15–17, Michael Glykas, Annales II, Bonn 1836, 270,13 f., Georgios Sphrantzes, Τὰ καθ᾽ ἑαυτὸν καί τινα γεγονότα ἐν τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ 1401–1477, cum Pseudo-Phrantzes in appendice sive Macarii Melisseni chronicon 1258–1481, ex recensione Basilii Grecu, Bukarest 1966, 362,20 f. und Cod. Vindob. philol. f. 139v–140v (s. dazu Herbert Hunger, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1: Codices historici, codices philosophici et philologici, Wien 1961, 429); zu diesen späteren Zeugen s. die Bemerkungen bei Riedinger, a.a.O. 99–101.

155. λεξικὸν περὶ πνευμάτων

Dieses Lexikon wurde erstmals 1739 in Leiden von Ludwig (eig. Lodewijk) Caspar VALCKENAER publiziert, und zwar als Anhang zu Ammonios' grammatischer Schrift *de adfinium vocabulorum differentia*.[2845] Wie der Titel περὶ πνευμάτων verrät, wird in diesem Werk die Lehre von den griechischen Spiritus behandelt. Das alphabetisch angeordnete Material hat das Lexikon aus älteren Abhandlungen zum gleichen Thema kompiliert, wobei es sich (neben anderen namentlich nicht genannten Vorlagen) in der Überschrift ausdrücklich auf die Grammatiker Tryphon (2. Hälfte 1. Jh. n. Chr.), Choiroboskos (9. Jh. n. Chr.?) und Theodoretos (byz. Zeit, nicht näher bestimmbar) beruft.[2846] Eine genauere Datierung des Mischlexikons ist nicht möglich, zumal auch die zeitliche Einordnung von dessen jüngeren Vorlagen Choiroboskos und Theodoretos mit Schwierigkeiten verbunden ist; es dürfte aber frühestens im 9. Jh. n. Chr. erstellt worden sein.[2847]

155 T 1 λεξικὸν περὶ πνευμάτων = p. 206 VALKENAER

ex Tryphone, Choerobosco, Theodoreto et aliis collectum, in altera Ammonii editione C. L. VALKENARII, Lipsiae 1822, p. 206 ex. = ZWICKER 182:

Ὄγμιος, ἐπίθετον τοῦ Ἡρακλέος.	Ogmios, Beiname des Herakles.

Zum mit *Herakles* gleichgesetzten gallischen Gott *Ogmios* siehe den ausführlichen Kommentar zu Lukianos' Vorrede Ἡρακλῆς (Heracl. 1–7 [**73 T 1**]), auf die letztlich auch die vorliegende Stelle aus dem Mischlexikon zurückgehen dürfte.[2848]

[2845] Die Edition erfuhr noch eine zweite Auflage: Ludwig Caspar VALCKENAER, Ammonius, de adfinium vocabulorum differentia. Accedunt opuscula nondum edita [nova editio correcta et app. not. inpr. e schedis L. Kulenkampii], ²Leipzig 1822.

[2846] Der volle Titel lautet: λεξικὸν περὶ πνευμάτων ἐκλεγὲν ἐκ τῶν περὶ πνευμάτων Τρύφωνος, Χοιροβοσκοῦ, Θεοδωρίτου καὶ ἑτέρων ... – Zum λεξικὸν περὶ πνευμάτων und dessen Quellen vgl. die knappen Bemerkungen von Richard REITZENSTEIN, Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz, Leipzig 1897, 190 f. A. 4, 249, Leopold COHN, Choiroboskos, RE III.2 (1899) 2363–2367, spez. 2366, Carl WENDEL, Theodoretos (2.), RE V A 2 (1934) 1801 f., Carl WENDEL, Tryphon (25.), RE VII A 1 (1939) 726–744, spez. 727 f., Herbert HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 12 f., Hans GÄRTNER, Choiroboskos, KlP I (1979) 1153 f., Hans GÄRTNER, Theodoretos (2.), KlP V (1979) 689, Hans GÄRTNER, Tryphon (4.), KlP V (1979) 990 f., Franco MONTANARI, Choiroboskos Georgios, DNP II (1997) 1139 f., Manuel BAUMBACH, Theodoretos [2], DNP XII.1 (2002) 321, Manuel BAUMBACH, Tryphon [3], DNP XII.1 (2002) 885 f.

[2847] ZWICKER 182 datiert das Lexikon noch „sexto ? saeculo scriptum". – Nach MONTANARI, a.a.O. 1139 ist aber die lange problematische Datierung des Choiroboskos von der jüngeren Forschung auf das 9. Jh. festgesetzt worden. Meine Einordnung des λεξικὸν περὶ πνευμάτων zwischen Georgios Monachos [**154**] und dem *glossarium Salomonis* [**156**] trägt diesem Neuansatz Rechnung.

[2848] Gleiches gilt auch für den Eintrag im sog. Zonarae lexicon s. v. Ὄγμιος [**167 T 3**]: Ὄγμιος· ὁ Ἡρακλῆς.

156. GLOSSARIUM SALOMONIS

Mit diesem Titel wird heute ein lateinisches Glossar bezeichnet, das von der Überlieferung gelegentlich Salomo III., dem Abt des Klosters von St. Gallen und späteren Bischof von Konstanz (* um 860, † 919 oder 920), zugeschrieben wurde.[2849] Die Zuweisung an den Kirchenmann ist allerdings umstritten und läßt sich nicht erweisen; unter Umständen könnte die Sammlung auf seine Anregung hin entstanden sein. Als Hauptquelle benutzte das aus älteren Werken kompilierte *glossarium Salomonis* den *liber glossarum*, daneben aber auch noch andere Glossarien. Die wichtigste Handschrift ist ein Codex Sangallensis (905), der am Beginn des 10. Jh.s. n. Chr. geschrieben wurde. Die von Johannes ZWICKER aus dem *glossarium Salomonis* zusammengestellten Glossen sind entweder ohne jegliche Relevanz für unser Thema oder von untergeordneter Bedeutung, da sie nur längst bekannte Informationen aus dritter Hand bieten.[2850]

156 T 1 glossarium Salomonis fol. 20 v. b med.

glossae ex editione Augustae Vindelicorum 1472–1475, fol. 20 v. b med. = ZWICKER 249:

bardus, carminum conditor. | Barde [bedeutet] ‚Verfasser von Liedern'.

Dies ist ein weiterer Beleg für das aus dem Gallischen entlehnte Wort *bardus*; vgl. die Glossen im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 487,37 GOETZ [**151 T 3**], IV p. 590,44 GOETZ [**151 T 5**], IV p. 600,15 GOETZ [**151 T 7**], V p. 270,43 GOETZ [**151 T 8**]) und im *elementarium* des Papias (fol. 28 v. b in. [**160 T 1**]). Im *glossarium Salomonis* (fol. 247 r. a ex. [**156 T 3**]) findet sich auch eine ausführlichere Definition des Begriffs *bardus*, und zwar wörtlich diejenige aus dem von Paulus Diaconus angefertigen Auszug aus S. Pompeius Festus (excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum p. 34,11 f. MÜLLER [**152 T 1**]).

2849 Zum sog. *glossarium Salomonis* s. die Bemerkungen von Georg GOETZ, Glossographie, RE VII.1 (1910) 1433–1466, spez. 1454 f., Max MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 594–598, Martin SCHANZ – Carl HOSIUS – Gustav KRÜGER, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 246–257, John Alexander MCGEACHY, The *Glossarium Salomonis* and its Relationship to the *Liber Glossarum*, Speculum 13 (1938) 309–318, Manfred FUHRMANN, Glossographie (II. Lateinisch), KlP II (1979) 818–821, spez. 820, Olga WEIJERS, Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire (= Civicima. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge IV), Turnhout 1991, 188.

2850 Vgl. auch die Einführung zum Corpus Glossariorum Latinorum [**151**] und zu Papias [**160**]. – Hier nicht als eigene Zeugnisse aufgenommen sind die Glossen zu *cavannus* (fol. 30 v. b med. = ZWICKER 249), *dusios* (fol. 57 v. a. med. = ZWICKER 249) und *egomes* [sic!] (fol. 59 v. b. ex. = ZWICKER 250); zu *cavannus*, der gall. Bezeichnung für eine Eulenart, s. den Kommentar zu Damigeron-Evax de lapidibus 28,1 f. [**145 T 1**], für die gall. *dusii* s. den Kommentar zu August. civ. 15, 23 [**122 T 3**], für die in den Glossen *egones* (oder ähnlich) genannten Priester, die fälschlich für die Kelten in Anspruch genommen wurden, s. den Kommentar zu CGL V p. 633,68 GOETZ [**151 T 9**].

156 T 2 [F] glossarium Salomonis fol. 225 v. b ex.

glossae ex editione Augustae Vindelicorum 1472–1475, = ZWICKER 250:

vates dicti tanquam futura conspiciunt; vates gentilitas appellat quod nostri profetas vocant.

Als *vates* wurden die Zukunftsseher bezeichnet; *vates* nennt das Heidentum diejenigen, welche wir Propheten heißen.

Johannes ZWICKER hat einige (wenngleich nicht alle) antike Erklärungen des lateinischen Wortes *vates* in seiner Sammlung berücksichtigt.[2851] Wie ich bereits im Kommentar zu Varro (apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**]) ausführlich dargelegt habe, sind all diese Nachrichten, so auch die vorliegende, für unser Wissen um den keltischen Sakralfunktionär **u̯ātis* ohne jede Bedeutung.

156 T 3 glossarium Salomonis fol. 247 r. a ex.

glossae ex editione Augustae Vindelicorum 1472–1475, fol. 247 r. a ex. = ZWICKER 250:

bardus gallice cantor dicitur, qui virorum fortium laudes canit; a gente Bardorum, de quibus Lucanus (I 449) ...

Auf gallisch wird der Sänger bardus genannt, der das Lob der tapferen Männer singt, vom Stamm der Bardi, von denen Lucanus ...

Diese Definition des gallischen Wortes *bardus* hat das *glossarium Salomonis* wörtlich dem von Paulus Diaconus besorgten Auszug aus S. Pompeius Festus entnommen (excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum p. 34,11 f. MÜLLER [**152 T 1**]; s. dort für weitere Informationen).[2852]

[2851] Varr. apud Isid. etym. 8, 7,3 [**25 T 3**], Comm. Bern. ad Lucan. 1,585 [**45 T 8**], Isid. etym. 7, 8,1 [**150 T 1**]; 7, 12,15 [**150 T 2**]; 8, 8,1 f. [**150 T 3**], Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 189,21 GOETZ [**151 T 1**]; IV p. 399,53 GOETZ [**151 T 2**]; IV p. 577,2 GOETZ [**151 T 4**].

[2852] Die *excerpta Pauli* zählen zu den nachweislich im *glossarium Salomonis* verwendeten Quellen; s. dazu Max MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 266.

157. CODEX PARISINUS SUPPL. GR. 607 A

Das nachstehende Zeugnis ist in einer Handschrift überliefert, die um die Mitte des 19. Jh.s Minoides MYNAS vom Athos nach Paris brachte, wo sie noch heute in der Nationalbibliothek aufbewahrt wird (cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A).[2853] Dieser Codex umfaßt zehneinhalb Quaternionen und wurde wahrscheinlich im 10. Jh. n. Chr. geschrieben.[2854] Er enthält kurze Auszüge aus diversen älteren Schriften, die ein für uns anonymer Byzantiner – vermutlich ein gebildeter Mönch – angelegt hat. Darunter findet sich auch ein περὶ ἀνδρείας übertiteltes Exzerpt[2855], das eine die Stadt *Virunum* betreffende Legende bietet.[2856] Entstanden ist diese Sage zweifellos viel früher, vermutlich im 1. Jh. n. Chr. (s. dazu ausführlicher unten). Da aber weder die unmittelbare noch die mittelbare Vorlage des byzantinischen Kompilators mit Sicherheit bestimmt werden kann, bringe ich das Zeugnis entsprechend der Datierung des Pariser Codex an dieser Stelle meiner Sammlung, und damit sinnigerweise direkt vor der einzigen Parallelnachricht zu dieser Legende, einer Notiz aus der Suda (s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**]).

157 T 1 codex Parisinus Suppl. Gr. 607 A, fol. 9v–10r

vgl. p. 389 MILLER; p. 8,28 – 9,9 TREU, DOBESCH (1997) 113, NOLLÉ (2001) 79 A. 238:

περὶ ἀνδρείας
οἱ Νωρικοὶ οὐ πόλεως ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ τοῦ ἔθνους· ἡ δὲ πόλις ἡ προὔχουσα ἐπὶ κρημνοῦ τέ[2857] ἐστι χαλεποῦ, καθάπερ ἅπασαι διὰ τοὺς πολέμους ἦσαν τέως ἐπὶ κρημνῶν· τὸ δὲ ὀνομά ἐστιν αὐτῇ Οὐιρούνιον φωνῇ τῇ Λατίνῃ, γείτονες γάρ εἰσι, καὶ τὰ ὅμορα πάντα χρῆται τῇ Ἰταλίῳ γλώσσῃ· δύναται μὲν ‚οὐιρ' ἀνὴρ εἶναι, ὁ δὲ

Über den Mut:
Noriker ist nicht der Name einer Stadt, sondern eines Stammes. Die Stadt aber, die den Vorrang hat, liegt auf einem schwer zugänglichen Bergabhang, wie alle Städte der Kriege wegen bis dahin auf Bergabhängen lagen. Ihr Name aber ist *Virunion* [Οὐιρούνιον] in lateinischer Sprache, denn sie [= die Noriker] sind Nachbarn [Italiens] und das

[2853] Eine kurze Beschreibung des Codex gibt Maximilian TREU, Excerpta anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. Gr. 607 A (= Programm des Städtischen Gymnasiums Ohlau Nr. 167), Ohlau 1880, 57 und jetzt etwas ausführlicher Paul GOUKOWSKY, Trois nouveaux extraits d'Appien, in: Claude BRIXHE (Hg.) Hellènika Symmikta. Histoire, linguistique, épigraphie II (= Études d'archéologie classique 8), Nancy 1995, 63–70, spez. 63.

[2854] TREU, a.a.O. 57: „Exaratus videtur saeculo decimo: ...". – Nach GOUKOWSKY, a.a.O. 63 A. 1 läßt sich der codex aufgrund paläographischer Kriterien in die Zeit um 950 n. Chr. datieren. Freilich handelt es sich beim Parisinus bereits um eine Abschrift, dessen heute verlorene Vorlage „doit être antérieur de quelques décennies."

[2855] In der modernen Literatur findet sich gelegentlich die irreführende Bezeichnung tractatus περὶ ἀνδρείας, als ob es sich hierbei um eine eigenständige Abhandlung oder Schrift handeln würde.

[2856] Die folgenden Ausführungen zu dieser Legende habe ich bereits andernorts publiziert: HOFENEDER [2010b] 123–135.

[2857] Emmanuel MILLER, Nouveau dictionnaire grec-français, JS 1872, 383–397, spez. 389 notiert im Text nach τέ: „fort. del.". NOLLÉ (2001) 79 A. 238 hält diesen Tilgungsvorschlag für unnötig.

‚οὔνους', εἷς. συὸς δέ φασι χρῆμα θεόπεμπτον ἐπὶ λύμῃ τὴν χώραν ἐβόσκετο, καὶ αὐτῷ πάντες ἐπεχείρουν ἀθρόοι καὶ οὐχ ᾕρουν οἷα μήνιμα, μέχρι τις ἀνὴρ θεόπεμπτος ἄρα, καὶ ὁ δὲ τὸν σῦν περιστρέψας[2858] ἐπὶ τοὺς ὤμους ἀνέθετο, οἷόν τι καὶ παρ᾽ Ἕλλησιν ἐν Καλυδῶνι μυθεύεται περὶ χρῆμα συὸς μέγα καὶ ταύρου κατὰ τὴν Ἀττικήν. οἱ Νωρικοὶ δὲ ἐπεβόησαν „εἷς ἀνήρ" τῇ ἰδίᾳ φωνῇ τουτέστιν ‚οὐιρούνους'. ὅθεν ἡ πόλις Οὐιρούνιον ἐκλήθη.

ganze angrenzende Gebiet gebraucht die italische Sprache: *vir* [οὖιρ] bedeutet nämlich ‚Mann', *unus* [οὔνους] aber ‚einer'. Es wird erzählt, daß ein gottgesandtes Exemplar von einem Keiler sich unter großem Schaden vom Land nährte, und alle versuchten es gemeinsam gegen ihn und konnten ihn nicht fassen – als ein Zeichen des [göttlichen] Zorns –, bis ein Mann, ein gottgesandter nämlich, den Keiler [auf den Rücken] drehte und sich auf die Schultern packte, wie es auch bei den Griechen in Kalydon über ein großes Exemplar eines Keilers und eines Stieres in Attika als Sage erzählt wird. Die Noriker aber akklamierten: „Ein Mann" [εἷς ἀνήρ], das heißt in ihrer Sprache *vir unus* [οὐιρούνους]. Von daher wurde die Stadt Virunion genannt.

Dieser interessante Text ist, wie bereits oben dargelegt, in einer einzigen Handschrift überliefert. Soweit ich sehe, wurde die Stelle erstmals 1872 von Emmanuel Miller im *Journal des Savants* veröffentlicht, und zwar findet sie dort eher beiläufig im Rahmen eines Rezensionsaufsatzes über das griechisch-französische Wörterbuch von Alexis Chassang Erwähnung.[2859] Eine eigentliche Publikation des gesamten Pariser Codex erfolgte dann im Jahr 1880 durch Maximilian Treu in den Programmheften des Städtischen Gymnasiums zu Ohlau.[2860] Diese schwer zugängliche Publikation wurde anscheinend nicht rezipiert, denn man zitierte die Gründungssage weiterhin nach dem Text von Miller, so etwa Alfred Holder und alle jüngeren Forscher nach ihm.[2861] Freilich hat diese Überlieferung die längste Zeit nicht genügend Aufmerksamkeit erfahren.[2862] Lediglich kursorische Erwähnungen fand ich bei Hermann Vetters und Hedwig Kenner, die jedoch beide nicht näher auf das Zeugnis eingehen.[2863] Ausführlicher gewürdigt hat die Stelle erst Gerhard Dobesch in einem 1997 erschienenen Aufsatz mit dem programmatischen Titel *Zu Virunum als Namen der Stadt auf dem Magdalensberg und zu einer Sage der kontinentalen Kelten*.[2864] Dieser Artikel hat dann in der Folge Herbert Grassl, Peter Scherrer und Johannes Nollé dazu veranlaßt, sich mit diesem Text ebenfalls intensiver zu beschäftigen, wobei diese Forscher in der Beurteilung der Sage nicht unbeträchtlich von Dobeschs Analyse abweichen.[2865] Vorweg jedoch noch einige grundsätzliche Bemerkungen.

[2858] Maximilian Treu, Excerpta anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. Gr. 607 A (= Programm des Städtischen Gymnasiums Ohlau Nr. 167), Ohlau 1880, 9 emendiert das handschriftliche περιστρέψας zu περιτρέψας, wohl in Analogie zu Suda s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**]: … μέχρι τις ἀνὴρ τὸν σῦν περιτρέψας ἐπὶ τοὺς ὤμους ἀνέθετο … – Diese Korrektur ist unnötig, da hier das Verb περιστρέφω ‚(herum)drehen' wunderbar paßt; s. dazu Dobesch (1997) 112.

[2859] Miller, a.a.O. 389.

[2860] Treu, a.a.O.

[2861] Holder III 399, Hermann Vetters, Virunum, RE IX A 1 (1961) 244–309, spez. 244, Kenner (1975) 141 A. 52. – Noch Dobesch (1997) 113 schreibt: „Eine mit der Suda unmittelbar verwandte und oft wörtlich verbundene, nur umfangreichere Version ist an entlegener Stelle ediert. E. Miller hat sie aus einem tractatus περὶ ἀνδρείας in cod. Paris. Gr. Suppl. 607 A ans Licht gezogen und 1872 veröffentlicht. Auch unter Heranziehung moderner Computerhilfsmittel durch fachkundige Helfer ist es mir nicht gelungen festzustellen, ob dieser Text seither erneut, etwa in einer Edition des ganzen tractatus herausgegeben wurde."

[2862] Auch Zwicker hat die Stellen aus dem Codex Parisinus und der Suda nicht in seiner Sammlung berücksichtigt.

[2863] Vetters, a.a.O. 244, Kenner (1975) 134, 141 A. 52.

[2864] Dobesch (1997) 107–128.

[2865] Grassl (1999) 14–16, Grassl (2001) 25–32, Scherrer (2000) 1–8 [die in der Bibliographie Bd. I 311 angegebene Internetadresse http://farch.tsx.org ist durch http://farch.net zu ersetzen], Peter Scherrer, Vom *regnum Noricum* zur römischen Provinz: Grundlagen und Mechanismen der Urbanisierung, in: Marjeta Šašel Kos – Peter Scherrer (Hgg.), The autonomous towns of Noricum and Pannonia. Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien (= Situla 40), Ljubljana 2002, 11–70, spez. 13 f. + A. 27, Nollé (2001) 50 f., 79 f. AA. 237–248. – Erwähnung, wenngleich knapper, findet die Sage auch bei Gernot Piccottini – Herrmann Vetters, Führer durch die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg, ⁵Klagenfurt 1999, 24 f., Urban (2000) 369 f., Gassner et al. (2002) 69, Gernot Piccottini, Virunum, in: Marjeta Šašel Kos – Peter Scherrer (Hgg.), The autonomous towns of Noricum and Pannonia. Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien (= Situla 40), Ljubljana 2002, 103–134, spez. 103 f., Alexandrine Eibner, Die Bedeutung der Jagd im Leben der eisenzeitlichen Gesellschaft – dargestellt anhand der Bildüberlieferungen, in: Herbert Heftner – Kurt Tomaschitz (Hgg.), AD FONTES! FS für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden, Wien 2004, 621–644, spez. 621, 633, Ade – Willmy [2007] 170.

Die vorliegende Sage ist in gekürzter Form auch in der Suda überliefert, die unter dem Stichwort *Virunion* (Βηρούνιον) folgenden Eintrag zu bieten hat: „Name einer Stadt. Die Noriker sind nämlich ein Stamm, wo ein gottgesandtes Exemplar von einem Keiler das Land verwüstete, und obwohl es alle gegen ihn versuchten, erreichten sie nichts, bis ein Mann den Keiler umwandte und sich auf die Schultern packte, wie es auch von Kalydon als Sage erzählt wird. Die Noriker aber akklamierten: „Ein Mann" [εἷς ἀνήρ], das heißt in ihrer Sprache *virunos* [βηρούνος]. Daher wurde die Stadt Virunion [Βηρούνιον] genannt."[2866] Augenfällig sind hier die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen mit der Version aus dem Pariser Codex, sodaß diese als direkte Vorlage der Suda vermutet werden darf.[2867] Die unterschiedliche Schreibung des Ortsnamens (Βηρούνιον versus Οὐιρούνιον) steht dieser Annahme keineswegs entgegen, da die den Griechen bequemere Schreibung Βηρούνιον auch erst bei der Erstellung der Suda eingeführt worden sein kann.[2868]

Außer Streit steht, daß es sich bei dem *Virunum* der Legende nicht um das *municipium Claudium Virunum* auf dem Zollfeld (zwischen St. Veit/Glan und Klagenfurt) handeln kann, welches unter Kaiser Claudius in den 40er Jahren n. Chr. als Hauptstadt der neuen römischen Provinz *Noricum* in der Ebene gegründet wurde. Gemeint ist vielmehr die gleichnamige Vorgängersiedlung auf dem benachbarten Magdalensberg (1058 m).[2869] Die Sage spricht ja ausdrücklich von einer Stadt, die auf einem schwer zugänglichen Bergabhang liegt (ἐπὶ κρημνοῦ τέ ἐστι χαλεποῦ), was vorzüglich auf den Magdalensberg paßt.[2870] Dort haben um die Mitte des 1. Jh.s v. Chr. italische Händler, vorwiegend aus dem Raum von Aquileia, ein Emporium angelegt, das sich bald zum Mittelpunkt des Italienhandels für die inneralpinen Bergbauprodukte (vor allem das lukrative *ferrum Noricum*) entwickeln sollte. Nach der Okkupation des *regnum Noricum* durch die Römer (15 v. Chr.) befand sich dort auch zunächst der Sitz der römischen Verwaltung, die dann unter Claudius in das neugegründete *Virunum* in der Ebene verlegt wurde. Die alte Bergstadt wurde damals offenbar relativ rasch aufgegeben. Gleichfalls auf dieses ältere *Virunum* ist übrigens eine Notiz bei Stephanos von Byzanz zu beziehen, der Βέρουνος trefflich als eine „italische Stadt inmitten der Noriker" charakterisiert.[2871]

Auffällig ist die Namenserklärung, welche die Sage für das Toponym *Virunum* bietet. Dieses wird ausdrücklich dem Lateinischen zugeordnet, mit der Begründung, daß die Noriker als Nachbarn Italiens diese Sprache gebrauchen. Der Ortsname wird kurzerhand als ein Kompositum von lat. *vir* ‚Mann' und *unus* ‚ein(er)' gedeutet. Wir haben hier eine jener typischen Pseudoetymologien vorliegen, die der Antike so lieb waren. Zu vergleichen wäre etwa die bei Diodoros überlieferte völlig absurde Namensableitung der gallischen Stadt *Alesia* vom griechischen Wort für ‚Irrfahrt', ‚Umherirren' (ἄλη), da vor der Gründung auch Herakles mit seinen Truppen umherirrte.[2872] Oder wenn in den Commenta Bernensia zu lesen ist, die *Aedui* hätten ihren Namen vom griech. Wort αἰδώς ‚Ehrfurcht', ‚Scheu' erhalten.[2873] Aus heutiger Sicht ist die Etymologie von *Virunum* jedenfalls nicht zu halten, da der Name sicher nicht lateinischer oder italischer Herkunft ist. Ob er als keltisch

[2866] Suda s. v. Βηρούνιον [**158 T 1**]: Βηρούνιον· ὄνομα πόλεως. Νωρικοὶ γὰρ ἔθνος, ἔνθα συὸς χρῆμα θεόπεμπτον τὴν χώραν ἐλυμαίνετο, καὶ αὐτῷ πάντες ἐπιχειροῦντες οὐδὲν ἤνυον, μέχρι τις ἀνὴρ τὸν σῦν περιτρέψας ἐπὶ τοὺς ὤμους ἀνέθετο οἷόν τι καὶ περὶ Καλυδόνος μυθεύεται. οἱ δὲ Νωρικοὶ ἐπεβόησαν εἷς ἀνὴρ τῇ ἰδίᾳ φωνῇ τουτέστι βηρούνος. ὅθεν ἡ πόλις Βηρούνιον ἐκλήθη.

[2867] So schon Miller, a.a.O. 389: „Sous la rubrique Περὶ ἀνδρείας, *sur le courage*, j'ai retrouvé dans un manuscript le passage entier de cet historien anonyme, passage qui est inédit et dont Suidas n'a donné qu'un extrait." Dieser Ansicht folgt Holder III 399 und auch Dobesch (1997) 114 + A. 35 neigt ihr zu.

[2868] S. dazu Dobesch (1997) 114 + A. 35.

[2869] Zu *Virunum* auf dem Magdalensberg und dessen Nachfolgerstadt auf dem Zollfeld s. ausführlicher Vetters, a.a.O., Gerhard Winkler, Virunum, KlP V (1979) 1297–1299, Gernot Piccottini, Alt-Virunum – Die Stadt auf dem Magdalensberg, AW 29 (1998) 185–198, Piccottini – Vetters, a.a.O., Gassner et al. (2002) 63–70.

[2870] Bereits Kenner (1975) 134 hat diesen Sachverhalt erkannt: „Die ursprüngliche Berglage der Stadt wird durch ihre Gründungssage bestätigt." Vgl. Dobesch (1997) 107 f., Grassl (2001) 27, Nollé (2001) 50.

[2871] Steph. Byz. s. v. Βέρουνος: ὡς Λούγδουνος, Ἰταλικὴ πόλις μεταξὺ τῶν Νωρικῶν· τὸ ἔθνικον Βερουνήσιος ὡς Λουγδουνήσιος (Verunos, wie Lugdunus, eine italische Stadt inmitten der Noriker. Das Ethnikon ist Verunesios so wie Lugdunesios); mit diesem Lemma des Stephanos beschäftigt sich ausführlich Dobesch (1997) 108–111.

[2872] Diod. 4, 19,1 [**29 T 1**]: … ἔκτισε πόλιν εὐμεγέθη τὴν ὀνομασθεῖσαν ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν στρατείαν ἄλης Ἀλησίαν.

[2873] Comm. Bern. ad Lucan. 1,427 [**45 T 6**]: *Aedui dicti a verecundia id est* ἀπὸ τῆς αἰδοῦς.

anzusehen ist, wird von der modernen Sprachwissenschaft kontrovers diskutiert.[2874] Diese Frage muß ich hier offen lassen. Zu besprechen ist an dieser Stelle aber eine von Gerhard Dobesch geäußerte Vermutung: Weil im Keltischen für ‚Mann' und ‚ein(s)' Wörter mit den Wurzeln **u̯iro-*[2875] respektive **oi̯no-*[2876] gebraucht wurden, hält er es für gut vorstellbar, daß „die unkorrekte Volksetymologie nicht erst lateinisch, sondern schon keltisch war."[2877] Eine Stütze für diese Annahme sieht er in τῇ ἰδίᾳ φωνῇ des vorletzten Satzes, den er folgendermaßen übersetzt: „Die Noriker riefen ihm zu ‚Ein Mann' in ihrer eigenen Sprache, das ist ‚virunus'."[2878] Daraus folgert Dobesch: „Wenn bei den Norikern die ἰδία φωνή so sehr betont wird, kann das – auch wenn ein Grieche spricht, ein Grieche ist überdies hier kaum die ursprüngliche Quelle – nur die norische Sprache sein, nicht das Lateinische. […] Die ἰδία φωνή der Noriker ist also durchaus in sinnvollem Bezug zu der Sage, die Lateiner faßten sie dann natürlich parallel in lateinischer Sprache. Daß die lateinische Etymologie eine Lehnetymologie ist, war dem Berichterstatter nicht bewußt und nicht wichtig, er nahm sie, sicher in Übereinstimmung mit den Stadtbewohnern, als lateinisch. Mitgewirkt mag haben, daß die Stadt als solche eben nicht keltisch war, sondern italisch. So konnte der Stadtname als ein römischer gelten. Damit werfen wir – kulturgeschichtlich interessant – einmal einen Blick in keltische Versuche von Namensdeutungen."[2879] Zu überzeugen vermag mich diese unnötig komplizierte Argumentation nicht. Man kann nämlich mit Johannes Nollé das τῇ ἰδίᾳ φωνῇ als adverbiale Phrase auf τουτέστιν beziehen, und nicht – wie Dobesch und andere[2880] – auf ἐπεβόησαν. Die Verbindung mit letzterem ergibt Nollé zufolge keinen Sinn, vor allem angesichts der zuvor abgegebenen Erklärung, τὸ δὲ ὀνομά ἐστιν αὐτῇ Οὐιρούνιον φωνῇ τῇ Λατίνῃ, γείτονες γάρ εἰσι, καὶ τὰ ὅμορα πάντα χρῆται τῇ Ἰταλίῳ γλώσσῃ.[2881] Außerdem hat „ἴδιος im späteren Griechisch seine stark betonende Bedeutung (‚in ihrer eigenen Sprache') verloren und vertritt das reflexive Possessivpronomen (‚in ihrer Sprache')"[2882]. Demnach führt der griechische Autor des Textes „zunächst die gebräuchliche griechische Akklamation an und gibt dann erst den tatsächlichen Wortlaut wieder. Der war aber, wie zuvor ausdrücklich gesagt wurde, lateinisch."[2883] Ich schließe mich dieser überzeugenden Interpretation an, der auch meine Übersetzung Rechnung trägt.[2884]

[2874] Zur Illustration der widerstreitenden Positionen zitiere ich zwei Meinungen: Lochner von Hüttenbach (1989) 45: „Hingegen kann der Name *Virunum* als keltisch angesehen werden, da wir in dieser Sprache eine Reihe von Personen-, Orts- und Götternamen besitzen, die den Wortstamm *viro-* aufweisen. Als Beispiele: *Viro-cantus*, *Viro-marus*, *Viriacus*, *Seno-virus*, *Viro-dunum*, *Viro-magus*; *dea Viradectis*, *Virodactis*. In einigen dieser Namen steckt wohl idg. **wiros* »kräftig, Mann« (vgl. lat. *vir*, ahd. *wer*, ir. *fer* »Mann«). Es kann aber auch kelt. *vīro* »wahr« (lat. *verus*, ir. *fír* dss.) in diesem Namen zu sehen sein. Die zugrundeliegende Wurzel **wēro-* »vertrauenswert, wahr« ist im gallischen Personennamen *Co-virus* zu sehen, der in cymr. *cywir* »recht, treu« eine genaue Entsprechung hat. […] Zur Endung des Ortsnamens *Vir-unum* vgl. *Ituna* (Britannien), *Taurunum* (Pannonien), *Vertunum* (Gallien)." – Skeptisch dagegen Peter Anreiter – Marialuise Haslinger – Ulrike Roider, The Names of the Eastern Alpine Region mentioned in Ptolemy, in: Parsons – Sims-Williams (2000) 113–142, spez. 126: „In our opinion it is uncertain whether Virunum can be regarded as a Celtic name. Kranzmayer [...] takes the first element *Vir-* as a reflex of the word for ‚man' and compares the name of *Nōr-ēia*: (*Nor-* < h_2*nōr-* ‚man' [?]). This theory is interesting but not unquestionable." – Zur modernen Etymologie von *Virunum* vgl. auch Dobesch (1997) 108 + A. 22, 117, Peter Anreiter, Die vorrömischen Namen Pannoniens (= Archaeolingua, Series Minor 16), Budapest 2001, 136, Grassl (2001) 32 + A. 56.

[2875] Vgl. Dottin (1920) 299, Delamarre (2003) 321 f., Maier (2003b) 90.

[2876] Vgl. Dottin (1920) 276, Delamarre (2003) 240, Maier (2003b) 53.

[2877] Dobesch (1997) 117. – Diese Vermutung besitzt auch aus sprachwissenschaftlicher Sicht wenig Wahrscheinlichkeit, nämlich wegen der für das Keltische falschen Wortbildung (verkehrte Anordnung der Glieder) und weil die Volksetymologie auf Keltisch nicht funktioniert (freundlicher Hinweis von Dr. David Stifter).

[2878] Dobesch (1997) 113; vgl. 116.

[2879] Dobesch (1997) 116; 117 f.

[2880] So etwa Miller, a.a.O. 389: „Les *Norici* s'écrièrent, dans leur propre langue, « un homme, » *vir unus*, c'est-à-dire οὐιρούνους." Auch Grassl (1999) 14 = Grassl (2001) 25 übersetzt: „Die Noriker riefen in ihrer Sprache zu ihm: ‚ein Mann', das heißt *virunus*."

[2881] Nollé (2001) 79 A. 238 und 80 A. 244.

[2882] Nollé (2001) 80 A. 244 (mit weiterführender Literatur).

[2883] Nollé (2001) 79 A. 238.

[2884] In einer mündlichen Diskussion, die ich mit Gerhard Dobesch am 21. Jänner 2004 betreffs der Interpretation von τῇ ἰδίᾳ φωνῇ führte, meinte er: Wenn man dies mit Nollé auf τουτέστιν beziehe, dann wäre seinem Stilgefühl nach die Verbindung zum vorhergehenden Teil des Satzes ein Asyndeton, er würde sich in diesem Fall eher τῇ δ' ἰδίᾳ φωνῇ oder τῇ γὰρ ἰδίᾳ φωνῇ erwarten. Persönlich wandte ich ein, daß man, wenn man das τῇ ἰδίᾳ φωνῇ auf ἐπεβόησαν beziehen will, an erster Stelle nicht die griechische Version, sondern die lateinische (oder keltische) erwarten würde, und erst dann die griechische. Seltsam wäre ja auch eine Formulierung wie die folgende: „Sie riefen auf Französisch ‚Der König ist tot, es lebe der König', das heißt ‚Le roi est mort, vive le roi'."

Auch in einem weiteren Punkt besteht kein Konsens. Gerhard Dobesch möchte die Sage „als einen Gründungsmythos ansprechen. Denn daß der Ort, auf dem die Heldentat geschah, vorher Urwald (und Wiese) gewesen war, ergibt sich aus der Sage selbst. Das ὅθεν ἐκλήθη ist kaum anders denn als Benennungsgrund für einen Platz, den es vorher nicht gegeben hat, erklärlich. Als Ursprungsname für ein Heiligtum des helfenden Gottes (der Retter ist ja von einem Gott gesandt) ist es tadellos."[2885] Gegen diese Deutung bezog Peter Scherrer deutlich Stellung: „Der Zorn der Gottheit setzt die Existenz der Stadt und einen Fehler der hier wohnenden Menschen voraus, d. h. es handelt sich nicht um einen alten Gründungsmythos, wie Dobesch mehrmals betonte, schon gar nicht um den eines Heiligtums (auf dem Gipfel des Magdalensberges), sondern um eine Episode aus der (erfundenen? Früh-) Geschichte der Stadt, deren wesentlicher Zweck die etymologische Erklärung des Stadtnamens war."[2886] Eine vermittelnde Position nimmt in dieser Frage Johannes Nollé ein, demzufolge es in der Sage nicht um die eigentliche Gründung der Stadt geht, da diese im Mythos als bereits bestehend vorausgesetzt wird. Gleichwohl ist der Wildschweinjäger von *Virunum* „ein Gründerheros, da er die Stadt aus einer ihre Existenz bedrohenden Notlage befreite."[2887] Zum Vergleich verweist Nollé auf Pompeius, der das entvölkerte Soloi in Kiliken neu besiedelte und deswegen als Gründer der fürderhin nach ihm Pompeiopolis genannten Stadt gefeiert wurde.[2888] Gleiches gilt für römische Kaiser, die Gemeinden nach Erdbebenkatastrophen beim Wiederaufbau halfen und dafür als deren namensgebende κτίσται geehrt wurden.[2889] In diesem Sinn ist auch der Ebertöter von *Virunum* als neuer oder zweiter Gründer (νέος oder δεύτερος κτίστης) der Stadt zu betrachten.[2890]

Von größerer Bedeutung für unser Thema ist schließlich eine andere, in der Forschung umstrittene Frage. Gerhard Dobesch ist mit Nachdruck dafür eingetreten, „daß hier eine echt keltische Sage vorliegt; und zwar die einzige, die uns antik für das kontinentale Keltentum literarisch und als ganze Erzählung überliefert ist."[2891] Gerade dem Wildschwein kommt in der religiösen Vorstellungswelt der antiken Kelten eine wichtige Rolle zu, wovon eine Reihe von Darstellungen eindeutig kultischen Charakters Zeugnis ablegen. Zahlreiche Beispiele ließen sich anführen, ich nenne nur die beiden je einen Eber in der Höhe schwenkenden Männer auf einer Platte des Kessels von Gundestrup und die Zeichnung eines Wildschweins auf der Plastik eines Gottes aus Euffigneix (dép. Haute-Marne).[2892] Außerdem ist die Überwindung eines numinosen Ebers ein der inselkeltischen Literatur bekanntes Thema, wie etwa die Jagd auf den in ein Wildschwein verwandelten König *Twrch Trwyth* in der mittelkymrischen Erzählung *Culhwch ac Olwen* zeigt.[2893] Trotz dieser unzweifelhaft vorhandenen Parallelen fand Dobeschs Theorie vom keltischen Ursprung der Sage wenig Anklang in der jüngeren Forschung.[2894] So weist für Herbert Grassl die Verknüpfung der Eberjagd mit einer städtischen Gründungstradition eher in den mediterranen Kontext, wobei die ostgriechischen Poleis Ephesos, Samos und Laodikeia als Beispiele für Städte zu nennen wären, in denen ein siegreicher Eberkämpfer als Gründungsheros verehrt wird.[2895] Deswegen hält er es für wahrscheinlicher, „dass die italisch-römische Bevölkerung am Magdalensberg die bewusste Anlehnung an die klassische Tradition gesucht hat und dies auch von gelehrter Seite festgehalten wurde. Der Gründungsmythos von Virunum kann als ein singuläres Zeugnis der Akkulturation im südnorischen Raum gewertet werden."[2896] In die gleiche

[2885] Dobesch (1997) 118.

[2886] Scherrer (2000) 5.

[2887] Nollé (2001) 50.

[2888] Nollé (2001) 50, 79 A. 241.

[2889] Nollé (2001) 50, 79 A. 242.

[2890] Nollé (2001) 50, 79 A. 243.

[2891] Dobesch (1997) 118. An anderer Stelle heißt es: „Name wie Sage[n] werden keltisch sein und ursprünglich an dem Heiligtum auf dem Gipfel haften." (S. 116) – „Wir haben in dieser Sage […] eine typische Gründungslegende vor uns, und sehr wahrscheinlich die des vorstädtischen, vorrömischen keltischen Höhenheiligtums des Latobius." (S. 117) – „Dürfen wir hier also einen winzigen Blick in die Sagenwelt der antiken Festlandkelten tun, die den späteren inselkeltischen Vorstellungen gut entspräche? Ich würde nicht zögern, diese Texte (tractatus und Suda) in eine Sammlung von Zeugnissen der Religion der antiken Kelten aufzunehmen." (S. 127 f.).

[2892] Zu diesen und weiteren Beispielen s. Dobesch (1997) 120–126. – Zum Schwein/Eber bei den Kelten vgl. die Bemerkungen von de Vries (1961) 181 f., Green (1986a) 179–181, Schmidt (1986b) 328–330, Green (1992c) 139, Botheroyd – Botheroyd (1992) 94 f., Maier (1994) 287 f., Birkhan (1997) 739–744, Grassl (2001) 32.

[2893] S. dazu Maier (1994) 99 f., 322, Green (1996b) 63–66. – In anderem Zusammenhang äußert Birkhan (1997) 741 die Meinung, „daß die Tradition von der heroischen Jagd auf einen dämonischen oder zumindest sehr gefährlichen Eber bereits auf die keltische Frühzeit zurückgeht und auch den Kontinentalkelten bekannt war."

[2894] Zustimmende Referate finden sich bei Eibner, a.a.O. 621, 633 und Ade – Willmy [2007] 170. – Keine Entscheidung zwischen den divergierenden Positionen fällt Urban (2000) 369 f.

[2895] Vgl. Grassl (1999) 16, Grassl (2001) 26, 32.

[2896] Grassl (1999) 16. Ähnlich auch Grassl (2001) 32.

Richtung geht auch Peter SCHERRER, der eine lokale oder gemeinkeltische Herkunft der Sage zwar nicht prinzipiell ausschließen will, diese Möglichkeit jedoch für unbeweisbar hält. Viel eher „könnte der bekannte Hang der antiken Gelehrsamkeit zur sogenannten Volksetymologie in Verbindung mit der zweifellos vorhandenen, wenn auch im Detail verschwommenen Kenntnis griechischer Mythen, schon wegen der aus dem Namensgut vom Magdalensberg deutlich werdenden Herkunft vieler Händler aus dem griechischen Osten, und einem tatsächlichen lokalen Ereignis zur Erfindung bzw. Ausschmückung der Erzählung vom Ebertöter geführt haben."[2897] Jedenfalls scheint ihm die „Geschichte des Eber-Umwenders von Virunum […] in der griechisch-mediterranen Kulturwelt, aus der die (meisten) Virunenser stammten, besser beheimatet zu sein als im keltischen Umfeld der neuen Stadt, wenn dieses auch einen gewissen Einfluß auf die Erzählung gehabt haben mag."[2898] In dieselbe Kerbe schlägt schließlich auch Johannes NOLLÉ, für den „die auf uns gekommene Überlieferung so stark von griechisch-römischen Kulturtraditionen überformt worden [ist], daß die keltischen Ursprünge nicht mehr sicher auszumachen sind. Der Mythos, wie er sich uns darbietet, setzt unbestreitbar die Vertrautheit mit griechisch-römischen Akklamationsformeln und den Topoi griechischer Stadtgründungsmythen voraus wie auch die Lust an aitiologisch-(volks)etymologischen Namenspekulationen, die Griechen und Römer so liebten."[2899] Gerade der Existenz von griechischen Akklamationen mit εἷς (respektive deren lateinischen Parallelen mit *unus*) mißt NOLLÉ eine entscheidende Rolle bei, weil ohne diesen Hintergrund die Geschichte nicht richtig verständlich wäre. Zu vermerken ist ferner, daß in der Legende der bei solchen Anrufungen übliche *terminus technicus* ἐπεβόησαν ‚sie akklamierten' verwendet wird.[2900] Meiner Ansicht nach haben die Gegner von DOBESCHS Theorie die besseren Argumente auf ihrer Seite. Auch ich erachte es für ein aussichtsloses Unterfangen, den etwaigen keltischen Kern aus dieser Legende herauszuschälen.

Zu diskutieren wäre abschließend noch, in welcher Zeit und wo diese Sage entstanden ist. Die Charakterisierung von *Virunum* als Stadt, die den Vorrang hat (πόλις ἡ προὔχουσα), weist für Gerhard DOBESCH auf den Zeitraum von der römischen Okkupation bis zur Anlage der Nachfolgersiedlung auf dem Zollfeld, weswegen er die Quelle von Codex Parisinus/Suda in die Zeit von 15 v. Chr. bis rund 40 n. Chr. setzen würde.[2901] Noch früher, nämlich in die Mitte des 1. Jh.s v. Chr., möchte Herbert GRASSL datieren, da er Alexandros Polyhistor als möglichen Quellenautor ins Auge faßt.[2902] Diese These überzeugt mich jedoch keineswegs.[2903] Der knapp vor 100 v. Chr. in Milet geborene Alexandros verstarb bereits um 35 v. Chr., der Großteil seiner Werke dürfte in den 70er und 60er Jahren des 1. Jh.s v. Chr. entstanden sein.[2904] Die italische Händlersiedlung auf dem Magdalensberg bestand damals aber noch gar nicht oder war eben erst angelegt worden. Daß der in Rom lebende Polyhistor zu einem derartig frühen Zeitpunkt, noch vor der Annexion des *regnum Noricum*, diesem peripheren Emporium seine Aufmerksamkeit geschenkt haben könnte, halte ich für geradezu ausgeschlossen. Vielmehr würde ich die Entstehung der Sage frühestens in die Zeit nach der Okkupation datieren, wenn nicht sogar erst in die Jahre unmittelbar vor oder nach der Einrichtung der Provinz *Noricum*. Beachtenswert erscheint mir der erst jüngst von Gerhard DOBESCH geäußerte Vorschlag, daß die Gründungslegende aus einer Rhetorenschule in *Virunum* selbst stammen könnte.[2905] Ein lokaler, in der klassischen Beredsamkeit geschulter Redner wäre als Urheber dieser Sage gut vorstellbar. Gleiches läßt sich auch im Fall der Städtegründungslegenden von *Lugudunum*[2906] und *Vienna*[2907] vermuten. Derartige, dem höheren Ruhm der Heimat dienende Produkte sind natürlich niedergeschrieben worden und später auf diversen (für uns nicht mehr rekonstruierbaren) Pfaden in die schriftliche Überlieferung gelangt.

[2897] SCHERRER (2000) 5.
[2898] SCHERRER (2000) 7; vgl. auch SCHERRER, a.a.O. 13 f. + A. 27.
[2899] NOLLÉ (2001) 50 f.
[2900] NOLLÉ (2001) 79 A. 240, 80 A. 246 (mit Angaben weiterer Literatur zu diesen Akklamationen).
[2901] DOBESCH (1997) 114.
[2902] GRASSL (1999) 14 f. und GRASSL (2001) 26. – Als potentieller Verbreiter der Sage wird auch der lateinisch schreibende C. Iulius Hyginus in Erwägung gezogen, weil dieser über Ursprungsgeschichten italischer Städte ein Werk verfaßt hat. Freilich gibt GRASSL Alexandros den Vorzug, da der Gründungsmythos von *Virunum* nur eine griechische Traditionskette kennt, auf griechisches Bildungswissen verweist und die sprachlichen Erläuterungen für ein griechisches Publikum vorträgt.
[2903] Anders NOLLÉ (2001) 79 A. 238: „Grassl [(2001)] 26 erwägt – ich glaube, mit guten Argumenten –, den Traktat auf Alexander Polyhistor zurückzuführen."
[2904] Zu seinem Leben und Werk s. die Bemerkungen im Kommentar zu Alex. Polyh. FGrHist 273 F 94 = Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 70,1 [**22 T 1**].
[2905] DOBESCH [2006] 180.
[2906] S. dazu den Kommentar zu Ps.-Plut. de fluviis 6,4 = Kleitophon FGrHist 293 F 3 [**78 T 2**].
[2907] S. dazu den Kommentar zu Steph. Byz. s. v. Βίεννος [**143 T 1**].

158. Suda

Die Suda (ἡ Σοῦδα) ist ein umfangreiches Lexikon aus byzantinischer Zeit, das vermutlich von mehreren Verfassern in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s n. Chr. aus älteren, heute vielfach verlorenen Quellen kompiliert wurde.[2908] Während man das Werk früher irrtümlicherweise einem Autor namens Suidas (Σουΐδας) zugeschrieben hat, gilt es seit den Forschungen von Ada Adler als gesichert, daß Σοῦδα der Titel dieser Enzyklopädie ist. Über dessen Bedeutung gehen die modernen Ansichten auseinander, möglicherweise verbirgt sich dahinter ein Akrostichon (etwa **σ**υναγωγὴ **ὀ**νομαστικῆς **ὕ**λης **δι**᾽ **ἀ**λφαβήτου, *Sammlung lexikalischer Stoffe in alphabetischer Anordnung*) oder es handelt sich um einen aus der spätgriechischen Militärsprache entnommenen *terminus technicus* im Sinn von ‚Bollwerk gegen die Unwissenheit'.[2909] Die Suda enthält etwa 30 000 Lemmata unterschiedlichen Umfangs, die κατ᾽ ἀντιστοίχειαν angeordnet sind, d. h. nach einem die byzantinische Aussprache berücksichtigenden Alphabet.

158 T 1 **Suda** s. v. Βηρούνιον

I p. 470,7–12 Adler (= Β 265):

Βηρούνιον· ὄνομα πόλεως. Νωρικοὶ γὰρ ἔθνος, ἔνθα συὸς χρῆμα θεόπεμπτον τὴν χώραν ἐλυμαίνετο, καὶ αὐτῷ πάντες ἐπιχειροῦντες οὐδὲν ἤνυον, μέχρι τις ἀνὴρ τὸν σῦν περιτρέψας ἐπὶ τοὺς ὤμους ἀνέθετο οἷόν τι καὶ περὶ Καλυδόνος μυθεύεται. οἱ δὲ Νωρικοὶ ἐπεβόησαν εἷς ἀνὴρ τῇ ἰδίᾳ φωνῇ τουτέστι βηρούνος. ὅθεν ἡ πόλις Βηρούνιον ἐκλήθη.

Virunion: Name einer Stadt. Die Noriker sind nämlich ein Stamm, wo ein gottgesandtes Exemplar von einem Keiler das Land verwüstete, und obwohl es alle gegen ihn versuchten, erreichten sie nichts, bis ein Mann den Keiler umwandte und sich auf die Schultern packte, wie es auch von Kalydon als Sage erzählt wird. Die Noriker aber akklamierten: „Ein Mann" [εἷς ἀνήρ], das heißt in ihrer Sprache *virunos* [βηρούνος]. Daher wurde die Stadt Virunion [Βηρούνιον] genannt.

[2908] S. dazu die Lexikonartikel von Johannes Tolkiehn, Lexikographie, RE XII.2 (1925) 2432–2482, spez. 2475–2477, Ada Adler, Suidas (1.), RE IV A 1 (1931) 675–717, Hans Gärtner, Suda, KlP V (1979) 407 f., Wolfram Hörandner, Suda, LMA VIII (1997) 281, Renzo Tosi, Suda, DNP XI (2001) 1075 f., Mischa Meier, Suda, LACL 658 f. und den Sammelband von Giuseppe Zecchini (Hg.), Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio (Milano 29 Aprile 1998), Bari 1999.

[2909] Zu diesen und anderen Erklärungen des Namens s. Gärtner, a.a.O. 407 und Tosi, a.a.O. 1075 mit weiteren Literaturangaben.

Diese Sage ist in einer etwas längeren Version auch in einer anonymen Exzerptensammlung aus dem 10. Jh. überliefert und wurde bereits ausführlich besprochen (cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9v–10r (περὶ ἀνδρείας) [**157 T 1**]). Die wörtlichen Übereinstimmungen machen die Annahme einer direkten Abhängigkeit der Suda von dieser Vorlage recht wahrscheinlich, obgleich eine beiden gemeinsame Quelle nicht gänzlich auszuschließen ist.[2910]

158 T 2 **Suda** s. v. δρυΐδαι

II p. 142,23 Adler (= Δ 1542) = Zwicker 252:

δρυΐδαι· παρὰ Γαλάταις οἱ φιλόσοφοι καὶ σεμνόθεοι.

Druiden: bei den Galliern die Philosophen und Semnotheoi.

Diese Notiz der Suda geht offensichtlich (direkt oder indirekt) auf die *Philosophengeschichte* des Diogenes Laertios zurück.[2911] In dessen Prooimion werden nämlich unter den Beispielen für barbarische Philosophen auch „bei den Kelten und Galatern (= Galliern) die sogenannten Druiden und Semnotheoi" (παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους) angeführt.[2912] Die Suda übernimmt diese Information leicht gekürzt und dürfte ihrerseits die Vorlage für das noch kürzere Lemma δρυΐδαι im sog. *Zonarae lexicon* gewesen sein.[2913]

[2910] Für eine direkte Abhängigkeit sprechen sich Emmanuel Miller, Nouveau dictionnaire grec-français, JS 1872, 383–397, spez. 389, Holder III 399 und (etwas vorsichtiger) Dobesch (1997) 114 + A. 35 aus.

[2911] Zur Quellenfrage s. Ada Adler, Suidas (1.), RE IV A 1 (1931) 675–717, spez. 710 f.

[2912] Sotion F 35 = Diog. Laert. vitae philosophorum, prooem. § 1 [**14 T 1**]; s. dort ausführlich zu den rätselhaften σεμνόθεοι.

[2913] Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι [**167 T 1**]: δρυΐδαι· οἱ φιλόσοφοι παρὰ Γαλάταις.

159. Landolfus Sagax

Von Landolfus Sagax[2914], einem süditalienischen Geschichtsschreiber und Verfasser einer *historia Romana* in 26 Büchern, ist außer dem Namen sonst nichts bekannt. Bei der *historia Romana*[2915] handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung des gleichnamigen Werks von Paulus Diaconus, das Landolfus bis in das Jahr 813 n. Chr. fortsetzte. Angehängt sind noch zwei Appendices mit Listen der römischen und byzantinischen Kaiser respektive Kaiserinnen. Da der Kaiserkatalog mit Basilius II. und Konstantinos VIII. als den damals regierenden Herrschern endet, muß die *historia Romana* im letzten Viertel des 10. oder im ersten Viertel des 11. Jh.s entstanden sein, und zwar vermutlich in Benevent.[2916] Landolfus' geringes Interesse für kirchliche Angelegenheiten läßt darauf schließen, daß er dem Laienstand angehörte. Nebst seiner Hauptvorlage Paulus Diaconus verwendete er eine ganze Reihe von anderen Quellen (etwa den von Nepotianus verfertigten Auszug aus Valerius Maximus, Orosius, Cassiodorus, die *epitome de Caesaribus* u. a. m.), die er mit geringer Sorgfalt kompilierte. So sind die zwei unten angeführten Stellen aus der *historia Romana* mehr oder minder getreue Exzerpte aus Orosius *historiae adversus paganos*, denen folglich auch kein eigener Zeugniswert zukommt.

159 T 1 Landolfus Sagax *historia Romana* 5, 2

I p. 117,6–12 Crivellucci; cf. p. 107,28 – 108,5 Eyssenhardt = Zwicker 258 f.:

mulieres eorum constantiore animo quam si vicissent, consuluere consulem, ut, si inviolata castitate virginibus sacris ac diis serviendum esset, vitam sibi reservarent. itaque cum petita non impetravissent, parvulis suis ad saxa conlisis cuncte sese ferro ac suspendio peremerunt. hec de Tigurinis et Ambronibus gesta sunt.

Für die Übersetzung und den Kommentar siehe Orosius (5, 16,13 [**121 T 5**]), der hier wortwörtlich exzerpiert wurde.

[2914] Zu Landolfus Sagax und seinem Werk s. ausführlicher die Einführung zur Edition von Amedeo Crivellucci, Landolfi Sagacis Historia romana, 2 Bde. (= Fonti per la Storia d'Italia XLIX–L), Rom 1912–1913, I vii–lv, ferner die knappen Informationen bei Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I (= HbdAW IX.2.1), München 1911, 263, Franz Brunzhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, 260, Jan Prelog, Landolfus Sagax, LMA V (1991) 1671.

[2915] Wegen ihres vermischten Inhalts wurde das Geschichtswerk auch als *historia miscella* bezeichnet (so erstmals in der 1569 in Basel erschienen Edition von Pithou), der Originaltitel lautet jedoch *historia Romana*.

[2916] So die Hypothese von Crivellucci, a.a.O. I xxxix–xl.

159 T 2 Landolfus Sagax *historia Romana* 6, 3

I p. 138,10–15 Crivellucci; cf. p. 127,19–23 Eyssenhardt = Zwicker 259:

nam inter cetera dicta audituque horrida, que in captivos agebant, raptis, cum poculo opus esset, humanorum capitum ossibus cruentis capillatisque adhuc ac per interiores cavernas male effuso cerebro oblitis utebantur. quarum cruentissimi atque immanissimi Scordisci erant.

Für die Übersetzung siehe Orosius (5, 23,18 [**121 T 6**]), der hier, von geringfügigen Ungenauigkeiten und Auslassungen abgesehen, wörtlich abgeschrieben ist.[2917] Zum Inhaltlichen vergleiche den Kommentar zu Florus (1, 39 = 3, 4,1–3 [**64 T 10**]), der ersten erhaltenen Quelle über die sprichwörtliche Grausamkeit der Skordisker.

[2917] Oros. 5, 23,18 [**121 T 6**] hat folgenden Text (die Abweichungen zu Landolfus sind von mir fett hervorgehoben): *nam inter cetera* ***dictu*** *audituque horrida*, *quae in captivos agebant*, *raptis*, *cum poculo opus esset*, *humanorum capitum ossibus cruentis capillatisque adhuc ac per interiores cavernas male* ***effosso*** *cerebro oblitis* ***avide ac sine horrore tamquam veris poculis*** *utebantur*; *quarum cruentissimi atque immanissimi Scordisci erant*.

160. Papias

Papias[2918] ist ein uns sonst nicht näher bekannter Kleriker, vermutlich italienischer Herkunft, unter dessen Namen ein umfangreiches lateinisches Lexikon überliefert ist. Das alphabetisch angeordnete Werk mit dem wahrscheinlichen Titel *elementarium doctrinae rudimentum* (auch andere Bezeichnungen sind überliefert) entstand um die Mitte des 11. Jh.s n. Chr. und erfreute sich großer Beliebtheit. Papias schöpft seinen Stoff zum Großteil aus dem *liber glossarum* und aus Priscianus. Die im folgenden angeführten drei Lexikoneinträge bieten knappste und keineswegs neue Informationen zum gallischen Wort *bardus* sowie zu den keltischen Göttern *Taranis* und *Teutates*.[2919]

160 T 1 **Papias** *elementarium*, editio Mediolani 1476, fol. 28 v. b in.

Zwicker 260:

bardus hebes stultus brutus vel carminum editor.

Barde [bedeutet] ‚stumpfsinnig', ‚dumm', ‚blöd' oder ‚Herausgeber von Liedern'.

Zu dieser das zweideutige Wort *bardus* erklärenden Glosse vergleiche die ältere und ähnlich lautende Glosse im *Corpus Glossariorum Latinorum* (IV p. 590,44 Goetz [**151 T 5**]).[2920]

160 T 2 **Papias** *elementarium*, editio Mediolani 1476, fol. 234 r. a med.

Zwicker 260:

Tharanis dicitur Iupiter.

Tharanis: [so] wird Iup(p)iter genannt.

[2918] Zu Papias s. die Bemerkungen bei Georg Goetz, Glossographie, RE VII.1 (1910) 1433–1466, spez. 1455, Martin Schanz – Carl Hosius – Gustav Krüger, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, IV.2. Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts, München 1920, 246–257, spez. 250, Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters II (= HbdAW IX.2.2), München 1923, 717–724, Manfred Fuhrmann, Glossographie (II. Lateinisch), KlP II (1979) 818–821, spez. 820, Olga Weijers, Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire (= Civicima. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge IV), Turnhout 1991, 198, Udo Kindermann, Papias, LMA VI (1993) 1663 f.

[2919] Hier nicht als eigene Zeugnisse aufgenommen sind die Lemmata zu *dusios* (fol. 67 v. a ex. = Zwicker 260) und *aegones* (fol. 69 v. b in. = Zwicker 260); für die gall. *dusii* s. den Kommentar zu August. civ. 15, 23 [**122 T 3**], für die in den Glossen *egones* (oder ähnlich) genannten Priester, die fälschlich für die Kelten in Anspruch genommen wurden, s. den Kommentar zu CGL V p. 633,68 Goetz [**151 T 9**].

[2920] S. auch die Glossen im Corpus Glossariorum Latinorum (IV p. 487,37 Goetz [**151 T 3**]; IV p. 600,15 Goetz [**151 T 7**]; V p. 270,43 Goetz [**151 T 8**]) und im *glossarium Salomonis* (fol. 20 v. b med. [**156 T 1**]).

Diese Glosse ist ein weiterer, von der Forschung kaum beachteter[2921] Beleg für den keltischen Götternamen *Taranis* (in falscher Schreibung mit *h*), der gemäß der gängigen *interpretatio romana* mit *Iuppiter* gleichgesetzt wird. Papias beruht hierfür (wie auch für die Nennung des *Teutates* in fol. 238 v. b med. [**160 T 3**]) letztlich auf der antiken Kommentierungstradition zu Lucanus, denn auch die zweite Version der Commenta Bernensia, die Adnotationes super Lucanum und die Kölner Glossen zu Lucanus identifizieren *Taranis* mit dem römischen Hauptgott.[2922]

160 T 3 Papias *elementarium*, editio Mediolani 1476, fol. 238 v. b med.

Zwicker 260:

Teutates dicitur Mercurius lingua quadam.

Teutates: [so] wird Mercurius in einer bestimmten Sprache genannt.

Diese Glosse ist ein weiterer literarischer Beleg für den keltischen Götternamen *Teutates*.[2923] Wie im Fall des vorangehenden Zeugnisses (fol. 234 r. a med. [**160 T 2**]: *Tharanis dicitur Iupiter*) bietet Papias die in den Scholien zu Lucanus übliche Gleichsetzung von *Teutates* mit *Mercurius*. Diese *interpretatio romana* findet sich auch in der ersten Version der Commenta Bernensia, den Adnotationes super Lucanum und in den Kölner Glossen zu Lucanus.[2924] Auffällig ist, daß Papias – anders als die besser informierten Commenta und Adnotationes – das Theonym nicht der gallischen Sprache (*lingua Gallorum*), sondern nur vage *lingua quadam* zuweist. Anscheinend war solches Detailwissen im mittleren 11. Jh. n. Chr. entweder ohne Interesse oder nicht mehr verfügbar.

[2921] Einen Verweis auf die Stelle fand ich lediglich bei Otto Höfer, Taranis, in: Roscher V (1916–1924) 87–91, spez. 87.

[2922] Comm. Bern. ad Lucan. 1,445 [**45 T 7**]: *et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Iovem* …; Adnot. super Lucan. ad 1,446 [**45 T 9**]: Taranis *Iuppiter dictus a Gallis* ...; Glossen ad Lucan. 1,446 [**45 T 11**]: Tharanis *Iuppiter*. – Für ausführliche Informationen zu *Taranis* s. den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

[2923] In der einschlägigen Sekundärliteratur wird die Nachricht des Papias nur selten erwähnt, so von Otto Höfer, Taranis, in: Roscher V (1916–1924) 87–91, spez. 87, Göber (1934) 1154, Clemen (1941/42) 119 + A. 11.

[2924] Comm. Bern. ad Lucan. 1,445 [**45 T 7**]: *Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur* ...; Adnot. super Lucan. ad 1,445 [**45 T 9**]: Teutates *Mercurius sic dicitur*, *qui a Gallis hominibus caesis placatur*; Glossen ad Lucan. 1,445 [**45 T 11**]: Teutates *id est Mercurius* [...]. – Für ausführliche Informationen zu *Teutates* s. den Kommentar zu Comm. Bern. ad Lucan. 1,445–459 [**45 T 7**].

161. Ioannes Zonaras

Über den byzantinischen Historiker und Kanoniker Ioannes Zonaras (Ἰωάννης ὁ Ζωναρᾶς) liegen nur wenige Informationen vor.[2925] Seine Lebenszeit läßt sich auf etwa Ende des 11. bis Mitte des 12. Jh.s bestimmen. Unter Kaiser Alexios I. Komnenos (1081–1118) hatte er hohe Hofämter inne, war Truppenkommandant (μέγας δρουγγάριος τῆς βίγλης) und Kanzleichef (πρωτασηκρῆτις). Nach dem Tod des Alexios ist Zonaras, wohl unfreiwillig, aus dem Staatsdienst ausgeschieden und Mönch geworden. In der Zeit seines Exils schrieb er sein Hauptwerk, eine von der Erschaffung der Welt bis ins Jahr 1118 n. Chr. führende Weltchronik (ἐπιτομὴ ἱστορίων), für die er auf weitgehend bekannten Quellen beruht. Besonderen Wert besitzen die Bücher 7–9 der Epitome, da Zonaras hierfür die ansonsten verlorenen Bücher 1–21 des Cassius Dio exzerpierte. Neben der Chronik verfaßte Zonaras noch eine ganze Reihe von kirchlich-theologischen Schriften, die uns jedoch nicht zu beschäftigen brauchen. Sicher nicht sein Werk ist das sog. *Zonarae lexicon* ([**167**]), ein umfangreiches byzantinisches Lexikon, das von seinem Erstherausgeber Tittmann zu Unrecht dem Historiker zugeschrieben wurde, nachweislich aber erst später entstanden sein kann.[2926]

161 T 1 **Zonaras** *epitome historiarum* 1, 5 C

I p. 22,26 f. Dindorf = Zwicker 274:

ὧν [sc. υἱῶν τοῦ Ἰάφεθ] τοῖς ὀνόμασι καὶ ἔθνη ἐπεκλήθησαν, Γομαρεῖς μὲν ἀπὸ Γάμερ, οἱ νῦν Γαλάται λεγόμενοι.

Nach den Namen von diesen [sc. den Söhnen Iafets] wurden auch Völker benannt, nach Gamer die Gomareis, die jetzt Galater genannt werden.

Zonaras' erstes Buch der ἐπιτομή enthält eine biblische Schöpfungsgeschichte bis zum Tod von König Saul. Die vorliegende Notiz entstammt einem Abschnitt (epit. hist. 1, 4–6), in dem die Aufteilung der Erde nach der Sintflut unter die Nachkommen Noahs behandelt wird. Von dessen Söhnen Sem, Ham und Iafet leiten sich bekanntlich der Genesis zufolge sämtliche Völker ab. Ausgehend hiervon hat man später in sog. διαμερισμοὶ τῆς γῆς die alttestamentarischen Geschlechtsregister mit diversen Völkernamen in Verbindung zu bringen versucht.[2927] Einen solchen Diamerismos bietet auch der jüdische Schriftsteller Flavios Iosephos zu Beginn des ersten Buches seiner *antiquitates*

[2925] Zu ihm s. Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 656 f., Konrat Ziegler, Zonaras, RE X A (1972) 718–732, Carl Joachim Classen, Zonaras, KlP V (1979) 1551 f., Enrico V. Maltese, Zonaras, Johannes, LMA IX (1998) 673 f., Albrecht Berger, Zonaras, DNP XII.2 (2002) 831 f.

[2926] S. dazu unten ausführlicher die Einleitung zum *Zonarae lexicon* [**167**]. – Ich behandle daher, anders als noch Zwicker, die für die keltische Religion relevanten Lemmata (Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι [**167 T 1**], s. v. Κελτοί [**167 T 2**], s. v. Ὄγμιος [**167 T 3**]) getrennt von Zonaras und unter einer eigenen Nummer.

[2927] Zu derartigen Diamerismoi vgl. den Kommentar zu Hippolytus chron. 56–58 = p. 11 f. ²Bauer – Helm [**88 T 4**] und Wanda Wolska-Conus, Geographie, RAC X (1978) 155–222, spez. 214–216.

Iudaicae. Gleich Zonaras leitet Iosephos das jetzt von den Griechen als Galater bezeichnete, früher Gomareis genannte Volk vom Iafetsohn Gamer (= Γόμαρος) ab.[2928] Es steht außer Zweifel, daß der byzantinische Historiker diese Genealogie aus den *antiquitates* entnommen hat, zumal er ja selbst offen darlegt, im ersten Teil seines Geschichtswerkes neben dem Alten Testament Iosephos als Quelle verwendet zu haben.[2929] Eine etwas andere Version findet sich übrigens in der Chronik des Hippolytos, der die Galater und Kelten von Magog, einem anderen Sohn Iafets, abstammen läßt.[2930] Wie ich bereits im Kommentar zu dieser Stelle gesagt habe, sind diese genealogischen Konstruktionen als Quelle für keltisches Selbstverständnis wertlos. Interessant ist freilich, daß sie bis in die Neuzeit rezipiert wurden. Noch der bretonische Zisterzienserabt Paul Pezron (1638–1706) beruft sich in seinem 1703 publizierten Werk *Antiquité de la nation et de la langue des Celtes*, *autrement appellez Gaulois* auf die Genealogie des Iosephos und folgert daraus, daß gleich den Galatern auch die Gallier von Gomer abstammen müssen.[2931]

161 T 2 [F ?] Zonaras *epitome historiarum* 8, 20 C

II p. 230,2–4 Dindorf = I p. 183,19–21 Boissevain = Zwicker 274:

ληϊσαμένων δὲ τῶν βαρβάρων τινά, τελευταῖον χειμῶνος μεγάλου νυκτὸς συμβάντος ὑπετόπησαν τὸ θεῖον ἐναντιοῦσθαι αὐτοῖς καὶ ἠθύμησαν, ...

Nachdem die Barbaren einige Orte ausgeplündert hatten, erhob sich zuletzt in der Nacht ein gewaltiger Sturm, und sie argwöhnten, die Gottheit stünde ihnen entgegen und sie verloren den Mut, ...

Dieser Satz stammt aus dem Bericht über den Galliersturm des Jahres 225 v. Chr., den Zonaras aus der heute verlorenen Darstellung des Cassius Dio exzerpiert hat.[2932] Zuvor schildert er, daß die Insubrer gemeinsam mit transalpinen Gaesaten die Waffen gegen Rom erhoben hatten, worauf die Römer ihrerseits Kriegsvorbereitungen trafen. Dann folgt die oben zitierte Stelle. Im Anschluß daran heißt es, der Konsul C. Atilius Regulus habe die flüchtenden Gallier verfolgt, eine Niederlage erlitten und sei selbst im Kampf gefallen. Der andere Konsul, L. Aemilius Papus, habe darauf einen Hügel gegenüber den Galliern besetzt. Erst nachdem sich die feindlichen Parteien einige Tage untätig gegenübergestanden wären, sei es zur entscheidenden und für die Römer siegreichen Schlacht gekommen. Damit ist der bedeutende Sieg bei Telamon (j. Talamone) in Etrurien gemeint.[2933] Allerdings muß die historische Zuverlässigkeit von Zonaras' Schilderung der Ereignisse ernsthaft bezweifelt werden, da sie in wesentlichen Details von unserer ausführlichsten und besten Quelle, nämlich Polybios, abweicht. Der Historiker aus Megalopolis hat für seinen Bericht (hist. 2, 22–31) bekanntlich die Darstellung des Fabius Pictor verwendet[2934], der selbst bei Telamon mitgekämpft hatte. Nach Polybios aber fand der Konsul Regulus in dieser Schlacht tapfer kämpfend den Tod.[2935] Von zwei, durch mehrere Tage voneinander getrennten Waffengängen ist bei ihm mit keinem Wort die Rede. Auch weiß er nichts von einem nächtlichen Unwetter, das die Kelten glauben ließ, die Gottheit stünde ihnen entgegen, worauf sie mutlos die Flucht ergriffen. Dieses Detail findet sich nur bei Zonaras. Von zwei verschiedenen Schlachten berichten

[2928] Ios. ant. Iud. 1, 6,1: τοὺς γὰρ νῦν ὑφ᾽ Ἑλλήνων Γαλάτας καλουμένους, Γομαρεῖς δὲ λεγομένους, Γόμαρος ἔκτισε. – Diese Nachricht fehlt bei Zwicker, obgleich sie für die von ihm berücksichtigte Zonarasnotiz zweifellos als Vorlage diente.

[2929] S. dazu Konrat Ziegler, Zonaras, RE X A (1972) 718–732, spez. 723–725.

[2930] Hippolytus chron. 56–58 = p. 11 f. ²Bauer – Helm [**88 T 4**]: υἱοὶ Ἰάφεθ τοῦ τρίτου υἱοῦ Νῶε· (57) Γάμερ, ἀφ᾽ οὗ Καππάδοκες, (58) Μαγώγ, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ καὶ Γαλάται ...

[2931] S. dazu Birkhan [2009] 407.

[2932] S. dazu Konrat Ziegler, Zonaras, RE X A (1972) 718–732, spez. 724–726.

[2933] Zum historischen Ereignis vgl. Thomas Robert S. Broughton, The Magistrates of the Roman Republic, Bd. I (509 B. C. – 100 B. C.), New York 1951, 230, Gaetano de Sanctis, Storia die Romani, Bd. III.1, Florenz 1967, 296–303, Grassi (1991) 29, Kruta – Manfredi (1999) 145–154, Herbert Heftner, Der Aufstieg Roms. Vom Pyrrhoskrieg bis zum Fall von Karthago (280–146 v. Chr.), ²Regensburg 2005, 188–193, Zecchini [2009] 35–37.

[2934] Vgl. etwa Walbank (1957–1979) I 204, Zecchini [2009] 35.

[2935] Pol. 2, 28,10 [**16 T 2**]: ἐν δὲ τούτῳ τῷ καιρῷ συνέβη Γάιον μὲν τὸν ὕπατον παραβόλως ἀγωνιζόμενον ἐν χειρῶν νόμῳ τελευτῆσαι τὸν βίον, τὴν δὲ κεφαλὴν αὐτοῦ πρὸς τοὺς βασιλέας ἐπανενεχθῆναι τῶν Κελτῶν.

freilich auch Diodoros und Orosius. Bei beiden fällt Regulus in einem für die Römer verlustreichen Treffen, das vor dem entscheidenden Sieg bei Telamon stattgefunden haben soll.[2936] Aufgrund dieser Übereinstimmung sowie anderer Indizien hat Gaetano de Sanctis ansprechend vermutet, daß Diodoros, Orosius (via Livius) und Zonaras/Cassius Dio letztlich éiner vorlivianischen Quelle folgen, die zwar im wesentlichen auch auf Fabius Pictor beruht, diesen aber grundlegend modifiziert hat.[2937] Wenn dem so sein sollte, dann ist den von Polybios/Fabius Pictor abweichenden Informationen kein Vertrauen zu schenken.[2938] Dasselbe gilt natürlich auch für den nur bei Zonaras bezeugten Sturm, der von den Kelten angeblich als Ausdruck des Zorns einer Gottheit (τὸ θεῖον[2939]) interpretiert wurde. Damit wird nur ein gängiger Topos bemüht, der das irrationale Verhalten der Barbaren erklären helfen soll. Aus historischer wie religionshistorischer Sicht ist der vorliegenden Nachricht also allem Anschein nach kein Wert beizumessen.[2940]

161 T 3 Zonaras *epitome historiarum* 9, 3 B

II p. 259,8–13 Dindorf = I p. 229,18–22 Boissevain = Zwicker 274:

καὶ ὁ μὲν Ἀλβῖνος μετὰ παντὸς τοῦ στρατοῦ ὑπὸ τῶν Βοουίων ἐφθάρη, δι᾽ ὄρους ὑλώδους πορευόμενος καὶ ἐνεδρευθείς· οὗ τὴν κεφαλὴν ἀποτεμόντες οἱ βάρβαροι καὶ ἐκκαθάραντες καὶ περιχρυσώσαντες πρὸς τὰ ἱερὰ αὐτῶν ἀντὶ φιάλης ἐκέχρηντο.

Und Albinus wurde mit seinem gesamten Heer von den Boiern vernichtet, als er ein Waldgebirge querte und in einen Hinterhalt geriet: Nachdem die Barbaren dessen Kopf abgeschlagen, gründlich gereinigt und in Gold gefaßt hatten, verwendeten sie ihn an Stelle einer Schale bei ihren sakralen Handlungen.

Zonaras berichtet hier über die den Römern 216 oder 215 v. Chr. von den Boiern zugefügte Niederlage in der *silva Litana*. Seine aus Cassius Dio epitomierte Darstellung spart das Militärische weitestgehend aus und konzentriert sich dagegen auf das traurige Schicksal des gefallenen Praetors L. Postumius Albinus, dessen in Gold gefaßter Schädel den Boiern als Kultschale diente. Zonaras bietet hier eine willkommene Parallelüberlieferung und Bestätigung zu Livius (23, 24,6–10 [**36 T 10**] und 23, 24,11 f. [**36 T 11**]), der viel detaillierter über dieses Ereignis berichtet. Für die religionshistorische Auswertung siehe die Kommentare zu den genannten Liviusstellen.

161 T 4 [F] Zonaras *epitome historiarum* 13, 5 B

III p. 188,18 f. Dindorf = Zwicker 274:

Κοττίαι δὲ ὠνομάσθησαν ἀπὸ Κοττίου, βασιλέως τῶν τόπων τούτων γενομένου.

Die *Alpes Cottiae* wurden nach Cottius benannt, einem in dieser Gegend geborenen König.

[2936] Diod. 25, 13, Oros. 4, 13,5–10.

[2937] S. dazu ausführlicher de Sanctis, a.a.O. 296 f. A. 103. – Veraltet ist die Quellenanalyse von J. A. Wynne, Quaeritur unde argumentum libri octavi Zonarae annalium petitum sit, Groningen 1860, 3.

[2938] Vgl. de Sanctis, a.a.O. 302 A. 111: „Zonara VIII 20 e Orosio IV 13 non solo riguardano il combattimento in cui morì Atilio come distinto affatto dalla grande battaglia (sopra p. 296 n. 103), ma sembrano confonderlo con la battaglia in cui furono sbaragliate le leve etrusche.“ – Mit dieser Schlacht ist das bei Pol. hist. 2, 25,1–11 genannte Treffen bei *Clusium* gemeint, in dem das von einem Praetor befehligte Heeresaufgebot der Etrusker und Sabiner von den Galliern geschlagen wurde und 6 000 Tote zu beklagen hatte.

[2939] Otto Veh, Cassius Dio, Römische Geschichte, Bd. I: Fragmente der Bücher 1–35, Zürich-München 1985, 293 übersetzt: „Nachdem die Barbaren einige Orte ausgeplündert hatten, erhob sich zuletzt in der Nacht ein gewaltiger Orkan, und sie vermuteten, der Himmel sei ihrem Unternehmen entgegen.“ Getreuer ist freilich eine Übersetzung von τὸ θεῖον mit ‚die Gottheit‘.

[2940] Freilich hat auch, soweit ich sehe, niemand außer Zwicker diese Stelle als Zeugnis für die Religion der Kelten herangezogen.

Warum Johannes ZWICKER diese für die keltische Religion völlig irrelevante Nachricht in seine Sammlung aufgenommen hat, ist mir unklar.[2941] Zonaras berichtet in diesem Kapitel davon, wie das römische Reich nach dem Tod von Constantinus dem Großen unter dessen drei Söhnen Constantinus II., Constantius und Constans aufgeteilt wurde. Zum Machtbereich des erstgeborenen Sohnes Constantinus II. gehörten auch die *Alpes Cottiae*. Die Nennung dieser kleinen Provinz veranlaßt den byzantinischen Historiker zu der sachlich völlig zutreffenden Erklärung, daß sie nach dem König Cottius benannt worden ist. Gemeint ist M. Iulius Cottius, der sein Reich nach Aufgabe anfänglichen Widerstandes von Rom annektieren ließ (13 v. Chr.) und als auf Lebenszeit installierter kaiserlicher Beamter mit dem Titel *praefectus civitatium* verwalten durfte.[2942] Namensgebend für die Provinz war also ein historisch bezeugter König und nicht etwa irgendein mythischer Ahnherr.

[2941] Zur Aufnahme der vorliegenden Stelle könnte ZWICKER möglicherweise die Nachricht bei Amm. Marc. 15, 10,7 [**111 T 3**] bewogen haben, wonach „dessen [sc. Cottius'] Manen aus einem doppelten Grund fromm verehrt werden: Zum einen weil er seine Untertanen mit gerechter Führung regiert hatte, zum anderen weil er durch die Aufnahme in das Bündnis mit dem römischen Staat seinem Volk ewigen Frieden gesichert hat" (*manesque eius ratione gemina religiose coluntur*, *quod iusto moderamine rexerat suos et ascitus in societatem rei Romanae quietem genti praestitit sempiternam*). Gleichwohl liegt bei Zonaras kein religiöser Bezug vor.

[2942] S. dazu Joseph PARTSCH, Alpes, RE I.2 (1894) 1599–1612, spez. 1602, Arthur STEIN, Iulius (197.), RE X.1 (1918) 576 f.

162. Ioannes Tzetzes

Ioannes Tzetzes[2943] war ein bedeutender byzantinischer Gelehrter der Komnenenzeit, dessen Geburts- und Todesjahr sich nur approximativ bestimmen lassen (* ca. 1110, † ca. 1185). Er wurde als Sohn des Grammatikers Michael und der aus iberisch-kaukasischem Geschlecht stammenden Eudokia in Konstantinopel geboren, wo er eine sorgfältige klassische Ausbildung erhielt. Hernach wirkte er als Sekretär des Eparchen Isaak im makedonischen Beroia, einen Posten, den er wahrscheinlich wegen eines Verhältnisses zur Frau seines Dienstgebers bereits nach kurzer Zeit verlassen mußte. In den folgenden Jahren arbeitete Tzetzes in der Hauptstadt sowohl als Lehrer (γραμματικός) wie auch als Sekretär (γραμματεύς). Gleich vielen Literaten jener Zeit war er auf die Gunst mächtiger Gönner angewiesen, zu denen Mitglieder des Kaiserhauses (Isaak, Bruder von Kaiser Ioannes II. Komnenos, und Kaiser Manuel I. Komnenos) ebenso zählten wie Angehörige der einflußreichen Familien der Kamateroi und Kotertzai. Tzetzes genoß bald einen hervorragenden Ruf als Lehrer. So erhielt er im Jahr 1142 die ehrenvolle Aufgabe, die Verlobte des Thronfolgers Manuel, die deutsche Gräfin Berta von Sulzbach, mit der altgriechischen Literatur ihrer neuen Heimat vertraut zu machen. Tzetzes hat ein sehr umfangreiches Œuvre mit einer Vielzahl von Schriften ganz unterschiedlichen Inhalts in Prosa wie in Versform (v. a. Zwölf- und Fünfzehnsilber) hinterlassen. Hiervon sind für unsere Fragestellung nur einige wenige Arbeiten von Bedeutung, nämlich die Kommentare zu Lykophrons *Alexandra* und zu Hesiods *Werken und Tagen*, ferner die sogenannten *Chiliades* und schließlich das ὑπόμνημα auf die heilige Lucia (genauer gesagt, ein Scholion zu dieser hagiographischen Darstellung).[2944] Diese Werke werden unten in den betreffenden Kommentaren noch näher vorgestellt. Hier sei nur vermerkt, daß bei Johannes Zwicker die Notiz aus den *Chiliades* fehlt und unter dem Namen Tzetzes nur die zwei Nachrichten aus dem *Erga*-Kommentar geboten werden, dagegen das Scholion zur Lebensbeschreibung der heiligen Lucia wie auch die Erläuterung zu Lykophron unter einem jeweils eigenen Titel („Scholion in orationem Johannis Tzetzae“ respektive „Scholia in Lycophronem“) laufen.[2945] Dadurch wird Zusammengehöriges unnötig voneinander getrennt; ich führe daher all diese Zeugnisse unter Tzetzes an.

[2943] Informationen zu seinem Leben und Werk bieten Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 526–536, Carl Wendel, Tzetzes (1.), RE VII A 2 (1948) 1959–2010, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 59–63, Wolfgang O. Schmitt, Tzetzes, KlP V (1979) 1031–1034, Wolfgang Buchwald – Armin Hohlweg – Otto Prinz, Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, ³München 1982, 814–816, Michael Grünbart, Tzetzes, Johannes, LMA VIII (1997) 1140–1142, Grammatiki Karla, Tzetzes [2], DNP XII.1 (2002) 959 f.

[2944] Tzetzes ad Lykophr. Alex. 1200 [**162 T 1**], ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**], ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169 [**162 T 3**], Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**], scholion zu de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**].

[2945] S. dazu Zwicker 270–272.

162 T 1 **Tzetzes** *scholion in Lycophr. Alex.* 1200

p. 345,33 – 346,29 Scheer; Zwicker 272:

αἱ γὰρ Μακάρων νῆσοι παρ᾽ Ὠκεανὸν βαθυδίνην κατά τε Ἡσίοδον, Ὅμηρον, Εὐριπίδην, Πλούταρχον, Δίωνα, Προκόπιον, Φιλόστρατον καὶ τοὺς λοιπούς· περὶ γὰρ τὸν Ὠκεανόν ἐστιν ἡ Βρεττανία[2946] νῆσος μεταξὺ τῆς τε ἐν δύσει κειμένης Βρεττανίας καὶ Θούλης τῆς πρὸς ἀνατολήν. λέγουσι δὲ τὰς τῶν ἀποθνησκνότων ψυχὰς ἐκεῖσε διακομίζεσθαι. περὶ γὰρ τὴν ἀκτὴν τοῦ Ὠκεανοῦ τοῦ περὶ τὴν Βρεττανίαν ταύτην νῆσον ἰχθυοθῆραι ἄνθρωποι κατοικοῦσιν, ὑπήκοοι μὲν Φράγγοις, φόρον δὲ μὴ τελοῦντες αὐτοῖς, διὰ τὸ παραπέμπειν τὰς τῶν τελευτώντων ψυχάς, ὥς φασιν. οὗτοι γὰρ ἀπελθόντες ἐν ταῖς αὐτῶν οἰκίαις πρὸς ἑσπέραν καθεύδουσιν, ἀρασσομένων δὲ μετὰ μικρὸν αἰσθάνονται τῶν θυρῶν καὶ φωνῆς ἀκούουσιν ἐπὶ τὸ ἔργον καλούσης αὐτούς. ἀναστάντες δὲ πρὸς τὸν αἰγιαλὸν βαδίζουσιν οὐκ εἰδότες, ποία ἄγει τούτους ἀνάγκη, ὁρῶσι δὲ ἀκάτους παρεσκευασμένας, ἀλλ᾽ οὐ τὰς αὐτῶν, κενὰς μέντοι ἀνθρώπων, ἐν αἷς εἰσελθόντες κωπηλατοῦσι, καὶ αἰσθάνονται βάρους τῶν πλοίων ὡς ἐξ ἐπιβατῶν, οὐδένα δὲ ὁρῶσι. ῥοπῇ δὲ μιᾷ καταίρουσιν εἰς τὴν Βρεττανίαν νῆσον, μόλις, ὅτε χρῶνται ταῖς ἰδίαις ναυσί, νυχθημέρῳ κατᾶραι δυνάμενοι. κατάραντες δὲ πρὸς τὴν νῆσον πάλιν οὐδένα ὁρῶσι, φωνῆς δὲ ἀκούουσι τῶν δῆθεν ὑποδεχομένων τοὺς αὐτῶν ἐπιβάτας, ἀπαριθμούντων αὐτοὺς καὶ πατρόθεν καὶ μητρόθεν, ἔτι δὲ καὶ ἐξ ἀξίας καὶ ὀνόματος καὶ τέχνης τὸν καθ᾽ ἕνα καλούντων. οἱ δὲ τούτων δῆθεν ἀποφορτισάμενοι πάλιν ἐλαφροτέροις τοῖς σκάφεσι μιᾷ ῥοπῇ πρὸς τὰς οἰκίας αὐτῶν ὑποστρέφουσιν. ἐκ τούτου πολλοῖς ἔδοξεν εἶναι τὰς Μακάρων νήσους ἐκεῖ καὶ τοὺς ἀποβεβιωκότας ἐκεῖσε διαπεραιοῦσθαι.

Die Insel der Seligen befinden sich im tiefwirbelnden Okeanos nach Hesiodos, Homeros, Euripides, Plutarchos, Dion, Prokopios, Philostratos und anderen. Denn im Okeanos liegt Brettania [= Brittia], eine Insel, die mittig zwischen Brettania im Westen und Thule im Osten liegt. Sie erzählen, daß die Seelen der Verstorbenen dorthin hinübergebracht werden. Denn an der Küste des Okeanos in der Nähe dieser Insel Brettania [= Brittia] wohnen vom Fischfang lebende Menschen, die den Franken zwar untertan sind, ihnen aber keinen Tribut entrichten, wegen der Überführung der Seelen, wie sie sagen. Denn diese gehen gegen Abend in ihre Häuser und legen sich schlafen; nach kurzer Zeit merken sie, wie an die Türen geklopft wird, und sie hören eine Stimme, die sie zur Arbeit ruft. Sie stehen auf und gehen an den Strand, ohne zu wissen, welcher Zwang sie dazu treibt; sie sehen fahrtbereite Boote, aber nicht die eigenen und menschenleer. In diese steigen sie ein, rudern und merken die Belastung der Schiffe durch die Passagiere, obwohl sie niemanden sehen. Mit einem Schlag landen sie auf der Insel Brettania [= Brittia], während sie, wenn sie ihre eigenen Schiffe verwenden, in einer Nacht und in einem Tag die Überfahrt kaum schaffen. Sind sie auf der Insel gelandet, sehen sie wiederum niemanden, hören aber die Stimmen von Leuten, die anscheinend ihre Passagiere empfangen und diese nach ihren Vaters- und Muttersnamen aufzählen sowie jeden einzelnen bei seiner Würde, seinem Namen und seinem Gewerbe aufrufen. Nachdem sie diese offenbar abgeladen haben, kehren sie mit leichteren Kähnen wieder mit einem Schlag zu ihren Häusern zurück. Deswegen glauben viele, daß dort die Inseln der Seligen liegen und die Verstorbenen dorthin übersetzen.

Lykophrons Ἀλέξανδρα ist ein zu Beginn des 2. Jh.s v. Chr. verfaßtes Gedicht in 1474 iambischen Trimetern, das die Prophezeiungen der Priamostochter Kassandra (= Alexandra) zum Gegenstand hat.[2947] Die gewollte Dunkelheit und die geheimnisvollen Andeutungen, die dieses Werk auszeichnen, haben natürlich die Grammatiker auf den Plan gerufen. Die Rätselhaftigkeit des Gedichts hat auch Ioannes Tzetzes gereizt, an ihm seine Gelehrsamkeit zu demonstrieren. Diese Scholien zur *Alexandra* werden in der handschriftlichen Überlieferung einhellig Isaak Tzetzes, dem älteren Bruder des Ioannes, zugeschrieben. Es besteht freilich seit langem Einigkeit darüber, daß sie als Jugendarbeit des Ioannes zu betrachten sind, die er knapp nach dem Ableben des früh verstorbe-

[2946] Die Aussage des Scholions ist in dieser Form sinnlos, man würde sich in Analogie zu dessen Vorlage Prokopios hier Βριττία statt Βρεττανία erwarten (ebenso Βριττίαν statt Βρεττανίαν im folgenden).

[2947] Konrat Ziegler, Lykophron (8.), RE XIII.2 (1927) 2316–2381, Konrat Ziegler, Lykophron (6.), KlP III (1979) 815 f.

nen Bruders Isaak († 1138) gleichsam als Totengabe unter dessen Namen publiziert hat.[2948] Im übrigen zeigt sich die Urheberschaft des Ioannes Tzetzes auch an vorliegendem Scholion ganz deutlich. Dieses ist nichts anderes als die mehr oder minder freie Wiedergabe einer Nachricht aus Prokopios' *bellum Gothicum* (4, 20,48–58 [**142 T 1**]; s. dort ausführlicher), die von Tzetzes auch in seinem wenig später entstandenen Kommentar zu Hesiods *Werken und Tagen* (ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169 [**162 T 3**]) in ganz ähnlicher Weise paraphrasiert wird. Wie der Vergleich mit Prokopios lehrt, hat Tzetzes seine Vorlage teilweise wörtlich übernommen, teilweise gekürzt und umformuliert. Die geringfügigen Abweichungen von Prokopios[2949] gehen jedenfalls nicht auf eine andere Quelle, sondern einzig auf Tzetzes selbst zurück. Seine Version besitzt also keinen unabhängigen Zeugniswert und ist lediglich von rezeptionsgeschichtlichem Interesse.[2950]

162 T 2 [?] Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef.

Thomas GAISFORD, Poetae Minores Graeci II, Lipsiae 1823, p. 12,4–9; ZWICKER 270:

κρίνατε γοῦν ἀφιλέχθρως, καὶ τοῦ Κελτικοῦ Ῥήνου δικαστικώτεροι γίγνεσθε, καὶ τὰ βρέφη τῶν λόγων ἀκριβῶς δοκιμάσατε, ὁπότερον ἄρα μορφῆς πατρικῆς φέρει ἐμφέρειαν, καὶ ποῖον νόθον ἐστὶ τῆς Ἡσιόδου γονῆς, ἢ ἀτελεσφόρητον, καὶ ἀμβλωθρίδιον κύημα, ...

Urteilt jedenfalls unparteiisch und werdet gerechter als der keltische Rhein, und prüft sorgfältig die Geistesprodukte, welches von beiden wohl mit der Gestalt des Vaters Ähnlichkeit hat und welches eine unechte Abkommenschaft von Hesiodos' Samen oder eine nicht ausgetragene und vor der Zeit geborene Leibesfrucht ist.

Einer der Schwerpunkte von Tzetzes' literarischer Tätigkeit war die Dichterexegese. Aus seiner Feder stammen Erläuterungen zu Homer, Pindar, Aischylos, Aristophanes, Euripides, Lykophron und anderen mehr. Auch zu Hesiods *Werken und Tagen* schrieb er einen Kommentar, dessen Entstehung in die Zeit vor 1140 zu setzen ist.[2951] Im Vorwort zu diesem Kommentar übt Tzetzes Kritik an dem älteren *Erga*-Kommentar des Neuplatonikers Proklos (5. Jh. n. Chr.). Er fordert den Leser auf, seine eigene Exegese mit der seines Vorgängers zu vergleichen. Unmittelbar vor der oben zitierten Stelle heißt es: „Legt die beiden Kommentare neben einander, und urteilt unparteiisch und wahrheitsgetreu über die jungen Adler des Proklos und über die meinigen, welche am hellsten (mit ungetrübten Augen) die Poesie des Hesiodos und die Geistessonne der Wahrheit erblicken, obgleich ich ihnen nicht von Phrasen silberglänzende Flügel gegeben habe."[2952] Tzetzes spielt hier auf den Sonnentest der Adlerjungen an, deren Legitimität sich daran erweist, ob sie ohne zu tränen in die Sonne zu blicken vermögen. Diese sprichwörtliche Echtheitsprobe wird auf den Bereich der Literaturkritik übertragen. Das gleiche gilt auch für den im folgenden genannten keltischen Rhein, dessen gerechtes Urteil Tzetzes' Leser noch überbieten sollen (καὶ τοῦ Κελτικοῦ Ῥήνου δικαστικώτεροι γίγνεσθε). Hiermit

[2948] S. dazu Karl KRUMBACHER, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 532 f., 536, Carl WENDEL, Tzetzes (1.), RE VII A 2 (1948) 1959–2010, spez. 1978–1982, Herbert HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 62 f., Paolo ELEUTERI, Tzetzes [1], DNP XII.1 (2002) 958 f., spez. 958, Grammatiki KARLA, Tzetzes [2], DNP XII.1 (2002) 959 f., spez. 959.

[2949] Vgl. dazu den app. crit. bei Eduardus SCHEER, Lycophronis Alexandra, vol. II. Scholia continens, Berlin 1908, 346.

[2950] Dementsprechend hat die Stelle in der einschlägigen Literatur, wenn überhaupt, nur knappe Erwähnung gefunden, so bei Jacob GRIMM, Deutsche Mythologie, Bd. 2, ⁴Berlin 1876, 694, 696, REINACH (1896a) = REINACH (1905–1923) I 201 + A. 4, John Bagnell BURY, The Homeric and the historical Kimmerians, Klio 6 (1906) 79–88, spez. 84 A. 1, Martin NINCK, Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten, Leipzig 1921 [ND Darmstadt 1960], 130 A. 2, CLEMEN (1941/42) 142 + A. 8, Berthold RUBIN, Prokopios von Kaisareia (Nr. 21), RE XXIII.1 (1957) 273–599, spez. 516, MARCO SIMÓN (1997) 498, MARCO SIMÓN [2007b] 175.

[2951] Zu diesem Kommentar s. Carl DAHLÉN, Zu Johannes Tzetzes' Exegesis der hesiodischen Erga, Uppsala 1933 und die Bemerkungen von Karl KRUMBACHER, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 531 f., Carl WENDEL, Tzetzes (1.), RE VII A 2 (1948) 1959–2010, spez. 1969–1971, Herbert HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 61.

[2952] Übersetzung von DAHLÉN, a.a.O. 37 f.

bezieht sich der Kommentator natürlich auf den vielfach bezeugten Brauch der Kelten, die angeblich die eheliche Herkunft der Kinder in den Fluten des Rheins getestet haben sollen.[2953] Tzetzes bringt keine Einzelheiten über diese Sitte, bei ihm ist der Rhein „bereits zum Prüfmittel schlechthin geworden."[2954] Interessant ist vielleicht auch, daß hier mit der Sonnenresistenz der Adlerjungen und dem Wasserordal im Rhein zwei Legitimitätsproben angeführt werden, die bereits in der älteren griechischen Literatur gemeinsam genannt wurden, nämlich in einem (vermutlich pseudoepigraphischen) Brief des Kaisers Iulianus, in einem Gedicht des Gregorios von Nazianzos, einem Enkomion des Pamprepios und im Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* des David von Armenien.[2955] Und von Tzetzes selbst werden diese zwei (und andere) Echtheitsproben später noch einmal in den *Chiliades* erwähnt.[2956]

162 T 3 Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169

Thomas Gaisford, Poetae Minores Graeci II, Lipsiae 1823, p. 142,26 – 143,15 = Zwicker 271:

ΕΝ ΜΑΚΑΡΩΝ ΝΗΣΟΙΣΙΝ] [...] περὶ δὲ τῶν ἐν Ὠκεανῷ νήσων Ὅμηρος καὶ οὑτοσὶν ὁ Ἡσίοδος καὶ Λυκόφρων καὶ Πλούταρχος καὶ Φιλόστρατος καὶ Δίων καὶ ἕτεροί τινες συγγεγραφήκασιν, ὡς ἀγαθή τε ἡ χώρα ἐστί, καὶ ἀεὶ καταπνεομένη ζεφύρῳ, τρὶς ἔτους ἑκάστου ἀναδίδωσι τοὺς καρπούς. ἐκεῖσε δέ φασι καὶ τὰς τῶν ἀποβεβιωκότων ψυχὰς διαπορθμεύεσθαι, γράφοντες τοιάδε· περὶ τὴν ἀκτὴν τοῦ περὶ τὴν Βρεττανίαν νῆσον Ὠκεανοῦ ἄνθρωποί τινες οἰκοῦσιν ἰχθυοθῆραι, κατήκοοι μὲν Φράγγοις, φόρον δὲ μὴ τελοῦντες αὐτοῖς. οὗτοι περὶ τὰς αὐτῶν οἰκίας καθεύδοντες φωνῆς ἀκούουσι καλούσης αὐτούς, καὶ κρότον περὶ τὰς θύρας αἰσθάνονται. ἀναστάντες δὲ πλοῖα εὑρίσκουσί τινα, οὐχὶ τὰ αὐτῶν, ἐπιβατῶν μεστά. εἰς ταῦτα οὖν εἰσελθόντες μιᾷ ῥοπῇ πρὸς τὴν Βρεττανίαν νῆσον καταίρουσι κωπηλατοῦντες. καίπερ μόλις ὅλῳ νυχθημέρῳ λαίφεσι πεπταμένοις καταπλέοντες εἰς αὐτήν, ὅτε ταῖς ἰδίαις ναυσὶ κέχρηνται. ἐκεῖ γοῦν ἀποβάντες ἐξάγουσιν οὓς οὐκ εἰδότες φέρουσιν ἐπιβάτας. οὐδένα δὲ ὁρῶντες ἀκούουσι φωνῆς τῶν ὑποδεχομένων αὐτοὺς κατ᾽ ὄνομα καὶ κατὰ φυλὴν καὶ κατὰ συγγένειαν καὶ τέχνην καλούσης αὐτούς· καὶ αὐτῶν δὲ ὁμοίως ἀποκρινομένων. καὶ οὕτω πάλιν μιᾷ ῥοπῇ πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀποπλέοντες αἰσθάνονται τῶν νεῶν ἐλαφροτέρων ἢ ὅτε οὓς εἶχον ἀπεκόμιζον.

auf den Inseln der Seligen] […] Über die im Okeanos liegenden Inseln haben Homeros, dieser Hesiodos hier, Lykophron, Plutarchos, Philostratos, Dion und viele andere geschrieben, daß es gutes, immer vom Südwind umwehtes Land ist, das dreimal in jedem Jahr Früchte trägt. Dorthin sollen auch die Seelen der Abgeschiedenen hinübergesetzt werden, wobei folgendes geschrieben wird: An der Küste des Okeanos in der Nähe der Insel Brettania wohnen einige vom Fischfang lebende Menschen, die den Franken zwar untertan sind, ihnen aber keinen Tribut entrichten. Während sie schlafen, hören sie in der Nähe ihrer Häuser eine Stimme, die sie ruft, und bemerken ein Klopfen an ihren Türen. Sie stehen auf und finden einige Schiffe, nicht die eigenen und voll mit Passagieren. In diese steigen sie nun ein und nur mit Hilfe der Ruder landen sie mit einem Schlag auf der Insel Brettania, während sie mit gespannten Segeln in einer ganzen Nacht und einem ganzen Tag die Überfahrt kaum schaffen, wenn sie die eigenen Schiffe verwenden. Nachdem sie dort gelandet sind, entladen sie die unbekannten Passagiere, die sie mit sich geführt hatten. Ohne jemanden zu sehen, hören sie die Stimmen von Leuten, die die Neuankömmlinge empfangen und diese bei ihren Namen, ihrer Abstammung, ihrer Verwandtschaft und ihrem Gewerbe aufrufen. Sie hören auch, wie die Passagiere antworten. Sodann kehren sie wieder mit einem Schlag nach Hause zurück, wobei sie merken, daß ihre Schiffe bei der Heimfahrt leichter sind.

[2953] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[2954] So richtig Opelt (1984/85) 69, die jedoch übersehen hat, daß Tzetzes zuvor auch auf den Sonnentest der Adlerjungen zu sprechen kommt. Sie verkennt überdies die Aussageabsicht des Tzetzes, wenn sie über ihn schreibt: „er fordert seine Leser auf, unparteiisch die Gebilde mit dem Habitus des Vaters zu vergleichen (d.h. Hesiod), gerechter, strenger zu urteilen als der keltische Rhein." Hierbei bleibt völlig unberücksichtigt, daß Tzetzes von seinen Lesern verlangt, seinen Kommentar mit dem des Proklos zu vergleichen.

[2955] [Iul.] epist. 191 [**100 T 4**] (dort auch weitere Angaben zur Sonnenresistenz der Adler), Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144 [**104 T 2**], Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 Livrea [**131 T 1**], David von Armenien in Aristotelis categorias prooemium = p. 125,22–24; 125,30 – 126,3 Busse [**144 T 1**]; p. 126,28 – 127,2 Busse [**144 T 2**].

[2956] Tzetzes Chil. 4, hist. 135,342–345 [**162 T 4**].

Die bei Hesiod in den ἔργα erwähnten Inseln der Seligen nimmt Tzetzes zum Anlaß, in seinem Kommentar hierzu weiterführende Informationen zu liefern.[2957] Er listet zunächst eine Reihe von Schriftstellern auf, die über diese sagenhaften Inseln und deren freundliches Klima geschrieben haben. Im Anschluß daran bringt er eine ausführliche Geschichte von den Seelenschiffern, die er mehr oder minder wörtlich aus Prokopios' *bellum Gothicum* (4, 20,48–58 [**142 T 1**]; s. dort ausführlicher) entnommen hat. Zwar nennt Tzetzes hier seinen Gewährsmann nicht, dafür aber an der oben bereits behandelten Stelle aus seinem unwesentlich älteren Kommentar zu Lykophrons *Alexandra* (Tzetzes scholion in Lycophr. Alex. 1200 [**162 T 1**]), wo dieselbe Passage des Prokopios in ganz ähnlicher Weise paraphrasiert ist. Hier wie dort hat Tzetzes seine Vorlage nicht immer wörtlich, sondern zum Teil leicht verändert wiedergegeben. Da diese Abweichungen[2958], wie bereits gesagt, einzig und allein auf das Konto des byzantinischen Kommentators gehen, sind sie ohne eigenen Zeugniswert und allenfalls von rezeptionsgeschichtlichem Interesse.[2959]

162 T 4 [?] Tzetzes *Chiliades* IV, hist. 135,342–345

p. 140 Leone:

ὄφεις κεράσται κρίνουσι καὶ τέκνα τῶν Λιβύων,
ἂν νόθου πέφυκε γονῆς ἢ καθαρῶν σπερμάτων.
ὥσπερ ὁ Ῥῆνος τὰ Κελτῶν, ἡ βάσανος χρυσόν δε,
345 τοὺς νεοσσούς δε ἀετῶν ἀμαρυγαὶ ἡλίου.

Auch urteilen die gehörnten Schlangen über die Kinder der Libyer, ob sie von unehelicher Abstammung oder von reiner Herkunft sind, so wie der Rhein über die (Kinder) der Kelten (urteilt), der Prüfstein über das Gold und die Sonnenstrahlen über die Neugeborenen der Adler.

Diese vier Verse stammen aus dem umfangreichsten Werk des Tzetzes, das von ihm selbst als ἱστορίαι bezeichnet wurde und heute unter dem Titel *Chiliades* geläufig ist.[2960] Bei diesem mehr als 12 500 Fünfzehnsilber (sog. politische Verse) umfassenden Gedicht handelt es sich um einen gewaltigen versifizierten Kommentar zu seinen eigenen Briefen, die eine Fülle von gelehrten Anspielungen mythologischer, geschichtlicher und literarischer Art enthalten. Zu diesen bringt Tzetzes nun in den einzelnen ἱστορίαι ausführliche Erläuterungen. Er selbst hat von diesem Kommentar eine revidierte und mit Scholien versehene Zweitausgabe besorgt, die wahrscheinlich in die Zeit zwischen 1160 und 1166 zu datieren ist.[2961] Die Bezeichnung *Chiliades* geht auf den Erstherausgeber Nikolaus Gerbel (Basel 1546) zurück, der das ursprünglich in 660 Kapitel unterteilte Werk des bequemeren Zitierens willen in Abschnitte von je 1000 Versen zerlegt hat.

Mit der vorliegenden Stelle haben wir ein weiteres Zeugnis für die keltische Vaterschaftsprobe im Rhein. Dieses seit Iulianus in der spätgriechischen und byzantinischen Literatur vielfach belegte Ordal wird hier als eines unter mehreren sprichwörtlichen Prüfmitteln angeführt.[2962] Von diesen Legitimitätsproben hat Tzetzes das Wasserordal im Rhein und die Sonnenresistenz der Adlerjungen bereits in seinem

2957 Zum *Erga*-Kommentar des Tzetzes s. die Ausführungen zum vorangehenden Zeugnis (ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**]).

2958 Eine Zutat des Tzetzes ist etwa das „mit gespannten Segeln" (λαίφεσι πεπταμένοις). Daß die hinübergeführten Seelen antworten (καὶ αὐτῶν δὲ ὁμοίως ἀποκρινομένων), steht auch nicht bei Prokopios. Zu diesen von Tzetzes vorgenommenen Veränderungen vgl. den app. crit. bei Eduardus Scheer, Lycophronis Alexandra, vol. II. Scholia continens, Berlin 1908, 346.

2959 Die vorliegende Stelle hat daher in der einschlägigen Literatur, wenn überhaupt, nur knappe Erwähnung gefunden, so bei Martin Ninck, Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten, Leipzig 1921 [ND Darmstadt 1960], 130 A. 2, Clemen (1941/42) 142 + A. 8, Berthold Rubin, Prokopios von Kaisareia (Nr. 21), RE XXIII.1 (1957) 273–599, spez. 516, Le Roux (1961a) 147, Le Roux (1962a) 1058, Marco Simón (1997) 498, Guyonvarc'h – Le Roux (1998) 427 A. 100.

2960 Zu diesem Werk s. Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 528 f., Carl Wendel, Tzetzes (1.), RE VII A 2 (1948) 1959–2010, spez. 1993–2000.

2961 S. dazu Wendel, a.a.O. 1195–1197.

2962 Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch die anderen Parallelstellen verzeichnet sind. – Das vorliegende Zeugnis des Tzetzes wurde in der einschlägigen Literatur häufig übersehen. Es fehlt etwa bei Zwicker, Opelt (1984/85) 63–73, Lentano [2006] 109–131, Lajoye [2008] 50–53, erwähnt wird es dagegen von Duval (1971) 833 und Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8.

Kommentar zu Hesiods *Werken und Tagen* erwähnt.[2963] In der oben zitierten Passage aus den *Chiliades* kommen noch zwei weitere hinzu. Mit den in VV. 342 f. genannten Libyern sind die Psylloi, ein an der Großen Syrte ansässiger libyscher Stamm, gemeint. Diesen wurde nicht nur nachgesagt, gegen Schlangenbisse immun zu sein, sondern auch, daß sie ihre neugeborenen Kinder den Schlangen auszusetzen pflegten, um so deren Echtbürtigkeit zu überprüfen.[2964] Mit βάσανος χρυσόν in V. 344 bezieht sich Tzetzes auf den als *coticula* oder *basanites* bezeichneten Probierstein, einen durch Kohle schwarz gefärbten Kieselschiefer, der in der Antike zum Testen der Reinheit des Goldes verwendet wurde.[2965]

162 T 5 Tzetzes *scholion zu de Sancta Lucia* 1

p. 97 PAPADOPOULOS-KERAMEUS; vgl. ZWICKER 271:

Κελτῶν] Κελτὼ Βρεττ⟨ανοῦ⟩ θυγάτηρ ἐρασθεῖ⟨σα Ἡ⟩ρακλέους παρεκ⟨άλει⟩ αὐτὸν μιγῆναι ⟨αὐτῇ⟩. καὶ τοῦτο πράξας ⟨ἀπέ⟩λιπεν αὐτῇ τόξ⟨ον, εἰπών·⟩ ἐὰν ἄρρεν γεννη⟨θῇ, *⟩ εἰ δύν⟨αται τεῖ⟩ναι τὸ τό⟨ξον. καὶ⟩ ἐγεννήθη παῖς Κελ⟨τός⟩, ἀφ᾽ οὗ Κελτο⟨ί⟩. || Κελτῶν] ἑρμ(ηνεία) περὶ Κέλτου. ἐστι τις πόταμος καλούμενος Κέλτος, τὰ γνήσια τέκνα σῴζων, τὰ δὲ νόθα πνίγων.

(*das Land*) *der Kelten*] Weil Kelto, die Tochter des Brettanos, Herakles liebte, befahl sie ihm, mit ihr zu schlafen. Nachdem er dies getan hatte, überließ er ihr seinen Bogen und sagte: „Falls du einen Sohn zur Welt bringst [...], wenn er diesen Bogen spannen kann.“ Und sie gebar einen Sohn namens Keltos, nach dem die Kelten (benannt sind). || [(*das Land*) *der Kelten*] Erklärung zu Keltos: Es gibt einen Keltos genannten Fluß, der die ehelichen Kinder rettet, die unehelichen aber ertränkt.

In zwei Handschriften des 14. Jh.s findet sich unter dem Namen des Ioannes Tzetzes eine Vita der sizilianischen Lokalheiligen Lucia[2966] überliefert.[2967] Da diese hagiographische Schrift thematisch aus dem sonstigen Schaffen des byzantinischen Gelehrten herausfällt, hat die ältere Forschung sie dem Tzetzes absprechen wollen.[2968] Freilich sind diese Zweifel am Befund der Handschriften unbegründet, zumal die Lebensbeschreibung der heiligen Lucia engste stilistische und sprachliche Übereinstimmungen mit anderen Werken des byzantinischen Gelehrten aufweist. Außerdem hat Pietro Luigi Maria LEONE wahrscheinlich machen können, daß Tzetzes dieses ὑπόμνημα im Auftrag sizilianischer Bischöfe, die sich im Frühjahr 1154 als Gesandte in Konstantinopel aufhielten, verfaßt hat.[2969] In späterer Zeit wurden die beiden Handschriften dieser Vita mit Glossen versehen[2970], von denen zwei unser Interesse verdienen. Die in der Heiligenlegende genannte χώρα τε ἡ Κελτῶν bot den Anlaß, Erklärungen zu diesem Eigen-

[2963] Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef. [**162 T 2**].

[2964] Zu dieser bei Lucan. 9,891–908, Plin. nat. hist. 7, 14 (aus Agatharchides von Knidos), Sil. Ital. Pun. 1,411–413, Aelian. de nat. animal. 1, 57, Solin. coll. 27,41 f. und anderen Autoren bezeugten Schlangenprobe der Psylloi s. die Ausführungen von Fridolf KUDLIEN, Wie erkannte der antike Ehemann einen Bankert?, RhM 132 (1989) 204–214, spez. 208 f. und LENTANO [2006] 121–124.

[2965] S. dazu Plin. nat. hist. 33, 126 und die Erläuterungen hierzu von Roderich KÖNIG – Gerhard WINKLER, C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde, Buch XXXIII, München-Zürich 1984, 171 f.

[2966] Zu ihr s. Francesco SCORZA BARCELLONA, Lucia v. Syrakus, LMA V (1991) 2158 f.

[2967] Der Codex Laurentianus V 10 nennt als Titel εἰς τὴν παρθενομάρτυρα τοῦ Χριστοῦ Λουκίαν ὑπόμνημα βράχιστον Ἰωαννοῦ τοῦ Τζέτζου, die Hs. Messan. Bibl. Univ. 30 dagegen Ἰωαννοῦ τοῦ Τζέτζου ὑπόμνημα εἰς τὴν παρθένον μάρτυρα τοῦ Χριστοῦ Λουκίαν τῆς Συρακούσης πόλεως.

[2968] So namentlich Karl KRUMBACHER, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 535, der das Werk lieber einem sizilischen, vielleicht palermitanischen Griechen geben möchte. – Zweifel an der Autorschaft des Tzetzes äußert auch Carl WENDEL, Tzetzes (1.), RE VII A 2 (1948) 1959–2010, spez. 2006.

[2969] Pietro Luigi Maria LEONE, Sull'*Hypomnema in S. Luciam* di Giovanni Tzetzes, Rivista di Bizantinistica 1.2 (1991) 17–21.

[2970] Erstmals ediert hat diese Scholien Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Varia Graeca Sacra (= Zapiski istorikofilologičeskago fakulteta Universitatis Petrogradiensis vol. 95), Petersburg 1909, 97–101 (als Anhang zu seiner Ausgabe des ὑπόμνημα, ebd. S. 80–97), jetzt auch als Nachdruck verfügbar: Athanasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Varia Graeca Sacra. Sbornik Grečeskich Neizdannych Bogoslovskich. Tekstov IV–XV Vekov, editionem phototypicam praefatione instruxit Jürgen DUMMER (= Subsidia Byzantina lucis ope iterata, vol. VI), Leipzig 1975, 97–101.

namen einzufügen. Die hierzu gebotenen Erläuterungen sind keineswegs originell, sondern aus der älteren Literatur gewonnene Lesefrüchte. Der Scholiast des Codex Laurentianus bringt zum Keltennamen eine mythische Genealogie, die sich mit nur geringfügigsten Abweichungen auch im *Etymologicum Magnum* wiederfindet (s. dort ausführlicher).[2971] Die wörtlichen Übereinstimmungen machen es sehr wahrscheinlich, daß der Glossator dieses etymologische Lexikon ausgeschrieben hat.[2972] Außerdem läßt sich mit dieser Vorlage der verdorbene Text des Scholions problemlos wiederherstellen. In der Lücke hinter ἐὰν ἄρρεν γεννη⟨θῇ, *⟩ muß βασιλέα αὐτὸν γενέσθαι („soll er die Königsherrschaft erhalten“) gestanden haben. In der anderen Handschrift der Heiligenvita, dem Codex Messanensis, wird zu Erklärung des Keltennamens ausgeführt, daß es einen Fluß Κέλτος [sic!] gebe, der die ehelichen Kinder rettet, die unehelichen aber ertränkt. Dahinter verbirgt sich natürlich der Rhein, in dessen Fluten die Kelten die Echtbürtigkeit ihrer Kinder getestet haben sollen.[2973] Es ist bezeichnend für die byzantinische Zeit, daß der Scholiast mit den Kelten gerade dieses berühmte und sprichwörtliche Wasserordal assoziierte.

[2971] Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**]: Κελτώ, Βρεττάνου θυγάτηρ, ἐρασθεῖσα Ἡρακλέους, παρεκάλει αὐτὸν αὐτῇ μιγῆναι. καὶ τοῦτο πράξας Ἡρακλῆς ἀπέλιπε τὸ τόξον αὐτῇ, εἰπών, ἐὰν ἄρρην γεννηθῇ, βασιλέα αὐτὸν γενέσθαι, εἰ δύναται τεῖναι τὸ τόξον. καὶ ἐγεννήθη παῖς Κελτός, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ ἔθνος.

[2972] Theoretisch könnte er auch das ältere *Etymologicum Genuinum* benutzt haben, das s. v. Κελτοί einen gleichlautenden Eintrag zu bieten hatte. Allerdings scheint mir das nicht sehr wahrscheinlich, da in der einen der beiden Hss. des *Genuinum* (Laur. graec. S. Marci 304) der Vatersname als Πρετανοῦ – und nicht wie im Magnum und beim Scholiasten als Βρεττάνου – geschrieben ist, wie aus der Beschreibung des Codex bei Emmanuel MILLER, Mélanges de littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits, Paris 1868 [ND Amsterdam 1965], 11–318, spez. 182 hervorgeht. Welche Form in der zweiten Hs. (Vat. graec. 1818) steht, kann ich nicht sagen, da dieser Teilabschnitt des *Genuinum* nicht publiziert vorliegt. S. dazu unten die Einführung zu den Etymologika [**163**].

[2973] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

163. Etymologika

In diesem Abschnitt habe ich eine Reihe von Nachrichten zusammengestellt, die diversen byzantinischen Etymologika[2974] entnommen sind. Kennzeichnend für diese alphabetisch angeordneten Lexika ist, daß sie sich vornehmlich auf die Erforschung der Wortbedeutung, also das Suchen nach dem ἔτυμον, konzentrieren. Es handelt sich dabei um Kompilationen, die auf den älteren, bis auf Fragmente verlorenen Lexika der beiden Grammatiker Orion und Oros (5. Jh. n. Chr.) und anderen, oft schwer bestimmbaren Quellen beruhen. Die wichtigsten dieser byzantinischen Sammelwerke sind die unter den konventionellen Namen *Etymologicum Genuinum*, *Etymologicum Gudianum*, *Etymologicum Symeonis* und *Etymologicum Magnum* bekannten Lexika, um deren Untersuchung sich vor allem Richard Reitzenstein verdient gemacht hat. Das älteste dieser Lexika ist das von Reitzenstein *Etymologicum Genuinum*[2975] genannte ἐτυμολογικὸν μέγα, dessen Entstehung vermutlich in die erste Hälfte des 9. Jh.s zu setzen ist. Es ist nur in zwei Handschriften überliefert, dem Vaticanus graecus 1818 und dem Laurentianus graecus Sancti Marci 304 (aus dem der Parisinus graecus 2720 Auszüge bietet[2976]), und liegt bis heute nicht vollständig ediert vor.[2977] Auf dem *Etymologicum Genuinum* basieren alle nachfolgenden Etymologika, so auch das zeitlich am nächsten stehende, in der zweiten Hälfte des 11. Jh. entstandene ἐτυμολογικὸν ἄλλο, das seine moderne Bezeichnung *Etymologicum Gudianum* dem Kopenhagener Antiquar und ehemaligen Besitzer einer Handschrift Marquard Gude verdankt.[2978] Wir haben vom *Gudianum* zufällig den Archetypus (Vaticanus Barb. I 70) erhalten, von dem wiederum durch Einordnung von Nachträgen und Interlinearglossen drei stark voneinander abweichende Rezensionen vorliegen (wobei für uns

[2974] Die bis heute maßgebliche Arbeit hierzu stammt von Richard Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz, Leipzig 1897. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse in geringfügig modifizierter Form bietet Richard Reitzenstein, Etymologika, RE VI.1 (1907) 807–817. – An weiterer Literatur sei genannt: Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), ²München 1897, 573–576, Johannes Tolkiehn, Lexikographie, RE XII.2 (1925) 2432–2482, spez. 2473–2475, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 45–48, Joachim Gruber – Günter Bernt, Etymologie, Etymologica, LMA IV (1989) 60 f., Renzo Tosi, Etymologica, DNP IV (1998) 198–200.

[2975] S. dazu Reitzenstein, Geschichte a.a.O. 1–69, Reitzenstein, Etymologika a.a.O. 812–814, Tolkiehn, a.a.O. 2473, Hunger, a.a.O. 46, Tosi, a.a.O. 198 f.

[2976] S. dazu den Kommentar zum Etymologicum Genuinum s. v. Ἄλπια [**163 T 1**].

[2977] Emmanuel Miller, Mélanges de littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits, Paris 1868 [ND Amsterdam 1965], 11–318 hat sich bei der Herausgabe des Codex Laur. graec. S. Marci 304 auf die Auflistung der einzelnen Lexikonstichwörter beschränkt und nur dort, wo diese Handschrift des *Etymologicum Genuinum* gegenüber dem *Etymologicum Magnum* abweicht oder einen längeren Text bietet, diese Abweichungen verzeichnet. – Bis dato ist man nicht über Teileditionen hinausgekommen: Aristides Colonna, Etymologicum Genuinum (littera Λ), Rom 1967, Günter Berger, Etymologicum Genuinum et Etymologicum Symeonis (β) (= Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 45), Meisenheim am Glan 1972, Franciscus Lasserre – Nicolaus Livadaras, Etymologicum Magnum Genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna Grammatica. Etymologicum Magnum auctum synoptice ediderunt, Bd. I (α–ἀμωσγέπως), Rom 1976; Bd. II (ἀνά–βώτορες), Rom 1992.

[2978] Zum *Etymologicum Gudianum* vgl. Reitzenstein, Geschichte a.a.O. 70–155, Reitzenstein, Etymologika a.a.O. 814 f., Tolkiehn, a.a.O. 2474, Hunger, a.a.O. 46, Tosi, a.a.O. 199.

ein Vertreter der zweiten Rezension, der Parisinus graecus 2631, am Rande von Interesse ist[2979]). Eine modernen Ansprüchen genügende kritische Gesamtedition des *Etymologicum Gudianum* steht noch aus, lediglich Teilpublikationen sind erfolgt.[2980] In das 12. Jh. und (von der jüngeren Forschung) noch vor das *Etymologicum Magnum* wird das *Etymologicum Symeonis*[2981] gesetzt. Dessen Hauptquelle ist gleichfalls das *Genuinum*, das durch Zusätze aus dem *Gudianum*, aus Stephanos von Byzanz und anderen Vorlagen erweitert wurde. Das jüngste dieser großen etymologischen Lexika ist schließlich das *Etymologicum Magnum* (von Lasserre und Livadaras *Etymologicum Magnum auctum* genannt), das bereits von Eustathios in den Kommentaren zu den homerischen Epen verwendet wurde und daher um die Mitte des 12. Jh.s zu datieren ist.[2982] Abermals handelt es sich um eine Kompilation älterer Etymologika, ergänzt durch Zusätze aus weiteren Quellen. Die letzte Edition des ganzen *Etymologicum Magnum* wurde von Thomas Gaisford im Jahr 1848 besorgt; obgleich diese Ausgabe heutigen Maßstäben nicht mehr genügt, sind bis dato nur Teile des Werks neu herausgegeben worden.[2983]

Die Auswahl der folgenden Zeugnisse trägt der eigentümlichen Genese sowie der unbefriedigenden Publikationslage dieser Etymologika Rechnung. Anders als Johannes Zwicker[2984] habe ich nur vier Texte als eigene Testimonia aufgenommen, nämlich je zwei Lexikoneinträge aus dem *Etymologicum Genuinum* (s. v. † Ἄλπια [**163 T 1**] und s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**]) und dem *Etymologicum Magnum* (s. v. Κελτοί [**163 T 3**] und s. v. Ὑλλεῖς [**163 T 4**]). Würde das *Genuinum* vollständig ediert vorliegen, hätte ich es als den ältesten Zeugen auch für die Lemmata Κελτοί und Ὑλλεῖς angeführt. Da dem aber nicht so ist, mußte ich in diesen beiden Fällen auf die gleichlautenden Einträge aus dem *Etymologicum Magnum* zurückgreifen.[2985] Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sind alle Parallelstellen aus den anderen Etymologika nicht als eigene Zeugnisse angeführt, sondern nur in den jeweiligen Kommentaren verzeichnet.

163 T 1 [F] Etymologicum Genuinum s. v. † Ἄλπια

I p. 332,11–14 Lasserre – Livadaras (α 535); vgl. Zwicker 258

† Ἄλπια [lies: Ἄλπις]· ὄρος τῆς Κελτικῆς· καὶ πληθυντικῶς. λέγεται ἀπό τινος Ἄλπιδος ὑπὸ τοὺς τόπους ἀνῃρημένου. ἢ διὰ τὸ πλῆθος τῆς λευκῆς χιόνος Ἄλπις ἐκλήθη τὰ ὄρη. ἢ παρὰ τὸ ἄλτον, ὅ ἐστιν ὑψηλόν, Ἄλτις κεκλῆσθαι. λέγεται δὲ καὶ πληθυντικῶς Ἄλπεια.

† Alpia [lies: Alpis]: Gebirge der Keltiké; auch im Plural. Benannt ist es nach einem gewissen Alpis, der in dieser Gegend gestorben ist. Oder wegen der Menge weißen Schnees wird das Gebirge Alpis genannt. Oder nach *altum* (ἄλτον), das heißt ‚Höhe' (ὑψηλόν) wurde es Altis genannt. Es wird im Plural auch als Alpeia bezeichnet.

2979 S. dazu den Kommentar zu Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**].

2980 Eduardus Aloysius de Stefani, Etymologicum Gudianum quod vocatur, fasciculus I (litteras A–B continens), Leipzig 1909 [ND Amsterdam 1965]; fasciculus II (litteras B (Βωμολόχοι) – Z (Ζειαί) continens), Leipzig 1920 [ND Amsterdam 1965].

2981 Zum *Etymologicum Symeonis* vgl. Reitzenstein, Geschichte a.a.O. 254–286, Reitzenstein, Etymologika a.a.O. 816 f., Tolkiehn, a.a.O. 2475, Hunger, a.a.O. 46, Berger, a.a.O. IX–XXX, spez. XVII–XXIII (über das zeitliche Verhältnis zwischen *Etymologicum Symeonis* und *Magnum*), Tosi, a.a.O. 199.

2982 Zum *Etymologicum Magnum* (*auctum*) vgl. Reitzenstein, Geschichte a.a.O. 212–253, Reitzenstein, Etymologika a.a.O. 815 f., Tolkiehn, a.a.O. 2474 f., Hunger, a.a.O. 46, Berger, a.a.O. IX–XXX, Tosi, a.a.O. 199.

2983 Thomas Gaisford, Etymologicon magnum seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagans e pluribus scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum, rec. et notis variorum instruxit, Oxford 1848 [ND Amsterdam 1994]. Die neue Ausgabe von Lasserre – Livadaras, a.a.O. ist über den Buchstaben β noch nicht hinausgekommen.

2984 Die Präsentation der einschlägigen Texte bei Zwicker 258 ist völlig unbefriedigend und so konfus, daß damit höchstens ein ausgemachter Kenner der byzantinischen Etymologika etwas anzufangen wüßte.

2985 Daß bereits das *Genuinum* diese beiden Lemmata gehabt hat, geht aus dem Verzeichnis bei Miller, a.a.O. 182 (Κελτοί) und 292 (Ὑλλεῖς) hervor.

Diese Nachricht aus dem *Etymologicum Genuinum* wird fälschlicherweise von ZWICKER unter der Überschrift *Etymologicum Magnum* angeführt, obwohl der von ihm zitierte Codex Paris. graec. 2720 Auszüge aus der *Genuinum*-Handschrift Laur. graec. Sancti Marci 304 bietet.[2986] Weiters bringt er hierzu eine leicht gekürzte, ebenfalls auf das *Genuinum* zurückgehende Parallelstelle aus dem Codex Paris. graec. 2669.[2987] Mit gleichem Recht hätten sich aber auch noch weitere Belege beibringen lassen, etwa die Einträge im *Etymologicum Genuinum*, *Etymologicum Symeonis* und *Etymologicum Magnum* s. v. Ἄλπιος, in denen die Ableitungen des Alpennamens von einem gewissen Alpis respektive vom Wort für ‚Höhe' (ἄλτον) in gleichlautender Form wiederkehren.[2988] Da diese Texte kein Mehr an Information liefern, wird man ihr Fehlen jedoch nicht weiter vermissen. Zu beanstanden ist vielmehr, daß diese Tradition überhaupt Eingang in eine Sammlung von Quellen zu Religion der Kelten gefunden hat. Was die Lemmata im *Genuinum* und den anderen Etymologika präsentieren, ist eine Reihe von konkurrierenden Erklärungen des Namens der Alpen. Von diesen hat Johannes ZWICKER anscheinend der aitiologischen Deutung, welche das Oronym auf einen dort verstorbenen Mann namens Alpis zurückführt, Bedeutung für das Thema seiner *Fontes Historiae Religionis Celticae* beigemessen. Nachvollziehbar ist das nicht. Die aus der Singularform Ἄλπις[2989] herausgesponnene Legende ist, nur weil die Alpen zuvor als Gebirge der Keltiké bezeichnet werden, deswegen noch lange nicht keltisch. Es handelt sich zweifelsfrei um das Phantasieprodukt irgendeines späten Antiquars, eine nicht weiter ernstzunehmende Spielerei, die für die Kelten ohne jegliche Relevanz ist.[2990] Dessen ungeachtet sei zum besseren Verständnis des restlichen Textes noch etwas gesagt: Die beiden anderen etymologischen Erklärungen für den Alpennamen begegnen in ähnlicher Form auch bei lateinischen Autoren. Einerseits findet sich bei S. Pompeius Festus die Ableitung des *nomen Alpium* von der weißen Farbe des Schnees.[2991] Andererseits behauptet Servius (und andere nach ihm), daß *Alpes* ein Wort der gallischen Sprache in der Bedeutung ‚hohe Berge' sei.[2992] Die moderne Sprachwissenschaft akzeptiert keine dieser antiken Etymologien; höchstwahrscheinlich gehört das Oronym dem vorindogermanischen Substrat an, wobei ein Stamm **alb-* ‚Berg' zugrundeliegen dürfte.[2993]

[2986] S. dazu oben die Einleitung zu den Etymologika [**163**]. – ZWICKER 258 zitiert mit Ausnahme des von mir in geschwungene Klammern gesetzten Schlußes aus dem cod. Paris. graec. 2720 nach der Edition von John Antony CRAMER, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis, Bd. IV, Oxford 1841, p. 6,1–4: Ἄλπεια· ὄρος τῆς Κελτικῆς, καὶ πληθυντικῶς λέγεται ἀπό τινος Ἀλπίδος κατὰ τοὺς τόπους ἀνῃρημένου, ἢ διὰ τὸ πλῆθος τῆς λευκῆς χιόνος Ἄλπις ἐκλήθη τὰ ὄρη, ἢ παρὰ τὸ ἄλτον, ἐστιν ὑψηλόν, {Ἄλτις κεκλῆσθαι. λέγεται δὲ καὶ πληθυντικῶς Ἄλπεια}.

[2987] cod. Paris. graec. 2669 saec. XV. e familia Lexici Zonarae = CRAMER, a.a.O. p. 107,24–26 = ZWICKER 258: Ἄλπις δὲ λέγεται ἀπό τινος Ἄλπιδος, ὑπὸ τοὺς τόπους ἀνῃρημένου, ἢ παρὰ τὸ ἄλτον, ὃ σημαίνει τὸ ὑψηλόν.

[2988] Etymologicum Genuinum s. v. Ἄλπιος = I p. 334,3–5 LASSERRE – LIVADARAS (α 536) = Etymologicum Symeonis s. v. Ἄλπιος = I p. 334,15 f. LASSERRE – LIVADARAS = Etymologicum Magnum s. v. Ἄλπιος = I p. 335,11 f. LASSERRE – LIVADARAS (α 934): † Ἄλπιος δὲ λέγεται ἀπό τινος Ἄλπιδος ὑπὸ τοὺς τόπους ἀνῃρημένου. ἢ παρὰ τὸ ἄλτον, ὅ ἐστιν ὑψηλόν, Ἄλτις κεκλῆσθαι.

[2989] Franciscus LASSERRE – Nicolaus LIVADARAS, Etymologicum Magnum Genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna Grammatica. Etymologicum Magnum auctum synoptice ediderunt, Bd. I (α–ἀμωσγέπως), Rom 1976, 332 app. crit. vermerken daher zur Stichwortüberschrift: „pro Ἄλπια lemmate lege Ἄλπις".

[2990] Im Unterschied zu den zahlreichen Ableitungen des Kelten- respektive Galaternamens aus mythischer Genealogie, die zwar auch von Griechen konstruiert wurden, aber immerhin über deren Keltenbild Aufschluß geben; s. dazu den Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**].

[2991] Fest. p. 4,8–10 LINDSAY: ***album***, *quod nos dicimus*, *a Graeco*, *quod est* ἀλφόν, *est appellatum*. *Sabini tamen alpum dixerunt*. *unde credi potest*, *nomen Alpium a candore nivium vocitatum*.

[2992] Serv. ad Verg. Georg. 3,474: *nam Gallorum lingua alti montes Alpes vocantur*; Serv. ad Verg. Aen. 4,442: *flantes de Alpibus*, *quae Gallorum lingua alti montes vocantur*; Serv. auct. ad Verg. Aen. 10,13: *sane omnes altitudines montium licet a Gallis Alpes vocentur*; Comm. Bern. ad Lucan. 1,183: *Alpes autem lingua Gallorum alti montes dicuntur*. Aus Servius schöpft Isid. etym. 14, 8,18: *nam Gallorum lingua Alpes montes alti vocantur*. Auf Servius – sei es direkt oder über die Vermittlung Isidorus' – beruhen die späten Glossen aus dem Cassinensis 90: Corpus Glossariorum Latinorum V p. 560,32 GOETZ: *alpes gallice alti montes*; V p. 560,41 GOETZ: *alpes nives lingua gallica alti montes*. – Zu all diesen Zeugnissen s. die Bemerkungen von BLOM (2009a) 25 f., 32, 37.

[2993] S. dazu Alois WALDE – Johann B. HOFMANN, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, ³Heidelberg 1938, I 32, Gordon M. MESSING, Language 30 (1954) 494–497 [= Rez. von Johannes HUBSCHMID, Pyrenäenwörter vorromanischen Ursprungs und das vorromanische Substrat der Alpen, Salamanca 1954], spez. 496, Herbert GRASSL, Alpes (Alpen), DNP I (1996) 534 f., spez. 534, BLOM [2009a] 26.

163 T 2 Etymologicum Genuinum s. v. Βρεττανοί

II p. 496,7 f. Lasserre – Livadaras (β 248):

Βρεττανοί· ἔθνος ἀπὸ <* * *> Κελτοῦς τῆς Βρεττάνου[2994] θυγατρός.

Britannier: ein Volk, das nach <* * *> Kelto, der Tochter des Brettanos, [benannt ist].

Diese Notiz findet sich in exakt gleichlautender Form auch im *Etymologicum Symeonis* und im *Etymologicum Magnum*, wobei Zwicker nur den jüngsten Beleg aus dem *Magnum* aufgenommen hat.[2995] Die hier gebotene mythische Genealogie ist nichts anderes als die stark gekürzte Version des gleich zu besprechenden Eintrags (Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**]).[2996] Auffällig an der vorliegenden Stelle ist, daß der Name der Britannier von Kelto, und nicht von deren Vater Bretannos, abgeleitet wird.[2997] Dieser Unstimmigkeit haben François Lasserre und Nicolaus Livadaras, die jüngsten Herausgeber des *Genuinum*, mit der Annahme eines Textausfalls beizukommen versucht und im textkritischen Apparat den Vorschlag gemacht, das Lemma zu Βρεττανοί· ἔθνος ἀπὸ Βρεττάνου, Κελτοὶ δὲ ἀπὸ Κελτοῦς τῆς Βρεττάνου θυγατρός zu ergänzen.[2998] So ansprechend diese Emendation auch sein mag, es kann keineswegs ausgeschlossen werden, daß die überlieferte Kurzform der Ungenauigkeit des Lexikonkompilators anzulasten ist.

163 T 3 Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί

p. 502,45–51 Gaisford = Zwicker 258:

Κελτοί· Κελτώ, Βρεττάνου[2999] θυγάτηρ, ἐρασθεῖσα Ἡρακλέους, παρεκάλει αὐτὸν αὐτῇ μιγῆναι. καὶ τοῦτο πράξας Ἡρακλῆς ἀπέλιπε τὸ τόξον αὐτῇ, εἰπών, ἐὰν ἄρρην γεννηθῇ, βασιλέα αὐτὸν γενέσθαι, εἰ δύναται τεῖναι τὸ τόξον. καὶ ἐγεννήθη παῖς Κελτός, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ ἔθνος. – Κελτικὴ ἀπὸ τοῦ Κελτοῦ, υἱοῦ Ἡρακλέους καὶ Στερόπης τῆς Ἄτλαντος θυγατρός.

Kelten: Weil Kelto, die Tochter des Brettanos, Herakles liebte, befahl sie ihm, mit ihr zu schlafen. Nachdem Herakles dies getan hatte, überließ er ihr seinen Bogen und sagte: „Falls du einen Sohn zur Welt bringst, soll er die Königsherrschaft erhalten, wenn er diesen Bogen spannen kann.“ Und sie gebar einen Sohn namens Keltos, nach dem das Volk der Kelten [benannt ist]. – Die Keltiké [ist] nach Keltos [benannt], dem Sohn des Herakles und der Atlastochter Sterope.

2994 Man würde sich hier eigentlich die Form Βρεττανοῦ erwarten; s. Lightfoot (1999) 532, 534.

2995 Etymologicum Symeonis s. v. Βρεττανοί = II p. 496,17 f. Lasserre – Livadaras und Etymologicum Magnum s. v. Βρεττανοί = p. 212,30 f. Gaisford = Zwicker 258.

2996 Zum Phänomen der mythischen Genealogien s. allgemein den Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**], speziell zu Bret(t)an(n)os vgl. Parthen. narr. amat. 30,1 f. [**21 T 2**].

2997 So bemerkt Dobesch (1995) 46 zur Stelle: „Natürlich stammt der Britanniername nicht von Kelto, sondern von ihrem Vater.“

2998 Franciscus Lasserre – Nicolaus Livadaras, Etymologicum Magnum Genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna Grammatica. Etymologicum Magnum auctum synoptice ediderunt, Bd. II (ἀνά–βώτορες), Rom 1992, 496 app. crit.

2999 Man würde sich hier eigentlich die Form Βρεττανοῦ erwarten; s. Lightfoot (1999) 532, 534.

Wie ich bereits oben in der Einführung zu den Etymologika dargelegt habe, ist dieser Eintrag s. v. Κελτοί auch im *Etymologicum Genuinum* zu finden.[3000] Da dieses aber für den Buchstaben κ nicht gedruckt vorliegt, muß das gleichlautende Lemma aus dem *Etymologicum Magnum* als Ersatz dienen. Was hier geboten wird, sind zwei voneinander abweichende Erklärungen des Volksnamen Kelten aus mythischer Genealogie. Derartige Konstruktionen, mit denen die Griechen die Kelten und/oder Galater in ihre eigene mythische Vergangenheit zu integrieren suchten, sind uns vielfach bezeugt, angefangen von Timaios bis hin zum Humanisten Natalis Comes.[3001] Die nächste Parallele zur ersten Geschichte, in der Keltos, der Sohn von Herakles und der Bretannostochter Kelto, als namensgebender Stammvater der Kelten erscheint, findet sich in den Ἐρωτικὰ παθήματα des Parthenios von Nikaia. Dieser erzählt nach einer nicht mehr bestimmbaren Quelle, „daß Herakles, als er aus Erytheia die Rinder des Geryoneus wegtrieb, auf seiner Wanderung durch das Keltenland zu Bretannos gekommen sei, der eine Tochter namens Keltine hatte. Diese habe sich in Herakles verliebt, die Rinder versteckt und sie nicht früher herausgeben wollen, als daß er mit ihr geschlafen habe. Daraufhin habe sich Herakles, nicht nur um seine Rinder schnell wieder zu bekommen, vielmehr aber weil ihn die Schönheit des Mädchens getroffen hatte, mit ihr vereint. Als die Zeit um war, sei ihnen ein Sohn Keltos geboren worden, von dem die Kelten ihren Namen erhalten haben."[3002] Hiervon unterscheidet sich die vorliegende Sagenversion in einigen Details: Die Tochter des Bretannos heißt Kelto statt Keltine, von den Rindern des Geryoneus ist hier nicht die Rede, dafür aber vom Bogen des Herakles, den Keltos spannen können muß, um sich die Herrschaft zu verdienen – ein aus der Sage von Herakles und Echidna bekanntes Märchenmotiv.[3003] Das *Etymologicum Genuinum*/*Magnum* bietet jedenfalls eine für die Kelten sehr ehrenvolle Genealogie. Diese findet sich übrigens in stark abbrevierter Form auch unter dem Stichwort Βρεττανοί und voll ausgeschrieben (wenn auch in verderbter Form überliefert) in einem Scholion zu Tzetzes' Vita der heiligen Lucia.[3004] Noch ehrenvoller ist die zweite Ableitung des Keltennamens von Keltos, dem Sohn des Herakles und der Atlantide Sterope, da in dieser Genealogie auch die Mutter göttlicher Abstammung ist.[3005] Belegt ist diese mythische Konstruktion auch noch bei Dionysios von Halikarnaß, der von der Legende zu be-

[3000] Das geht deutlich aus der Beschreibung des im Codex Laur. graec. S. Marci 304 überlieferten *Etymologicum Genuinum* bei Emmanuel MILLER, Mélanges de littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits, Paris 1868 [ND Amsterdam 1965], 11–318, spez. 182 hervor, in der das Stichwort Κελτοί genannt und als einzige Abweichung vom *Etymologicum Magnum* die Lesart Πρετανοῦ verzeichnet ist. – Die im cod. Paris. graec. 2631 bewahrte Rezension des Etymologicum Gudianum s. v. Κελτική = John Antony CRAMER, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis, Bd. IV, Oxford 1841, p. 30,18 f. = ZWICKER 258 hat den zweiten Teil des Eintrags: Κελτική· ἡ ἀπὸ τοῦ Κέλτου υἱοῦ Ἡρακλέους καὶ Στερόπης τῆς Ἄτλαντος θυγατρός [ich würde Κελτική, ἡ· ἀπὸ … interpungieren]. – Auch der Eintrag im Zonarae lexicon s. v. Κελτοί ([**167 T 2**]: Κελτοί· ἔθνος, ἀπὸ Κελτοῦ, υἱοῦ Ἡρακλέος) dürfte auf das Lemma im *Genuinum* zurückgehen.

[3001] Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**] (s. dort ausführlicher zu diesem Phänomen), Parthen. narr. amat. 30,1 f. [**21 T 2**], Diod. 5, 24,1–3 [**29 T 2**], Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 f. [**34 T 4**], App. Illyr. 2,3 f. [**66 T 12**], Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,6 [**111 T 1**], scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**], Etymologicum Genuinum s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**], Eustath. in Dionysium Periegeten 69 [**164 T 1**] und 281 [**164 T 2**], Natalis Comes myth. 9, 8 [**172 T 1**]. Eine ausführliche Erörterung und Auswertung dieser Zeugnisse bieten jetzt DOBESCH (1995) 35 f., 40–52 und VELASCO LÓPEZ (2002) 297–307; s. auch MAIER (2001a) 62–64, 189 f. AA. 113–125.

[3002] Parthen. narr. amat. 30,1 f. [**21 T 2**]: λέγεται δὲ καὶ Ἡρακλέα, ὅτε ἀπ᾽ Ἐρυθείας τὰς Γηρυόνου βοῦς ἤγαγεν, ἀλώμενον διὰ τῆς Κελτῶν χώρας ἀφικέσθαι παρὰ Βρεταννόν. τῷ δὲ ἄρα ὑπάρχειν θυγατέρα Κελτίνην ὄνομα. ταύτην δὲ ἐρασθεῖσαν τοῦ Ἡρακλέους κατακρύψαι τὰς βοῦς μὴ θέλειν τε ἀποδοῦναι, εἰ μὴ πρότερον αὐτῇ μιχθῆναι. (2) τὸν δὲ Ἡρακλέα τὸ μέν τι καὶ τὰς βοῦς ἐπειγόμενον ἀνασώσασθαι, πολὺ μᾶλλον μέντοι τὸ κάλλος ἐκπλαγέντα τῆς κόρης συγγενέσθαι αὐτῇ. καὶ αὐτοῖς χρόνου περιήκοντος γενέσθαι παῖδα Κελτόν, ἀφ᾽ οὗ δὴ Κελτοὶ προσηγορεύθησαν.

[3003] S. dazu ausführlicher den Kommentar zu Parthen. narr. amat. 30,1 f. [**21 T 2**] sowie DOBESCH (1995) 46 und LIGHTFOOT (1999) 532 f.

[3004] Etymologicum Genuinum s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**]: Βρεττανοί· ἔθνος ἀπὸ <* * *> Κελτοῦς τῆς Βρεττάνου θυγατρός. – scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**]: Κελτὼ Βρεττ⟨ανοῦ⟩ θυγάτηρ ἐρασθεῖ⟨σα Ἡ⟩ρακλέους παρεκ⟨άλει⟩ αὐτὸν μιγῆναι ⟨αὐτῇ⟩. καὶ τοῦτο πράξας ⟨ἀπέ⟩λιπεν αὐτῇ τόξ⟨ον, εἰπών·⟩ ἐὰν ἄρρεν γεννη⟨θῇ, *⟩ εἰ δύν⟨αται τεῖ⟩ναι τὸ τό⟨ξον. καὶ⟩ ἐγεννήθη παῖς Κελ⟨τός⟩, ἀφ᾽ οὗ Κελτο⟨ί⟩.

[3005] DOBESCH (1995) 46.

richten weiß, „daß von Herakles und der Atlastochter Asterope zwei Söhne, Iberos und Keltos, stammen, die die von ihnen beherrschten Länder nach ihren eigenen Namen benannten."[3006] Gemeinhin ist Sterope (auch Asterope genannt) freilich als die Gemahlin des Oinomaos oder nach anderen Quellen als dessen Mutter bekannt.[3007]

163 T 4 [F] Etymologicum Magnum s. v. Ὑλλεῖς

p. 776,39 f. GAISFORD = ZWICKER 258:

Ὑλλεῖς· ἔθνος Κελτικόν, ἀπὸ Ὕλλου βασιλέως αὐτῶν, υἱοῦ Μελίτης καὶ Ἡρακλέους.

Hylleer: ein keltischer Stamm, [benannt] nach ihrem König Hyllos, Sohn der Melite und des Herakles.

Wie ich bereits oben in den einleitenden Bemerkungen zu den Etymologika dargelegt habe, ist dieser Eintrag s. v. Ὑλλεῖς auch im *Etymologicum Genuinum* zu finden.[3008] Da dieses aber für den Buchstaben υ nicht gedruckt vorliegt, muß der gleichlautende Lexikoneintrag aus dem *Etymologicum Magnum* als Ersatz dienen. Hiernach sollen die Hylleer ihren Namen von Hyllos, dem Sohn der Nymphe Melite und des Herakles, erhalten haben. Hierbei handelt es sich um eine jener für die Griechen so typischen Namenserklärungen aus mythischer Genealogie.[3009] Die Legende vom eponymen Heros Hyllos ist auch sonst mehrfach bezeugt.[3010] Einzigartig an der vorliegenden Stelle ist lediglich die Bezeichnung der Hylleer als ἔθνος Κελτικόν. Diese ethnische Zuordnung steht freilich in Widerspruch zu allen anderen Quellen, welche die an der dalmatinischen Küste siedelnden Hylleer den Illyriern zurechnen. Demgegenüber verdient die völlig isolierte und überdies sehr späte Nachricht im *Etymologicum Magnum* (= *Genuinum*) kein Vertrauen.[3011] Folglich hat aber auch die Stammessage der Hylleer in einer Textsammlung zur Religion der Kelten nichts zu suchen.[3012]

3006 Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 [**34 T 4**]: ἄλλοι δὲ ἐξ Ἡρακλέους καὶ Ἀστερόπης τῆς Ἀτλαντίδος δύο γενέσθαι μυθολογοῦσι παῖδας, Ἴβηρον καὶ Κελτόν, οὓς θέσθαι ταῖς χώραις ὧν ἦρξαν ἀμφότεροι τὰς ὀνομασίας ἀφ᾽ αὐτῶν.

3007 Gustav TÜRK, Sterope (1.), RE III A 2 (1929) 2446 f., Hans VON GEISAU, Sterope (1.), KlP V (1979) 366.

3008 Das geht deutlich aus der Beschreibung des im Codex Laur. graec. S. Marci 304 überlieferten *Etymologicum Genuinum* bei Emmanuel MILLER, Mélanges de littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits, Paris 1868 [ND Amsterdam 1965], 11–318, spez. 292 hervor, in der das Lemma Ὑλλεῖς aufgelistet ist.

3009 Zu diesem Phänomen s. den Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**].

3010 S. dazu mit Angabe der weiteren Belege Samson EITREM, Hyllos (4.), RE IX.1 (1914) 124, Max FLUSS, Hylli, RE S VI (1935) 115–117, Friedrich GISINGER, Hylleer, RE S IX (1962) 79–81, Hans VON GEISAU, Hyllos (3.), KlP II (1979) 1267, John WILKES, The Illyrians, Oxford 1992, 95, 100, Włodzimierz PAJĄKOWSKI, Die Illyrier. Illyrii proprie dicti, Geschichte und Siedlungsgebiete. Versuch einer Rekonstruktion, Poznań 2000, 46, 69.

3011 Anders noch HUBERT (1932) 51, der aus der vorliegenden Notiz über die Hylleer folgert: „C'est peut-être tout au moins un peuple celtisé par ses voisins Scordisques."

3012 Bei ZWICKER 258 hätte man sich zumindest einen knappen Hinweis auf die vom *Etymologicum Magnum* abweichenden Informationen in der antiken Literatur erwartet.

164. Eustathios von Thessalonike

Eustathios[3013], einer der herausragendsten Gelehrten der byzantinischen Zeit, ist um das Jahr 1115 n. Chr. vermutlich in Konstantinopel geboren. Sicher ist, daß er in der Hauptstadt seine Ausbildung erhielt. Er wurde Mönch, war später Diakon an der Hagia Sophia und hatte in den 1150/1160er Jahren eine Reihe von Ämtern in der patriarchalen Administration inne. Daneben wirkte er als Lehrer an der Patriarchenschule, ebendort seit frühestens 1166 sogar in der Funktion des μαΐστωρ τῶν ῥητόρων. Auf Intervention des mit ihm befreundeten Kaisers Manuel I. Komnenos wurde er zum Erzbischof von Thessalonike ernannt. In dieser Position, die er vermutlich 1179[3014] antrat, war er zwar nicht unumstritten, bewährte sich aber durch seinen persönlichen Einsatz, als die Stadt 1185 von den Normannen eingenommen und geplündert wurde. Eustathios' genaues Todesjahr ist nicht bekannt, er dürfte im Jahr 1195 oder wenig später verstorben sein. Zeit seines Lebens war Eustathios literarisch sehr produktiv, wovon seine umfangreichen (und nur zum Teil erhaltenen) Werke Zeugnis ablegen. Neben Briefen und theologischen Schriften, die uns hier nicht zu interessieren brauchen, verfaßte er mehrere monumentale Kommentare zu Klassikern der griechischen Literatur. Diese für den Schulbetrieb bestimmten Kommentare hat Eustathios während seiner Tätigkeit als Lehrer in Konstantinopel geschrieben, sie sind also in der Zeit vor 1179 entstanden, wenngleich sie von Eustathios auch nach seinem Weggang aus Konstantinopel überarbeitet und ergänzt wurden. Als erstes dürfte er die Komödien des Aristophanes erläutert haben, wovon jedoch nichts erhalten ist. Dann entstand der Kommentar zu Pindar, der etwa 1160 abgeschlossen war und von dem heute nur mehr die Einführung vorliegt (πρόλογος τῶν Πινδαρικῶν παρεκβολῶν). In den folgenden Jahren arbeitete Eustathios parallel an der Erstellung von Kommentaren zu drei Werken der griechischen Dichtung, nämlich der *Erdbeschreibung* des Dionysios Periegetes, der *Ilias* und der *Odyssee* Homers. Die in den Handschriften als παρεκβολαὶ (oder ὑπομνήματα oder ἐξήγησις) εἰς Διονύσιον τὸν Περιηγητήν betitelten Erläuterungen hat Eustathios nach 1161 und vor 1165 fertiggestellt. Die exegetische Arbeit an den homerischen Epen hat ihn dagegen noch einige weitere Jahre in Anspruch genommen.[3015] Kennzeichnend für alle seine Kommentare ist

[3013] Über sein Leben und Werk informieren die Lexikonartikel von Leopold Cohn, Eustathios (18.), RE VI.1 (1907) 1452–1489, Hans Gärtner, Eustathios (4.), KlP IV (1979) 463 f., Herbert Hunger, Eustathios (4.), LMA IV (1989) 114 f. und Ioannis Vassis, Eustathios [4], DNP IV (1998) 313. Verwiesen sei ferner auf die ausführlichen Darstellungen bei Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (= HbdAW IX.1), ²München 1897, 536–541, Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 634–636, Marchinus van der Valk, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi, Bd. I, Leiden 1971, IX–CXLVIII, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 63–67, Alexander Kazhdan, Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries (in collaboration with Simon Franklin), Cambridge 1984, 115–195, Nigel Guy Wilson, Scholars of Byzantium, ²London-Cambridge Mass. 1996, 196–204.

[3014] Die Datierung von Eustathios' Amtsantritt ist in der Forschung nicht unumstritten, vgl. dazu die Darlegungen von Kazhdan, a.a.O. 123–132.

[3015] Zur chronologischen Einordnung der Kommentare vgl. Cohn, a.a.O. 1454 f., van der Valk, a.a.O CXXVII–CXXXIX, Hunger, a.a.O. 66, Kazhdan, a.a.O. 132 f., Wilson, a.a.O. 197 f. und Monica Negri, Eustazio di Tessalonica, Introduzione al commentario a Pindaro, Brescia 2000, 11 f.

ihre Weitschweifigkeit. Gewöhnlich bietet Eustathios zunächst eine Prosaparaphrase der jeweiligen Dichterverse, an die sich eine ganze Kette von Wort- und Sacherklärungen anschließt. Hierbei handelt es sich über weite Strecken um lose aneinandergereihte Exzerpte von älteren, heute teils nicht mehr erhaltenen Quellen, von denen Eustathios eine beeindruckende Fülle mehr oder minder getreu exzerpierte. Seine Kommentare sind daher eine wertvolle Fundgrube für Zitate von heute verlorenen Autoren. Für die keltische Religionsgeschichte hat Eustathios freilich nicht viel Neues zu bieten, da wir fast alle Vorlagen für seine diesbezüglichen Nachrichten noch besitzen.

164 T 1 Eustathios *in Dionysium Periegeten* 69

GGM II p. 230,32–36; Zwicker 273:

ἰστέον δὲ […] ὅτι λέγονται ἥττονες ἀκράτου οἱ Γαλάται εἶναι. λέγεται δὲ οὕτω καλεῖσθαι ἀπὸ Γαλάτου τινὸς υἱοῦ Ἀπόλλωνος.	Man muß wissen, […] daß die Galater unmäßig im Konsum von ungemischtem Wein sein sollen. Sie sollen aber so benannt worden sein nach einem gewissen Galates, Sohn des Apollon.

Zu dem bei Dionysios Periegetes (orbis descriptio 69) erwähnten πόντος Ἰβηρικός, dem Mittelmeer bei Spanien, bringt Eustathios weit ausschweifende und nur ganz lose miteinander verknüpfte Erklärungen, die mit dem eigentlichen Referenztext nichts mehr zu tun haben. So kommt er auf das angrenzende gallische Meer (Γαλατικὴ θάλασσα) und deren Anrainer, die Κελτογαλάται (= Bewohner Galliens), zu sprechen; dann auf die notorische Trunksucht der Γαλάται, womit nur ein aus antiken Keltendarstellungen hinlänglich bekannter Topos wiederholt wird.[3016] Völlig isoliert steht dagegen die unmittelbar darauf folgende Notiz dar. Von Apollon als Stammvater der Galater weiß nämlich keine zweite Quelle zu berichten, obgleich wir eine ganz Reihe von mythischen Genealogien für die Galater und/oder Kelten kennen.[3017] In diesen ist jedoch der eponyme Heros Γαλάτης ein Sohn entweder des Polyphem oder aber des Herakles.[3018] Der olympische, für die Musen zuständige Gott Apollon ist als Vater natürlich noch ehrenvoller als der kraftstrotzende Herakles, vom menschenfressenden Kyklopen ganz zu schweigen. Leider läßt sich nicht sagen, woher Eustathios seine Information bezogen hat.[3019] Mangels Parallelen kommt man in dieser Frage über Spekulationen nicht hinaus.[3020] Kein Zweifel kann m. E. daran bestehen, daß mit Apollon hier der griechische Gott gemeint ist.[3021] Der (freilich mit Zurückhaltung geäußerten) Vermutung von Bernhard Maier, Apollon könnte hier für einen keltischen Gott stehen[3022], kann ich nichts abgewinnen. Übrigens wird im folgenden Zeugnis des Eustathios (in Dionysium Periegeten 281 [**164 T 2**]) eine andere Genealogie referiert, derzufolge die Kelten und Iberer nach Keltos und Iber, den Söhnen des Herakles von einer barbarischen Frau, benannt worden seien.[3023]

[3016] Zum Kontext s. die Bemerkungen bei Dobesch (1995) 51.

[3017] Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**] (s. dort ausführlicher zu diesem Phänomen), Parthen. narr. amat. 30,1 f. [**21 T 2**], Diod. 5, 24,1–3 [**29 T 2**], Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 f. [**34 T 4**], App. Illyr. 2,3 f. [**66 T 12**], Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,3; 6 [**111 T 1**], scholion zu Tzetzes de Sancta Lucia 1 [**162 T 5**], Etymologicum Genuinum s. v. Βρεττανοί [**163 T 2**], Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**], Eustath. in Dionysium Periegeten 281 [**164 T 2**], Natalis Comes myth. 9, 8 [**172 T 1**].

[3018] S. dazu Karl Tümpel, Galates (Nr. 2), RE VII.1 (1910) 519.

[3019] So schon Carl Müller, GGM II 230 app. crit. „Rem unde hauserit Eustathius nescio."

[3020] Rudolfus Pfeiffer, Callimachus, volumen I: Fragmenta, ²Oxford 1965, 305 hat vermutet, daß Eustathios hier unter Umständen auf Kallimachos zurückgehen könnte. Dagegen hat Dobesch (1995) 51 A. 187 zu Recht eingewandt, daß sich eine so honorige Abstammung äußert schlecht mit der negativen Charakterisierung der Kelten durch Kallimachos als „spätgeborene Titanen" (ὀψίγονοι Τιτῆνες) vereinbaren läßt (vgl. dazu Kall. hymn. 4,171–175 [**11 T 1**]). – Dobesch (1995) 51 selbst stellt einige Überlegungen zur Herkunft dieser Überlieferung an, ohne freilich zu einem verbindlichen Ergebnis zu gelangen.

[3021] So schon Clemen (1941/42) 120 A. 9.

[3022] Maier (2001a) 63: „Auffällig ist gleichwohl Eustathius' Herleitung der Kelten von Apollon, der üblicherweise nicht in dieser Funktion erscheint und daher hier für einen keltischen Gott stehen könnte, doch liegen das Alter, die Herkunft und die Motivation dieser Angabe völlig im dunkeln."

[3023] Trefflich bemerkt Dobesch (1995) 50 hierzu: „Ein sehr später, aber oft vorzüglich unterrichteter Zeuge ist Eustathios. Er referiert aus seiner reichen antiquarischen Kenntnis (der Widersprüche alter Autoren bedeutungslos sind, da es ja nur auf das erlesene Wissen ankam) zwei Versionen: …".

164 T 2 **Eustathios** *in Dionysium Periegeten* 281

GGM II p. 266,2–6; Zwicker 273:

κατὰ δέ τινας ἀπὸ βασιλέως ὁμωνύμου οἱ Ἴβηρες ἔλαχον τὸ οὕτω καλεῖσθαι. Κελτὸς γὰρ καὶ Ἴβηρ, παῖδες Ἡρακλέος ἀπὸ βαρβάρου γυναικός, ἐξ ὧν τὰ ἔθνη οἱ Κελτοὶ καὶ οἱ Ἴβηρες.

Nach einigen sollen die Iberer nach einem gleichnamigen König ihren Namen erhalten haben. Keltos und Iber, die Söhne des Herakles von einer barbarischen Frau, nach denen die Völker der Kelten und Iberer [benannt wurden].

Die Erwähnung des ἔθνος Ἰβήρων bei Dionysios Periegetes (orbis descriptio 282) bietet Eustathios den willkommenen Anlaß, verschiedene Erklärungen zur Herkunft dieses Ethnonyms zu referieren. Nach einer Ableitung des Namens Iberer von einem Fluß Iber bringt er die oben zitierte Deutung. Hierbei handelt es sich um eine jener für die Griechen typischen Erklärungen aus mythischer Genealogie.[3024] Eine nahe Parallele hierzu findet sich bei Dionysios von Halikarnaß, der ebenfalls Keltos und Iber(os) als eponyme Stammväter der Kelten und Iberer kennt.[3025] Allerdings sind die Überlieferungen nicht ganz deckungsgleich, da bei Dionysios Keltos und Iberos als die Söhne von Herakles und der Atlastochter Asterope erscheinen, während sie bei Eustathios – nicht ganz so ehrenvoll – von Herakles und einer namenlosen barbarischen Frau stammen. Vergleichen läßt sich auch eine der von Timagenes (bei Ammianus) angeführten Versionen, wonach Herakles sowohl in Hispanien als auch in Gallien mit vornehmen Frauen geschlafen und von diesen mehrere Kinder bekommen habe, die die von ihnen beherrschten Landesteile nach ihren eigenen Namen benannten.[3026] Vermerkt sei noch, daß Eustathios im selben Kommentar (in Dionysium Periegeten 69 [**164 T 1**]) die Galater für Abkömmlinge des Apollonsohnes Galates erklärt.

164 T 3 [?] **Eustathios** *in Dionysium Periegeten* 294

GGM II p. 267,47 – 268,2:

οὗτός [sc. ὁ Κελτικὸς Ῥῆνος] ἐστιν ὁ λεγόμενος τὰ νόθα τῶν γνησίων διορίζειν γεννήματα, οἷα τὰ μὲν ὑπανέχων, τὰ γνήσια, τὰ δὲ μὴ τοιαῦτα διδοὺς βυθῷ λήθης καὶ ὕδατος.

Dieser [= der keltische Rhein] soll die unehelichen Geburten von den ehelichen unterscheiden, indem er die ehelichen obenauf trägt, diejenigen aber, die es nicht sind, der Tiefe des Vergessens und des Wassers anheimgibt.

Die Nennung des Rheins bei Dionysios Periegetes (orbis descriptio 296) nimmt Eustathios hier zum Anlaß, kurz auf die Legitimitätsprobe hinzuweisen, für die dieser Fluß seit langem sprichwörtlich bekannt war. Eustathios reiht sich damit in die nicht kleine Gruppe von griechischen Autoren ein, die gleichfalls von dieser wundersamen Eigenschaft des Rheins zu berichten wissen.[3027]

[3024] S. zu diesem Phänomen den Kommentar zu Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**]. – Die vorliegende Stelle wird kurz behandelt bei Dobesch (1995) 50, Erwähnungen finden sich bei Maier (2001a) 190 A. 119, Velasco López (2002) 303 + 28.

[3025] Dion. Hal. ant. Rom. 14, 1,4 [**34 T 4**]: ἄλλοι δὲ ἐξ Ἡρακλέους καὶ Ἀστερόπης τῆς Ἀτλαντίδος δύο γενέσθαι μυθολογοῦσι παῖδας, Ἴβηρον καὶ Κελτόν, οὓς θέσθαι ταῖς χώραις ὧν ἦρξαν ἀμφότεροι τὰς ὀνομασίας ἀφ᾽ αὑτῶν.

[3026] Timagenes FGrHist 88 F 2 = Amm. Marc. 15, 9,6 [**111 T 1**]: *regionum autem incolae id magis omnibus asseverant, quod etiam nos legimus in monumentis eorum incisum, Amphitryonis filium Herculem ad Geryonis et Taurisci saevium tyrannorum perniciem festinasse, quorum alter Hispanias, alter Gallias infestabat, superatisque ambobus coisse cum generosis feminis suscepisseque liberos plures et eos partes, quibus imperitabant, suis nominibus appellasse*.

[3027] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind. – Das vorliegende Zeugnis fehlt noch bei Zwicker, genannt wird es bei René Cirilli, Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris (sér. 6) 3 (1912) 80–88, spez. 81, Duval (1971) 786, Bourgeois (1991/92) I 93 A. 8, Lentano [2006] 110 A. 5 und Lajoye [2008] 51 A. 187, 53.

164 T 4 Eustathios *in Dionysium Periegeten* 566

GGM II p. 327,16–20; 327,33 – 328,8; Zwicker 273 f.:

ἔνθα, φησίν, αἱ γυναῖκες τῶν ἀγαυῶν Ἀμνιτῶν ἀντιπέραθεν ἐρχόμεναι τελοῦσιν ἱερὰ τῷ Βάκχῳ κατὰ νόμον ἐννύχιαι, στεψάμεναι κισσοῦ μελαμφύλλου κορύμβοις. παταγῆς δὲ λιγύθροος ὄρνυται ἠχή. [...] φασὶ δὲ νῆσον ὠκεανίαν εἶναι μικράν, οὐ πάνυ πελαγίαν, ἣν οἰκοῦσι γυναῖκες Ἀμνιτῶν Διονύσῳ κατεχόμεναι. οὐκ ἐπιβαίνει δὲ ἀνὴρ τῆς νήσου, ἀλλ᾽ αὐταὶ πλέουσι πρὸς τοὺς ἄνδρας, καὶ κοινωνοῦσαι αὐτοῖς ἐπανέρχονται. εἶτα συγκρίνων ῥητορικῶς ταῦτα τὰ ἱερὰ πρὸς ἄλλα ὅμοιά φησιν οὐχ οὕτως οἱ Ἀψίντιοι Θρᾷκες, οὐδ᾽ οὕτως οἱ Ἰνδοὶ μελανδίνην ἀνὰ ποταμὸν Γάγγην κῶμον, ἤγουν κωμαστικὴν ἑορτὴν ἄγουσι τῷ Διονύσῳ, ὡς αἱ νησιώτιδες αὗται γυναῖκες ἀνευάζουσι, τουτέστιν ὑμνοῦσι τὸν Εὔιον Διόνυσον, εὐοῖ εὐὰν ἀνακράζουσαι, ταῦτα δὴ τὰ ἐπὶ Διονύσῳ ἐνθουσιαστικὰ ἐπιφωνήματα. λογὸς γὰρ τὰς τῶν Ἀμνιτῶν γυναῖκας δι᾽ ὅλης νυκτὸς ἐξαλλομένας χορεύειν, ὥστε ἐν τούτῳ καὶ τοὺς Θρᾷκας εἴκειν αὐταῖς καὶ τοὺς Ἰνδοὺς, καίτοι καὶ αὐτοὺς κατόχους ὄντας τῷ Διονύσῳ, καὶ πάνυ ὀργιάζοντας αὐτῷ. ὁ δὲ γεωγράφος καὶ ἱερὸν εἶναι λέγει ταῖς γυναιξὶ τῶν Ἀμνιτῶν, ὅπερ κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἀποστεγάζουσαι αὐθημερὸν πάλιν πρὸ δύσεως ἡλίου στεγάζουσιν, ἑκάστης φορτίον ἐπιφερούσης, ὅπερ ἐὰν ἐκπέσῃ, διασπῶσι μανιωδῶς τὴν φέρουσαν.

Dorthin, sagt er [sc. Dionysios Periegetes], kommen die Frauen der trefflichen Amniter von der gegenüberliegenden Seite, um nach dem Brauch die Riten für Bacchus zu erfüllen, des nächtens, bekränzt mit den Blütentrauben des dunkelblättrigen Efeus. Vom Lärm erhebt sich schrilles Getöse. [...] Man [= Poseidonios/Strabon] berichtet aber, daß im Ozean eine kleine Insel liege, nicht weit hinaus im Meer, welche die Frauen der Amniten, die von Dionysos besessen seien, bewohnen. Kein Mann betritt die Insel, sondern sie selbst segeln zu den Männern, und nachdem sie mit ihnen geschlafen haben, kehren sie zurück. Dann vergleicht er [sc. Dionysios Periegetes] in rhetorischer Manier diese heiligen Riten mit anderen ähnlichen, wenn er sagt, daß so weder die thrakischen Apsinthier noch die Inder am schwarz strudelnden Ganges den ‚Umzug' (κῶμον), d. h. ‚das bacchanalische Umzugsfest' (κωμαστικὴν ἑορτήν), für Dionysos feiern, wie diese Inselbewohnerinnen ‚jubelnd preisen' (ἀνευάζουσι), das bedeutet den ‚Jauchzenden Dionysos' (Εὔιον Διόνυσον) rühmen, indem sie „euoi, euan" ausrufen; dies sind nämlich die verzückten Ausrufe zu Ehren des Dionysos. Denn es ist davon die Rede, daß die Frauen der Amniten die ganze Nacht hindurch springend Tänze aufführen, sodaß ihnen in diesem Punkt die Thraker und die Inder nachstehen, obwohl auch diese von Dionysos besessen sind und ihn durch Orgienfeiern sehr verehren. Der Geograph [= Strabon] berichtet ferner von einem Heiligtum der Frauen der Amniten, das sie jährlich (einmal) abdecken und am selben Tag vor Sonnenuntergang wieder zudecken, wobei jede Frau eine Ladung (für das Dach) herbeiträgt, wenn diese Ladung herunterfällt, zerreißen sie in Raserei deren Trägerin in Stücke.

Eustathios kommentiert hier einen Passage aus dem geographischen Lehrgedicht des Dionysios Periegetes, die bereits ausführlich besprochen wurde (orbis descriptio 570–579 [**61 T 1**]), weswegen ich mich an dieser Stelle kurz fassen kann: Der byzantinische Erklärer gibt zunächst eine Prosaparaphrase der VV. 570–574, auf die (für uns nicht relevante) Worterläuterungen folgen. Der Text von φασὶ δὲ νῆσον bis ἐπανέρχονται ist nichts anderes als ein Exzerpt aus Strabon, welcher wiederum Poseidonios ausgeschrieben hat (FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**20 T 7**]). Eustathios gibt seine Vorlage Strabon hier nicht gleich, sondern erst einige Zeilen später zu erkennen (ὁ δὲ γεωγράφος).[3028] Zuvor aber macht er noch eine paraphrasierende Inhaltsangabe der restlichen VV. 575–579. In sachlicher Hinsicht bringt der byzantinische Gelehrte nichts Neues, sodaß für die religionshistorische Auswertung auf den Kommentar zu Poseidonios/Strabon verwiesen sei. Vergleiche ferner die lateinischen Nachdichtungen der οἰκουμένης περιήγησις des Dionysios durch Avienus (descriptio orbis terrae 750–757 [**96 T 1**]) und Priscianus (periegesis 585–587 [**136 T 1**]) sowie die unter dem Namen des Nikephoros Blemmydes publizierte griechische Prosaparaphrase (γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619 [**171 T 1**]).

[3028] Zu Eustathios' Arbeitsweise und Quellenbenutzung im Kommentar zu Dionysios Periegetes vgl. die Ausführungen von Leopold Cohn, Eustathios (18.), RE VI.1 (1907) 1452–1489, spez. 1455–1458, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 66.

164 T 5 Eustathios *in Iliadem* X 433

IV p. 647,15–18 van der Valk; IV p. 253,32 – 254,2 Stallbaum = Zwicker 272:

ἰστέον δὲ ὅτι τῆς εὐχωλῆς παρώνυμόν ἐστι παρὰ τῷ Δειπνοσοφιστῇ οἱ εὐχωλιμαῖοι, ὅπερ ἐστὶν Ἑλληνιστὶ ἑρμηνευτικὸν λέξεως Γαλατικῆς, λεγούσης σιλοδούρους τοὺς τῷ βασιλεῖ σφῶν συζῶντας καὶ συναποθνήσκοντας καὶ τοῦτ᾽ αὐτὸ εὐχομένους.

Man muß wissen, daß vom Wort ‚Gelübde' (εὐχωλή) bei dem Deipnosophisten der Name ‚die an ein Gelübde Gebundenen' (εὐχωλιμαῖοι) abgeleitet ist, das ist die griechische Übersetzung des gallischen Wortes *siloduri* [= *sol*(*i*)*durii*], (das sind die,) welche gemeinsam mit ihrem König leben und sterben und die ebendas schwören.

In der Totenklage auf Hektor rühmt Hekabe ihren gefallenen Mann mit den Worten „der du mir in den Nächten wie auch am Tag mein Stolz (εὐχωλή) in der Stadt warst ..."[3029]. Das von Homer verwendete Substantiv εὐχωλή hat hier zweifellos die Bedeutung ‚Stolz'[3030], kann aber auch das ‚Gebet', ‚Gelübde' bezeichnen. Diese zweite Bedeutung veranlaßte Eustathios zu den oben zitierten Ausführungen. Sie sind zwar für die Erklärung Homers völlig irrelevant, entsprechen aber ganz der Intention des Eustathios, möglichst viel Wissensstoff zusammenzutragen.[3031] Der Kommentator paraphrasiert hier einen seiner bevorzugten Quellenautoren, nämlich den nach seinem Werk schlicht als ὁ Δειπνοσοφιστής bezeichneten Athenaios.[3032] Dieser wiederum zitiert aus den *Historien* des Nikolaos von Damaskos, von dem es heißt: „Nikolaos von Damaskos [...] sagt in seiner vielbändigen *Geschichte* [...] im 116. Buch, daß Adiatomos, der König der Sotianer – dies ist ein keltisches Volk –, sechshundert Auserwählte um sich gehabt habe, die von den Kelten in ihrer Sprache ‚solidur(i)i' genannt wurden. Das heißt auf griechisch ‚an einen Schwur Gebundene'. Die Könige haben diese Leute bei sich im Leben und im Sterben, und sie lassen diese das auch schwören. Im Gegenzug dafür haben sie mit dem König Anteil an der Macht, tragen dieselbe Kleidung und haben dieselbe Lebensweise und müssen in jedem Fall mit dem König sterben, egal ob er an einer Krankheit oder im Krieg oder aus einem anderen Grund sein Leben verliert. Und keiner kann sich erinnern, daß irgendeiner von diesen angesichts des Todes, wenn er dem König zustieß, feige geworden wäre oder sich dem entzogen hätte."[3033] Nikolaos wiederum beruht für die Nachricht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Caesar, der als erster von dieser besonderen Form der *devotio* der aquitanischen *soldurii* berichtet: „Während die Aufmerksamkeit aller unserer Leute darauf gerichtet war, machte aus einem anderen Teil der Stadt Adiatuanus, der den Oberbefehl innehatte, mit 600 Geweihten, die jene *soldurii* nennen, einen Ausfall. Deren Stellung ist so, daß sie im Leben alle Annehmlichkeiten gemeinsam mit jenen genießen, deren Freundschaft sie sich geweiht haben, wenn diesen aber ein gewaltsamer Tod widerfährt, so erleiden sie entweder das gleiche Schicksal oder nehmen sich selbst das Leben. Und seit

[3029] Hom. Il. 22,432 f.: ὅ μοι νύκτας τε καὶ ἦμαρ/ εὐχωλὴ κατὰ ἄστυ πελέσκετο, ...

[3030] Vgl. nur Nicholas Richardson, The Iliad: A Commentary, vol. VI: books 21–24, Cambridge 1993, 152.

[3031] S. dazu Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 66.

[3032] Zur intensiven Benutzung des Athenaios durch Eustathios vgl. die Ausführungen bei Leopold Cohn, Eustathios (18.), RE VI.1 (1907) 1452–1489, spez. 1456, 1482.

[3033] Nic. Dam. FGrHist 90 F 80 = Athen. 6, 54 [**35 T 3**]: Νικόλαος δ᾽ ὁ Δαμασκηνὸς [...] ἐν τῇ πολυβύβλῳ ἱστορίᾳ [...] τῇ ἑκκαιδεκάτῃ καὶ ἑκατοστῇ φησιν Ἀδιάτομον τὸν τῶν Σωτιανῶν βασιλέα – ἔθνος δὲ τοῦτο Κελτικόν – ἑξακοσίους ἔχειν λογάδας περὶ αὑτόν, οὓς καλεῖσθαι ὑπὸ Γαλατῶν τῇ πατρίῳ γλώττῃ **σολιδούρους**· τοῦτο δ᾽ **ἐστὶν Ἑλληνιστὶ εὐχωλιμαῖοι**· τούτους δ᾽ οἱ βασιλεῖς ἔχουσι **συζῶντας καὶ συναποθνῄσκοντας**, ταύτην ἐκείνων εὐχὴν ποιουμένων. ἀνθ᾽ ἧς συνδυναστεύουσί τε αὐτῷ τὴν αὐτὴν ἐσθῆτα καὶ δίαιταν ἔχοντες καὶ συναποθνῄσκουσι κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην, εἴτε νόσῳ τελευτήσειε βασιλεὺς εἴτε πολέμῳ εἴτ᾽ ἄλλως πως. καὶ οὐδεὶς εἰπεῖν ἔχει τινὰ ἀποδειλιάσαντα τούτων τὸν θάνατον, ὅταν ἥκῃ βασιλεῖ, ἢ διεκδύντα. – Die von mir fett gedruckten Worte hat Eustathios unter Veränderung der Wortstellung aus Athenaios übernommen. Vermerkt sei, daß σολιδούρους eine von Kaibel in seiner Athenaiosausgabe vorgenommene Korrektur für das überlieferte σιλοδούρους oder σιλοδούνους ist. Bei Eustathios findet sich auch die Lesart σιλοδούρους. S. dazu die Bemerkung von Marchinus van der Valk, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi, 4 Bände, Leiden 1971–1987, Bd. I, LXXXIII–LXXXIV.

Menschengedenken hat bis heute noch keiner nach dem Tod des Mannes, dessen Freundschaft er sich geweiht hat, selbst den Tod verweigert."[3034] Eustathios ist also nur das letzte Glied in einer zwölfhundertjährigen Überlieferungskette. Für die religionshistorische Auswertung siehe den Kommentar zur Caesarstelle.

164 T 6 Eustathios *in Iliadem* Ψ 166–176

IV p. 706,7–11 van der Valk; IV p. 276,4–6 Stallbaum = Zwicker 273:

... εἰπὼν «κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα», κρίνων μὴ ἀγαθὴν εἶναι τὴν τοιαύτην τοῦ Ἀχιλλέως πράξιν, ἀλλὰ θηριώδη καὶ τῷ ὄντι βαρβαρικήν, εἴ τις ἐνθυμοῖτο τὴν λέγουσαν ἱστορίαν, ὅτι Γαλάταις ἔθος, ἡνίκα προτέρημά τι ἐν τοῖς πολέμοις λάβωσιν, θύειν τοὺς αἰχμαλώτους ...

Indem er [= Homer] „auf schlimme Dinge dachte er im Sinn" (Il. 23,176) sagt, urteilt er, daß diese Tat des Achilleus nicht gut, vielmehr tierisch und in Wahrheit barbarisch ist, wenn man bedenkt, daß die Geschichte überliefert ist, wonach es bei den Galatern Brauch ist, wenn sie im Kriege sich einen Vorteil errungen haben, die Kriegsgefangenen zu opfern.

Homer beschreibt in den VV. 166–176 des 23. Gesanges der *Ilias* die Gaben, die Achilleus am Scheiterhaufen des Patroklos opfert. Darunter befinden sich nebst zahlreichen Tieren auch zwölf troianische Gefangene von edler Herkunft, die Achilleus zu Ehren seines getöteten Freundes hinschlachtet. Im Zusammenhang mit dieser Tat sagt Homer vom Helden, „auf schlimme Dinge dachte er im Sinne" (κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα).[3035] Für Eustathios wiederum signalisieren diese Worte, daß der Dichter deutliche Kritik an Achilleus üben wollte. Aus der Perspektive des christlichen Kommentators waren diese Menschenopfer natürlich Ausdruck eines tierischen und barbarischen Verhaltens. Ob auch Homer dieser Ansicht war, mag dahingestellt bleiben.[3036] Uns interessiert hier vielmehr, daß Eustathios die Handlung des Griechen mit dem galatischen Brauch, Kriegsgefangene zu opfern, parallelisiert und damit zugleich verurteilt. Diese Information zu den Galatern hat Eustathios, wie im Fall des vorangehenden Zeugnisses (in Iliadem X 433 [**164 T 5**]), diesmal jedoch ohne Nennung seines Gewährsmannes, direkt aus Athenaios bezogen.[3037] Dieser zitiert in seinem vierten Buch aus einer heute verlorenen, vermutlich Γαλάται betitelten Komödie des hellenistischen Dichters Sopatros (F 6 = Athen. 4, 51 [**10 T 1**]): „Ich aber halte mich an die Galater des Sopatros aus Paphos: ‚bei denen es Brauch ist, wenn sie im Kriege einen Vorteil sich errungen haben, daß sie dann den Göttern die Gefangenen als Opfer bringen ...'". Diese Verse hat Eustathios fast vollständig und in leicht veränderter Anordnung in seine Prosaparaphrase übernommen.[3038] Für die religionshistorische Auswertung siehe den Kommentar zur Sopatrosstelle.

[3034] Caes. bell. Gall. 3, 22,1–3 [**23 T 7**]: *atque in ea re omnium nostrorum intentis animis alia ex parte oppidi Adiatuanus*, *qui summam imperii tenebat*, *cum DC devotis*, *quos illi soldurios appellant*, (2) *quorum haec est condicio*, *ut omnibus in vita commodis una cum iis fruantur*, *quorum se amicitiae dediderint*, *si quid his per vim accidat*, *aut eundem casum una ferant aut sibi mortem consciscant*; (3) *neque adhuc hominum memoria repertus est quisquam*, *qui eo interfecto*, *cuius se amicitiae devovisset*, *mortem recusaret*.

[3035] Hom. Il. 23,175 f.: δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς/ χαλκῷ δηϊόων· κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα; dazu vermerkt Nicholas Richardson, The Iliad: A Commentary, vol. VI: books 21–24, Cambridge 1993, 189: „... it is odd that here the phrase follows rather than precedes the act of destruction."

[3036] Ich verweise nur auf den Kommentar von Richardson, a.a.O. 189: „Clearly attention is being drawn to the exceptional savagery of this action, even if we cannot necessarily take this as implying direct moral condamnation by the poet: ...".

[3037] So ganz richtig Marchinus van der Valk, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi, 4 Bände, Leiden 1971–1987, Bd. IV 706 app. crit.; bei Zwicker hingegen vermißt man einen Hinweis auf diese Abhängigkeit. – Zur Art der Quellenbenutzung des Eustathios vgl. Leopold Cohn, Eustathios (18.), RE VI.1 (1907) 1452–1489, spez. 1456, 1482.

[3038] Sopatros F 6 = Athen. 4, 51 [**10 T 1**]: ἐγὼ δὲ κατὰ τοὺς Παφίου Σωπάτρου Γαλάτας, ‚παρ᾿ οἷς **ἔθος** ἐστίν, **ἡνίκ᾿ ἂν προτέρημά τι/ ἐν τοῖς πολέμοις λάβωσι, θύειν** τοῖς θεοῖς/ **τοὺς αἰχμαλώτους**, ...'. Die von mir fett hervorgehobenen Worte finden sich auch bei Eustathios. Ich vermute, daß er τοῖς θεοῖς absichtlich unterschlagen hat, da deren Nennung doch deutlich macht, daß es sich um ein sakrales Brauchtum handelt, einen Aspekt, den er sicher nicht betont wissen wollte.

165. Eustathios Makrembolites

Unter dem Titel τὸ καθ᾿ Ὑσμίνην καὶ τὸν Ὑσμινίαν δρᾶμα ist ein Liebesroman in elf Büchern überliefert, als dessen Verfasser die meisten Handschriften einen Eustathios Makrembolites nennen.[3039] Obwohl andere Codices davon abweichende Namensformen wie Eumathios Makrembolites[3040], Georgios Makrembolites oder Eustathios Parembolites haben, gibt man heute gemeinhin der Form Eustathios Makrembolites den Vorzug. Über seine Person ist so gut wie gar nichts bekannt. Nach Ausweis einiger Handschriften war er πρωτονοβελίσσιμος, ein im 11. und 12. Jh. n. Chr. gut belegter Hoftitel. Üblicherweise setzt man Eustathios' Lebenszeit in das 12. Jh., den Roman pflegt man ungefähr in die Zeit von 1160 bis 1180 zu datieren.[3041] Diese traditionelle Ansicht wurde jedoch von Karl Plepelits grundlegend in Frage gestellt. Er verfolgte eine radikal allegorische Ausdeutung der Liebesgeschichte, die er als autobiographische Erzählung der Berufung eines Weltmannes zum Mönchsleben interpretierte. In sehr breiter, wenngleich stark hypothetischer Argumentation versuchte Plepelits den Nachweis zu erbringen, daß als tatsächlicher Verfasser des Romans Ioannes Dukas zu betrachten, ferner die Entstehung des Romans nach dessen Eintritt in ein Kloster in die 1070er Jahre zu datieren sei. Es ist hier nicht der Platz, auf diese Theorie näher einzugehen, zumal ihr auch die jüngere byzantinistische Forschung nichts abgewinnen konnte.[3042] Ich folge jedenfalls der konventionellen Zuordnung. Eustathios, der sich in vielerlei Hinsicht Achilleus Tatios' *Leukippe und Kleitophon* zum Vorbild genommen hat, erzählt in *Hysmine und Hysminias* die wechselvolle und mit den stereotypen Motiven des griechischen Liebesromans gespickte Geschichte der im Titel genannten Protagonisten. Die Handlung spielt in der heidnischen Vergangenheit, und zwar in vier verschiedenen Städten mit den fiktiven Namen Eurykomis, Aulikomis, Daphnepolis und Artykomis, wo die Liebenden zahlreiche Abenteuer zu bestehen haben, bevor sie schließlich Hochzeit feiern können.

[3039] Zu seinem Leben und Werk s. Wilhelm Schmid, Eumathios, RE VI.1 (1907) 1075–1077, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 137–142, Karl Plepelits, Eustathios Makrembolites, Hysmine und Hysminias, eingeleitet, übersetzt und erläutert (= Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 29), Stuttgart 1989, 1–81 (sehr ausführlich, aber problematisch, s. dazu die Rez. von Carolina Cupane, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 42 (1992) 384–390), Carolina Cupane, Makrembolites (2.) (Parembolites), Eustathios, LMA VI (1993) 157, Roderick Beaton, The Medieval Greek Romance, ²London-New York 1996, 79–88, 211–214.

[3040] Zwicker führt das folgende Zeugnis noch unter „Eumathius" an.

[3041] Vgl. etwa die praefatio von Miroslav Marcovich, Eustathius Macrembolites, de Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI, München-Leipzig 2001, VII; Beaton, a.a.O. 212 setzt ihn etwas früher zwischen 1140 und 1160 an.

[3042] Ich verweise hierfür nur auf Plepelits, a.a.O. 1–81 und die kritischen Besprechungen bei Cupane, a.a.O. 1992, 384–390 und Beaton, a.a.O. 211–214.

165 T 1 [?] Eustathios Makrembolites *de Hysmines et Hysminiae amoribus* 8, 7,1

p. 97,21–23 MARCOVICH; vgl. p. 131,5–7 HILBERG = p. 570,39 f. HIRSCHIG = ZWICKER 275:

... τόξον καὶ πηγὴν τῆς Ἀρτέμιδος, ἣν Ἀρτύκομις φέρει <θαῦμα, οἷόν φασι> Ῥῆνον ποταμὸν Κελτικόν.[3043]

... den Bogen und die Quelle der Artemis, der sich Artykomis als ein dem keltischen Fluß Rhein vergleichbares Wunder rühmt.

Im achten Buch des Romans gelangt Hysminias, der männliche Protagonist und Ich-Erzähler, als einer von mehreren Gefangenen auf einem Piratenschiff in die Stadt Artykomis.[3044] Dort bieten die Piraten ihre menschliche Beute zum Verkauf an, wobei sich die Leute von Artykomis fast ausschließlich an den Jungfrauen unter den weiblichen Gefangenen interessiert zeigen. Für diese sind sie bereit, einen hohen Preis zu zahlen, aber erst nachdem ihre Jungfräulichkeit durch den Bogen und die Quelle der Artemis bestätigt wurde. Hierbei handelt es sich, wie Eustathios im folgenden beschreibt (8, 7,2–5), um eine goldene Artemisstatue, die einen Bogen hält und zu deren Füßen eine Quelle hervorsprudelt. In diese müssen die mit Lorbeer bekränzten Frauen steigen, deren Jungfräulichkeit dann für erwiesen gilt, wenn die Göttin den Bogen nicht spannt und das Wasser ruhig bleibt. Bei verletzter Keuschheit hingegen zielt Artemis mit ihrer Waffe auf das Mädchen, welches verschreckt ihren Kopf untertaucht, worauf das Quellwasser in die Höhe rauscht und den Lorbeerkranz hinwegträgt. Noch bevor Eustathios auf diese Eigenschaften der Quelle zu sprechen kommt, sagt er von ihr, daß sich Artykomis ihrer als ein dem keltischen Rhein vergleichbares Wunder rühmt. Hiermit spielt der Romanautor natürlich auf den bekannten Brauch der Kelten an, die eheliche Herkunft ihrer Kinder im Rhein zu überprüfen.[3045] Diesem Fluß wurde die Fähigkeit zugesprochen, eheliche Nachkommen von Bastarden zu unterscheiden, wobei er letztere in seinen Fluten versenkte. Auf ganz ähnliche Weise vermochte die Quelle der Artemis Jungfräulichkeit oder deren Verlust nachzuweisen.[3046] Die vorliegende Stelle gehört zu den zahlreichen literarischen Belegen für das Wasserordal im Rhein.[3047] Eustathios spielt nur knapp darauf an, da er bei seinen Lesern Vertrautheit mit dieser Eigenschaft des Rheins voraussetzen konnte.[3048]

[3043] Ich folge hier dem Text der Edition von MARCOVICH, a.a.O. 97, der die Worte θαῦμα, οἷόν φασι ergänzt hat. Bereits ZWIKKER, der noch auf der Ausgabe von Wilhelm HIRSCHIG (Erotici scriptores, Paris 1885, 570) beruht, hat zum besseren Verständnis der Stelle vermerkt (275 app. crit.): „ἣν – Κελτικόν = et fontem, quem Artycomis iactat sibi esse quod Celtis flumen Rhenus."

[3044] Für PLEPELITS, a.a.O. 24 ist Artykomis „die Stadt der Artemis, deren Name, verkürzt und orthographisch verfremdet, in dem Ortsnamen zu stecken scheint." Er vermutet ferner (S. 24 f.), „daß sich unter dem fingierten Namen *Artykomis* Ephesos verbirgt, [...] dessen Artemisheiligtum auch bei Achilleus Tatios der Ort von Jungfräulichkeits- bzw. Keuschheitsproben ist ...".

[3045] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[3046] Vgl. den Kommentar von PLEPELITS, a.a.O. 189 f. A. 3.

[3047] In der einschlägigen Literatur wird nur sehr selten auf sie verwiesen, so etwa bei Alexander RIESE, Das rheinische Germanien in der antiken Literatur, Leipzig 1892, 394 A. 3, René CIRILLI, Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris (sér. 6) 3 (1912) 80–88, spez. 87 f., DOTTIN (1915) 185 A. 4, BIRKHAN (1997) 691 A. 8, LENTANO [2006] 112 f. – Hans HAAS, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 106 A. 142 moniert zu Unrecht, daß RIESE, a.a.O. die Nachricht unter die Belege für das Wasserordal im Rhein aufgenommen hat, weil „bei dem Romanschreiber *Eustathios* VIII 7 handelt es sich um die Jungfernprobe, nicht um die Kinderprobe." Diese Kritik übersieht, daß Eustathios die beiden Proben vergleicht.

[3048] Sie hat sogar proverbiale Bedeutung erlangt, wie der Eintrag in der Sprichwörtersammlung des Michael Apostolis συναγωγὴ παροιμιῶν XIII 1 b [**169 T 1**] zeigt.

166. Michael Choniates

Michael Choniates[3049] wurde um 1138 n. Chr. im phrygischen Chonai geboren. Nach der Grundausbildung in der Heimatstadt ging er nach Konstantinopel, wo er unter anderem bei Eustathios [**164**] studierte. Im Anschluß an die Priesterweihe war er zunächst als Hypogrammateus in der Kanzlei des Patriarchen tätig. Im Jahr 1182 wurde er Metropolit von Athen. In dieser Funktion sorgte er sich nicht nur um das geistige Wohlergehen seiner Gläubigen, sondern bekämpfte auch tatkräftig Armut, Ungerechtigkeiten des Steuersystems und die Piraterie. Als im Zuge des Vierten Kreuzzuges Ende 1204 Athen von den Lateinern erobert wurde, ging Michael in die selbstgewählte Verbannung, die er von 1205 bis 1217 auf der Insel Keos (einem Suffraganbistum der Metropolis Athen) zubrachte. Hernach zog er sich in das Kloster des Ioannes Prodromos in Mendenitsa zurück, wo er vermutlich im Februar 1222 hochbetagt verstarb. Michael Choniates hat eine reiche literarische Produktion entfaltet. Darunter finden sich rhetorische Werke (wie etwa die Leichenreden auf Eustathios und seinen jüngeren Bruder Niketas), Katechesen, Homilien und Enkomien auf Heilige, aber auch Gedichte. Ferner sind von ihm noch 181 Briefe überliefert; und aus einem von diesen stammt auch das folgende Zeugnis.

166 T 1 [F ?] Michael Choniates *epist.* 115,8

p. 191 f. Kolovou = II p. 236,11–14 Lampros = Zwicker 275:

..., τίς ἂν ἀλλοδαπὸς καὶ γέρων καταθαρρήσειε τῶν τοιούτων [sc. βαλανείων], εἰ μὴ θανατᾷ καὶ τἀπιτάφια ἐφίεται λούσασθαι ἢ ἐκ γενετῆς αὐτῆς τῷ ψυχρολουτεῖν ἐνεγυμνάσατο, ὥσπερ καὶ τὰ νεογνὰ τῶν Κελτῶν εἰς τὸ ῥεῦμα τοῦ Ῥήνου ἐμβάπτονται;

..., aber welcher Fremde, der noch dazu ein Greis ist, soll angesichts solcher [sc. Bäder] mutig sein, soferne er nicht sterben und sich für die Leichenfeier waschen will oder von seiner Geburt an geübt ist im Kaltbaden, wie auch die Neugeborenen der Kelten in den Rheinfluß eingetaucht werden?

[3049] Zu ihm s. die kurzen Bemerkungen bei Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 637 f. und Georgios Fatouros, Choniates (1.), LMA II (1983) 1875 sowie die ausführliche Einleitung von Foteini Kolovou, in: Michaelis Choniatae epistulae, recensuit Foteini Kolovou (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. XLI), Berlin 2001, 3*–47*. – Bei Zwicker 275 wird Michael Choniates noch als Michael Akominatos bezeichnet. Wie man zwischenzeitlich erkannt hat, verdankt dieser im Griechischen sonst nicht belegte Beiname seine Existenz jedoch nur einer Fehllesung von Hieronymus Wolf (1553); s. dazu Kolovou, a.a.O. 3* + A. 8.

Adressat dieses zwischen 1205 und 1207/08 auf Keos verfaßten Briefes ist der Arzt Nikolaos Kalodoukes.[3050] Dieser hatte davon gehört, daß Choniates' Gesundheit wegen der schlechten Ernährung auf Keos leide und ihm, da er sich nicht persönlich auf der Insel einfinden konnte, als Ersatz für ärztliche Hilfe Galenos' Schrift *Über Gesundheit* (ὑγιεινῶν λόγοι; *de sanitate tuenda*) geschickt. Choniates bedankt sich in diesem Brief für die Übersendung des Manuskripts, dessen Inhalt er kurz bespricht. Vor allem Galenos' Ratschläge für einen gesunden Körper, nämlich altersgemäße Ernährung und Baden, nimmt er zum Anlaß, über die unzureichenden Verhältnisse auf Keos zu klagen. So seien die Bäder nicht überdacht und daher kalt, weswegen sich selbst die an diese Zustände gewöhnten Einheimischen auf eine Art Katzenwäsche beschränken. Für ihn selbst als einem aus der Fremde kommenden Greis hätte, wie er an der oben zitierten Stelle überspitzt formuliert, der Besuch dieser Badeanstalten letale Folgen. Erträglich wären diese lediglich für diejenigen, die mit dem Kaltbaden von Kindesbeinen an vertraut sind, wie die Kelten, die als Neugeborene in den Rhein getaucht werden. Michael Choniates liefert also einen weiteren Beleg für diese den Kelten in der spätantiken und byzantinischen Literatur wiederholt zugeschriebene Usance.[3051] Das Eintauchen in den Fluß dient hier aber lediglich der Abhärtung der Kinder, der Gedanke der Erprobung der Abkunft fehlt hingegen.[3052] Diese medizinische Deutung entspricht im übrigen genau derjenigen, die Galenos im ersten Buch seiner ὑγιεινῶν λόγοι bietet, also just in dem Traktat, den Choniates eben gelesen hatte.[3053] Dort heißt es von den Germanen, sie würden ihre Kinder gleich nach der Geburt zu (nicht näher bestimmten) Flüssen tragen und dort gleichsam wie glühendes Eisen ins kalte Wasser tauchen, um auf diese Weise ihre Naturanlage zu erproben sowie deren Körper zu stärken.[3054] Anders als Galenos lokalisiert Choniates den Brauch am Rhein und bei den Kelten. Diese Abweichungen sind aber nicht so gravierend, daß deswegen die Stelle aus den ὑγιεινῶν λόγοι als Inspirationsquelle für Choniates ausscheiden muß; m. E. hat der Metropolit Galenos hier ganz bewußt rezipiert und geringfügig modifiziert.[3055]

[3050] Für eine genauere Datierung liefert das Schreiben keine Anhaltspunkte; s. dazu Foteini Kolovou (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. XLI), Berlin 2001, 119*, die auch eine gute Paraphrase des Briefinhalts bietet.

[3051] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[3052] Opelt (1984/85) 69 bemerkt zu vorliegender Stelle: „hier fehlt der Gedanke der Erprobung der Abkunft; jedoch wird das «kalte Bad» als Metapher verwendet in dem barocken Zusammenhang: Leichenreden würden durch das kalte Bad des Todes erprobt." – Der zweite Teil dieser Interpretation beruht auf einem völlig falschen Verständnis des griechischen Textes.

[3053] Opelt (1984/85) 69 kennt offensichtlich den weiteren Kontext und den Anlaß von Choniates' Dankesbrief nicht, wenn sie schreibt: „Michael von Chonoi [sic!] setzt den Brauch in säkularisierter Auffassung als Abhärtung von früher Kindheit an ein (womit er der medizinischen Auslegung des Galen und Oreibasios folgt; ob bewußt?) ...".

[3054] Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18 [**72 T 1**]: τίς γὰρ ἂν ὑπομείνειε τῶν παρ᾽ ἡμῶν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεννῆσθαι τὸ βρέφος ἔτι θερμὸν ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα, κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανούς, ἅμα τε πεῖραν αὐτοῦ ποιεῖσθαι τῆς φύσεως ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον; – Ein Hinweis auf diese Stelle findet sich auch in der Edition von Kolovou, a.a.O. 192 app. crit.

[3055] In der byzantinischen Literatur werden die Germanen wiederholt als Κελτοί bezeichnet. Daß bei Choniates anstelle der vagen τὰ τῶν ποταμῶν ῥεύματα der bekannte Fluß Rhein steht, mag eine gesuchte Pointierung sein.

167. Zonarae lexicon – lexicon Tittmannianum

Die nachstehenden drei Lemmata aus dem sog. *Zonarae lexicon* sind bei Johannes Zwicker unter dem Namen des byzantinischen Historikers Zonaras[3056] (12. Jh.) angeführt, womit er der vom Herausgeber des Textes Johann August Heinrich Tittmann vorgenommenen und zu seiner Zeit noch gängigen Zuweisung folgte. Zwischenzeitlich hat man jedoch erkannt, daß Zonaras alleine aus chronologischen Gründen mit Sicherheit nicht der Verfasser dieses Lexikons sein kann. Vielmehr handelt es sich um das Werk eines für uns anonymen Autors, das in der Zeit zwischen 1204 und 1253 in Konstantinopel entstanden sein dürfte.[3057] Aus diesem Grund trenne ich diese Zeugnisse von Zonaras und führe sie unter einer eigenen Nummer an. Das nach seinem ersten und einzigen Herausgeber gelegentlich auch *lexicon Tittmannianum* benannte Werk, welches in den Handschriften zumeist den Titel συλλογὴ λέξεων trägt, umfaßt in alphabetischer Anordnung etwa 19 000 Einträge recht unterschiedlichen Umfangs. Als Quellen dienten in erster Linie andere byzantinische Lexika (etwa die Suda, das des Kyrillos, Etymologika), Scholiensammlungen, Kommentare und grammatische sowie theologische Schriften.

167 T 1 **Zonarae lexicon** s. v. δρυΐδαι

I p. 569 Tittmann = Zwicker 274:

δρυΐδαι· οἱ φιλόσοφοι παρὰ Γαλάταις.

Druiden: die Philosophen bei den Galliern.

Dieses Lemma ist allem Anschein nach der Suda, der Hauptquelle des ersten Teils des sog. *Zonarae lexicon* (Buchstaben *A–I*), entnommen worden.[3058]

[3056] Zu ihm s. oben die Einführung zu Zonaras [**161**].

[3057] Zum *Zonarae lexicon* vgl. Klaus Alpers, Zonaras (B. ‚Zonarae' Lexicon), RE X A (1972) 732–763, Konrat Ziegler, Zonaras, RE X A (1972) 718–732, spez. 732, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II (= HbdAW XII.5.2), München 1978, 42 f., Hans Gärtner, Zonarae Lexicon, KlP V (1979) 1552 f., Enrico V. Maltese, Zonaras, Johannes, LMA IX (1998) 673 f., spez. 673, Klaus Alpers, Zonarae Lexicon, DNP XII.2 (2002) 831, Albrecht Berger, Zonaras, DNP XII.2 (2002) 831 f., spez. 832.

[3058] Suda s. v. δρυΐδαι [**158 T 2**]: δρυΐδαι· παρὰ Γαλάταις οἱ φιλόσοφοι καὶ σεμνόθεοι. – Zur Quellenfrage vgl. Ada Adler, Suidae Lexicon, pars II (Δ–Θ), Leipzig 1931, 142 app. crit., Ada Adler, Suidas (1.), RE IV A 1 (1931) 675–717, spez. 714, Klaus Alpers, Zonaras (B. ‚Zonarae' Lexicon), RE X A (1972) 732–763, spez. 740 f.

167 T 2 **Zonarae lexicon** s. v. Κελτοί

II p. 1185 Tittmann = Zwicker 274:

Κελτοί· ἔθνος, ἀπὸ Κελτοῦ, υἱοῦ Ἡρακλέος. | Kelten: Volk, von Keltos, Sohn des Herakles [stammend].

Diese mythische Genealogie dürfte aus dem *Etymologicum Genuinum*, einer nachweislich vom sog. *Zonarae lexicon* verwendeten Quelle[3059], übernommen und hier in verkürzter Form wiedergegeben worden sein. Dort finden sich nämlich unter dem Lemma Κελτοί zwei Sagen, die die Kelten von einem Heraklessprößling abstammen lassen.[3060]

167 T 3 **Zonarae lexicon** s. v. Ὄγμιος

II p. 1423 Tittmann = Zwicker 274:

Ὄγμιος· ὁ Ἡρακλῆς. | Ogmios: Herakles.

Zum mit *Herakles* gleichgesetzten gallischen Gott *Ogmios* siehe den ausführlichen Kommentar zu Lukianos' Vorrede Ἡρακλῆς (Heracl. 1–7 [**73 T 1**]), auf die letztlich auch der vorliegende Lexikoneintrag zurückgehen dürfte.[3061]

[3059] S. dazu Richard Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz, Leipzig 1897, 279 f., Klaus Alpers, Zonaras (B. ‚Zonarae' Lexicon), RE X A (1972) 732–763, spez. 741, Hans Gärtner, Zonarae Lexicon, KlP V (1979) 1552 f., spez. 1552, Klaus Alpers, Zonarae Lexicon, DNP XII.2 (2002) 831.

[3060] Dieser Teil des *Etymologicum Genuinum* liegt zwar nicht publiziert vor, dafür aber das wörtlich daraus schöpfende Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί [**163 T 3**]: Κελτοί· Κελτώ, Βρεττάνου θυγάτηρ, ἐρασθεῖσα Ἡρακλέους, παρεκάλει αὐτὸν αὐτῇ μιγῆναι. καὶ τοῦτο πράξας Ἡρακλῆς ἀπέλιπε τὸ τόξον αὐτῇ, εἰπών, ἐὰν ἄρρην γεννηθῇ, βασιλέα αὐτὸν γενέσθαι, εἰ δύναται τεῖναι τὸ τόξον. καὶ ἐγεννήθη παῖς Κελτός, ἀφ᾽ οὗ Κελτοὶ ἔθνος. – Κελτικὴ ἀπὸ τοῦ Κελτοῦ, υἱοῦ Ἡρακλέους καὶ Στερόπης τῆς Ἄτλαντος θυγατρός. Daß auch das *Etymologicum Genuinum* diesen Eintrag hatte, geht aus der Beschreibung bei Emmanuel Miller, Mélanges de littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits, Paris 1868 [ND Amsterdam 1965], 11–318, spez. 182 hervor. Aufgrund der Kürze des Lemma im *Zonarae lexicon* ist nicht zu entscheiden, auf welche der beiden Genealogien Bezug genommen wird, ob mit Κελτός der Sohn der Κελτώ oder der der Sterope gemeint ist.

[3061] Gleiches gilt auch für das Lemma im sog. Mischlexikon περὶ πνευμάτων [**155 T 1**]: Ὄγμιος, ἐπίθετον τοῦ Ἡρακλέος.

168. Pseudo-Psellos

Unter dem Namen des Michael Psellos[3062] (* 1018, † frühestens 1078) ist in einigen Handschriften ein in platonischem Stil verfaßter Dialog mit dem Titel *Timotheos oder über die Dämonen* (Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων[3063]) überliefert. Der Zuschreibung an den berühmten byzantinischen Polyhistor ist man die längste Zeit bedenkenlos gefolgt.[3064] Doch hat Paul Gautier im Jahr 1980 den Nachweis erbringen können, daß dieses Werk sicher nicht Psellos gehört.[3065] Dafür kann er sich auf folgende Argumente stützen: Zum einen ist diese Schrift nicht in den wichtigen Psellos-Handschriften enthalten. Zum zweiten wird sie nur in einem Teil der Manuskripte Psellos zugewiesen, hingegen fehlt sein Name in den Subskriptionen gerade der guten und alten Textzeugen wie dem Codex Ricardianus graec. 63. Zum dritten passen die philosophischen Ansichten in diesem Traktat nicht zum genuinen Schrifttum des Psellos, und überdies ist die platonische Dialogform kein von ihm verwendetes literarisches Genus. Die Frage nach dem wahren Verfasser des Τιμόθεος muß Gautier offen lassen, da für die in Erwägung gezogenen Kandidaten – etwa den Bischof Nikolaos von Methone († 1164) – keine stichhaltigen Beweise erbracht werden können. So bleibt als einziger sicherer Anhaltspunkt für die Datierung und terminus ante quem für die Entstehung des Dialogs das Alter des ältesten Textzeugen, des Codex Ricardianus, der aufgrund palaeographischer Kriterien in das ausgehende 13. Jh. (allenfalls in das beginnende 14. Jh.) gesetzt wird.[3066] Ich folge den Ergebnissen der Untersuchung von Gautier, die auch von der jüngeren Forschung akzeptiert wurden[3067], und ordne dementsprechend das folgende Zeugnis unter der Autorbezeichnung Pseudo-Psellos an dieser Stelle meiner Sammlung ein.[3068]

[3062] Für weitere Informationen zu seinem Leben und Werk s. Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), ²München 1897, 433–444, Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= HbdAW XII.2.1), München 1959, 538–540, Emmanuel Kriaras, Psellos, RE S XI (1968) 1124–1182, Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (= HbdAW XII.5.1), München 1978, 372–382, Hans Gärtner, Psellos, KlP IV (1979) 1210 f., Wolfgang Buchwald – Armin Hohlweg – Otto Prinz, Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, ³München 1982, 675 f., Viktor Tiftixoglu, Psellos, Michael, LMA VII (1995) 304 f., Frank Tinnefeld, Psellos, TRE XXVII (1997) 637–639, Albrecht Berger, Psellos, DNP X (2001) 506–508.

[3063] Dieser Titel ist dem gleichfalls belegten περὶ ἐνεργείας δαιμόνων vorzuziehen.

[3064] So etwa Krumbacher, a.a.O. 79 f., Beck, a.a.O. 539, Kriaras, a.a.O. 1133 f. oder die Spezialabhandlungen von Émile Renauld, Une traduction française du περὶ ἐνεργείας δαιμόνων de Michel Psellos, REG 33 (1920) 56–95, Karel Svoboda, La Démonologie de Michel Psellos (= Opera Facultatis Philosophicae Universitatis Masarykianae Brunensis), Brno 1927, Matthias Wellnhofer, Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων, Byzantinische Zeitschrift 30 (1929/1930) 477–484.

[3065] Paul Gautier, Le *De daemonibus* de Pseudo-Psellos, Revue des Études Byzantines 38 (1980) 105–194.

[3066] S. dazu im Detail Gautier, a.a.O. 128–131.

[3067] Vgl. Richard P. H. Greenfield, Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology, Amsterdam 1988, x, 155 f. + A. 486, Tiftixoglu, a.a.O. 305, Tinnefeld, a.a.O. 638, Berger, a.a.O. 507.

[3068] Zwicker 260 f. hat die Nachricht gemäß der damaligen Forschungsansicht noch unter Psellos verzeichnet.

168 T 1 [?] Pseudo-Psellos Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων = p. 143–145, ZZ. 169–173 Gautier

vgl. p. 10 Boissonade = Zwicker 260 f.:

Θρᾷξ· καὶ θαυμάζειν δεῖ σε, Τιμόθεε. ἄτοπα μὲν γὰρ πολλὰ καὶ περὶ τῶν ἐν Ὑπερβορείοις ἐθνῶν, πολλὰ καὶ τῶν ἀμφὶ Λιβύην καὶ Σύρτιν ἱστόρηται· τοιοῦτον δὲ κακίας εἶδος οὐδὲν ἀκούσῃ οὔτε περὶ αὐτούς, οὔτε περὶ Κελτούς, οὐδ᾽ ἄν τι περὶ Βρεττανίαν ἔθνος ἔκνομον καὶ ἄγριον ᾖ.

Der Thraker: Du sollst Dich auch wundern, Timotheos. Es wird zwar viel Seltsames über die hyperboreischen Völker erzählt, viel auch über die in Libyen und der Syrte. Aber von einer solchen Form des Frevels hast Du nichts gehört, weder bei diesen Völkern, noch bei den Kelten, noch von irgendeinem Volk in Britannien, wie gesetzlos und wild es auch sei.

Den Sinn dieser Nachricht erhellt erst der weitere Kontext, den Johannes Zwicker nicht angemessen berücksichtigt hat.[3069] Das Zeugnis entstammt dem pseudo-psellischen Werk Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων, das sich gegen die Häresie der Euchiten und deren dämonologische Anschauungen und religiöse Zeremonien wendet. Die zwei Sprecher des Dialogs sind ein Mönch namens Timotheos und ein Thraker, der eine Zeit lang bei diesen Häretikern zugebracht hat und Timotheos über diese informiert. So sollen die männlichen Mitglieder dieser Sekte in nächtlichen Orgien wahllos Geschlechtsverkehr gehabt haben, nicht nur mit anderen Frauen, sondern auch mit den eigenen Schwestern oder Töchtern. Die Kinder aus diesen Beziehungen wurden angeblich gleich nach der Geburt unter blutrünstigen und kannibalischen Riten hingeschlachtet. Die Zuverlässigkeit (oder besser gesagt Haltlosigkeit) dieser Aussagen braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Jedenfalls erzählt auf diesen Bericht folgend Timotheos von einer Prophezeiung seines väterlichen Großvaters, der diese unsäglichen Praktiken, die denen des griechischen Mythos (Kronos, Thyestes, Tantalos, Oidipus und Kinyras werden als Beispiele genannt) an Frevelhaftigkeit um nichts nachstehen, als real existierende vorhergesehen habe. Um die einzigartige Grausamkeit der Euchiten noch hervorzuheben, erwidert der Thraker an der oben angeführten Stelle, daß man noch von keinem anderen Volk derartiges vernommen habe. Zur Exemplifizierung dienen verschiedene Völker an der Peripherie der Oikumene. Für den äußersten Norden steht das mythische Volk der Hyperboreer, für den Süden stehen die Bewohner Libyens und der Syrte, und schließlich für den Westen Kelten und Britannier. Auffällig ist, daß gerade in diesem Kontext Kelten und Britannier genannt werden. Vor allem letzteren wurde in der lateinischen wie griechischen Literatur wiederholt nachgesagt, sie würden Promiskuität und/oder Kannibalismus praktizieren. Zeugnisse hierfür finden sich reichlich, von Poseidonios angefangen bis in byzantinische Zeit.[3070] Angesichts dessen wirkt der Verweis auf die Britannier eigentlich deplaciert. Möglicherweise waren Pseudo-Psellos die in der ethnographischen Literatur kursierenden Topoi in Bezug auf Britannien unbekannt. Wahrscheinlicher aber scheint mir, daß er ganz bewußt auf dieses den Britanniern nachgesagte Verhalten anspielt, und zwar mit der Aussageabsicht: Selbst diese ob ihrer Gesetzlosigkeit und Wildheit berüchtigten Völker (ἄν τι περὶ Βρεττανίαν ἔθνος ἔκνομον καὶ ἄγριον ᾖ) werden von den Euchiten an Grausamkeit noch weit übertroffen.

[3069] Zwicker 261 vermerkt nur im Anschluß an das Zeugnis: „sc. mala veluti Οἰδιπόδειοι μῖξεις, Thyesteae epulae, Kinyrae stuprum alia“. Das greift zu kurz, wie gleich zu zeigen sein wird.

[3070] Vgl. Poseid. FGrHist 87 F 116 = Diod. 5, 32,3 [**20 T 14**], Caes. bell. Gall. 5, 14,4 f. [**23 T 11**], Strab. Geogr. 4, 5,4 [**37 T 7**], Pomp. Mela 3, 53 [**41 T 5**], Plin. nat. hist. 30, 12 f. [**48 T 20**], Paus. 10, 22,3 [**74 T 5**], Bardaiṣan dialogus de fato 35 f. [**84 T 1**], Euseb. praep. evang. 6, 10,27 f. [**84 T 2**], Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1 [**84 T 3**], Cass. Dio 76, 12,2 [**85 T 12**], Solin. coll. 22,2 [**94 T 2**], die altlateinische Übersetzung von Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 [**115 T 1**], Hieron. adv. Iovinianum 2, 7 [**116 T 1**], Ps.-Caes. dialogus II respons. 109 [**140 T 1**], Georgios Monachos chron. p. 38,24 – 39,3 de Boor [**154 T 1**].

169. MICHAEL APOSTOLI(O)S

Michael Apostolis[3071] (ca. 1420 bis 1480 n. Chr.) war Professor in Konstantinopel, geriet 1453 in türkische Kriegsgefangenschaft und wirkte später in Kreta als freier Schriftsteller, Privatlehrer und Handschriftenkopist. Er verfaßte unter anderem eine Sprichwörtersammlung, aus der auch das folgende Zeugnis stammt.

169 T 1 [?] Michael Apostoli(o)s συναγωγὴ παροιμιῶν XIII 1 b

II p. 569 LEUTSCH:

ὁ Ῥῆνος ἐλέγχει τὸν νόθον· ἐπὶ τῶν δοκιμαζομένων εἰ τοιτοῦτοί εἰσιν, οἷοι φαίνονται εἶναι.

Der Rhein überführt den Bastard: Das geht auf die, welche geprüft werden, ob sie so sind, wie sie zu sein scheinen.

In vielen griechischen Quellen wird den Kelten der Brauch zugeschrieben, die Echtbürtigkeit ihrer Kinder im Rhein überprüft zu haben, da der Fluß die unehelichen in seinen Fluten versenke, während er die ehelichen obenauf schwimmen lasse.[3072] Die Stelle aus Apostolis ist ein später Beleg für diese Vorstellung und damit für deren Langlebigkeit; der Vollständigkeit halber darf sie in dieser Sammlung nicht fehlen.[3073] Der Paroimiograph bezeugt außerdem, daß der Rhein ob dieser Eigenschaft bei den Griechen sprichwörtliche Bedeutung besessen hat. Das ist nichts Neues, denn bereits bei vielen älteren Autoren wird der Rhein als Echtheitsprüfer in einem proverbialen oder metaphorischen Sinn erwähnt.

[3071] Zu ihm s. die Artikel von Otto CRUSIUS, Apostolios, RE II.1 (1895) 182 f., Karl RUPPRECHT, Michael (2.), RE XV.2 (1932) 1519–1521, Joachim SCHARF, Apostolios, KlP I (1979) 1542, Franz TINNEFELD, Michael (20.) Apostoles, LMA VI (1993) 603. – Da die Mehrzahl der Subskriptionen die damals übliche Form Ἀποστόλης haben, empfiehlt sich die Schreibung Apostolis gegenüber der gleichfalls belegten Form Apostolios.

[3072] Eine ausführliche Diskussion dieses Brauches und seiner religionshistorischen Bedeutung findet sich im Kommentar zu Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a [**100 T 1**], wo auch weitere Parallelstellen verzeichnet sind.

[3073] ZWICKER hat die Stelle nicht als eigenes Testimonium aufgenommen, er verweist jedoch auf sie in einer Anmerkung (105 app. crit.) als Parallele zu [Liban.] progymn., narrationes 37 [**102 T 2**] = VIII p. 56,6–12 FÖRSTER (aus dessen app. crit. er offensichtlich schöpft). – In der einschlägigen Sekundärliteratur wird das Zeugnis des Apostolis nur sehr selten berücksichtigt, etwa von Hans HAAS, Die Germanen im Spiegel der römischen Dichtung vor und zur Zeit des Tacitus, Gymnasium 54/55 (1943/1944) 73–114, spez. 106 f., Georg WÖHRLE, Aristote, *Politique* VII 17, 1336 a 12 sqq.: une coutume barbare, REG 104 (1991) 564–567, spez. 566 f. A. 3 und LENTANO [2006] 110 + A. 6.

170. Konstantinos Palaiokappa (Pseudo-Eudokia)

Unter dem Namen der Eudokia Makrembolitissa, der Frau der byzantinischen Kaiser Konstantinos X. Dukas (regierte 1059–1067) und Romanos IV. Diogenes (regierte 1067–1071), ist ein unter dem Kurztitel Ἰωνιά (lat. *Violarium*) bekanntes Sammelwerk überliefert. Erst 1880 hat Paul Pulch entgegen älteren Ansichten in seiner Dissertation überzeugend dargelegt, daß es sich hierbei um eine spätere Fälschung handelt, die vom Schreiber der Handschrift selbst stammt. Dieser hat nämlich für das *Violarium* nachweislich damals bereits gedruckte Ausgaben bestimmter Autoren (Suda, Palaiphatos, Cornutus u. a.) einfach ausgeschrieben, weswegen das Werk nicht vor 1543 entstanden sein kann.[3074] Wenig später konnte Pulch durch eine genaue handschriftliche Untersuchung den Nachweis erbringen, daß die Fälschung von dem griechischen Kalligraphen Konstantinos Palaiokappa stammt.[3075] Verfaßt hat er sie sicher vor 1561, vermutlich in den 50er Jahren des 16. Jh.s, während seiner Tätigkeit an der Bibliothek von Fontainebleau in Paris. Aufgrund der pseudoepigraphischen Natur und der späten Entstehungszeit führe ich das nachstehende Zeugnis unter dem Namen des Palaiokappa an und ordne es an dieser Stelle in meine Sammlung ein.[3076]

170 T 1 [F ?] Konstantinos Palaiokappa *Violarium* 938

p. 693,1–6 Flach = Zwicker 261:

οἱ δ᾽ αὐτοὶ Κελτοὶ ἐφήμισαν τὸ ἤλεκτρον εἶναι μὴ τῶν Ἡλιάδων, ἀλλὰ δάκρυον εἶναι Ἀπόλλωνος, ἡνίκα διὰ τὸν Ἀσκληπιοῦ θάνατον ἀνιασθεὶς εἰς τοὺς Ὑπερβορέους ἀφίκετο διὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἐπιτίμησιν, ἢ ὅτι ἐκελεύσθη θητεύειν ἐπὶ τῷ φόνῳ τῶν Κυκλώπων.[3077]

Die Kelten selbst aber sagen, daß der Bernstein nicht von den [Tränen der] Heliaden, sondern den Tränen Apollons stamme, weil er über den Tod des Asklepios betrübt zu den Hyperboreern gekommen war, wegen des Tadels des Vaters, oder weil ihm wegen der Ermordung der Kyklopen zu dienen befohlen wurde.

[3074] Paul Pulch, De Eudociae quod fertur Violario (= Dissert. Argentor. IV), Argentorate 1880.

[3075] Paul Pulch, Zu Eudokia. Constantinus Palaeocappa, der Verfasser des Violarium, Hermes 17 (1882) 177–192. – Vgl. die zustimmenden Referate bei Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), ²München 1897, 578 f., Leopold Cohn, Eudokia (3.), RE VI.1 (1907) 912 f. und Johannes Tolkiehn, Lexikographie, RE XII.2 (1925) 2432–2482, spez. 2477.

[3076] Anders als Zwicker 261, der die Stelle unter „Eudocia Augusta (undecimo saeculo vixit)" anführt, obwohl er über den wahren Verfasser durchaus im Bilde war, wie seine Bemerkung – „re vera a Constantino Palaeocappa 1543 compositum falsoque Eudociae attributum" – zeigt.

[3077] Ich bringe hier den Text der Ausgabe von Ioannes Flach, Eudociae Augustae Violarium recensuit et emendabat fontium testimonia subscripsit, Leipzig 1880, 693, der jüngsten kritischen Ausgabe, dessen Wortlaut man freilich in Analogie zu den Apolloniosscholien zu Κελτοὶ ἐφήμισαν τὸ ἤλεκτρον δάκρυον εἶναι [εἶναι] μὴ τῶν Ἡλιάδων, ἀλλὰ Ἀπόλλωνος verbessern müßte. S. dazu den Kommentar zum scholion in Apollonii Rhodii Argonautica 4,611–617 [**57 T 1**] und Carl Wendel, Kustos-Wiederholungen in den Apolloniosscholien, Philologus 81 (1926) 18–25, spez. 22.

Diese Stelle stammt aus dem Kapitel über Phaëthon (περὶ Φαέθοντος) und ist nichts anderes als ein Scholion zu den Versen 611–617 des vierten Buches der *Argonautika* des Apollonios von Rhodos. Auch sonst hat Palaiokappa für das *Violarium* wiederholt Scholien zu diesem Autor ausgeschrieben.[3078] Diese Scholien sind heute in zwei Handschriften (Codex Laurentianus XXXII 9 und Codex Parisinus graecus 2727) in zwei unterschiedlichen Rezensionen überliefert. Die vorliegende Version entspricht bis auf geringfügige Abweichungen jener des Pariser Apollonioscodex[3079], den Palaiokappa für das *Violarium* in der Bibliothek von Fontainebleau benutzt hat.[3080] Daß weder die Scholien noch die zugrundeliegenden Verse des Apollonios für die keltische Religionsgeschichte von Bedeutung sind, wurde bereits dargelegt[3081] und muß daher hier nicht wiederholt werden.

[3078] S. dazu Hans Flach, Untersuchungen ueber Eudokia und Suidas, Leipzig 1879, 122–126.

[3079] Für den Text der recensio Parisina s. den Kommentar zum scholion in Apollonii Rhodii Argonautica 4,611–617 [**57 T 1**] und Carolus Wendel, Scholia in Apollonium Rhodium vetera, Berlin 1935 [unveränderter ND ²Berlin 1958, ³Berlin 1974], 289 app. crit.

[3080] So Paul Pulch, Zu Eudokia. Constantinus Palaeocappa, der Verfasser des Violarium, Hermes 17 (1882) 177–192, spez. 180. – Anders noch Flach, Untersuchungen a.a.O. 125 f.

[3081] Im Kommentar zum scholion in Apollonii Rhodii Argonautica 4,611–617 [**57 T 1**].

171. Pseudo-Nikephoros Blemmydes

Unter dem Namen des bedeutenden byzantinischen Gelehrten Nikephoros Blemmydes (* um 1197 – † um 1270) ist unter dem Titel γεωγραφία συνοπτική eine Prosaparaphrase inklusive beigegebenen Kartenzeichnungen der *Erdbeschreibung* (οἰκουμένης περιήγησις) des Dionysios Periegetes überliefert. Da sich dessen hexametrisches Lehrgedicht von der Antike bis in die Neuzeit als Schulbuch großer Beliebtheit erfreute, zugleich aber aufgrund seiner Sprache schwer verständlich war, befriedigte eine solche Paraphrase das Bedürfnis nach Erschließung dieses schwierigen Textes.[3082] Allerdings dürfte es sich entgegen der geläufigen Ansicht bei der γεωγραφία συνοπτική nicht um ein Werk des Nikephoros handeln[3083], wie bereits Aubrey Diller und jüngst wieder Kai Brodersen mit guten Argumenten zeigen konnten.[3084] Zum einen nennt Nikephoros in seiner Autobiographie bei Zusammenstellung seiner Schriften diese Paraphrase nicht, zum anderen aber läßt sich diese weder direkt noch indirekt vor den 60er Jahren des 16. Jh.s nachweisen. Brodersen zufolge ist sie erst damals, drei Jahrhunderte nach Nikephoros, entstanden. Als ihren Verfasser vermutet er den Kopisten Antonios Episkopoulos, der sie seinen Kunden unter dem Namen des wohlbekannten und von ihm selbst kopierten byzantinischen Gelehrten verkaufte, da durch eine solche Zuschreibung die Verkaufbarkeit gesteigert werden konnte. Damit muß die γεωγραφία συνοπτική als Zeugnis byzantinischer Geographie ausscheiden, sie belegt andererseits das auch in der frühen Neuzeit noch anhaltende Interesse an geographischen Werken der Antike.

171 T 1 Pseudo-Nikephoros Blemmydes γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619

GGM II p. 463a, 3–6 = Zwicker 279:

πλησίον δὲ τῶν Κασσιτερίδων νήσων τῶν μικρῶν ἐστιν ἕτερος πόρος, ὅπου αἱ γυναῖκες τῶν Ἀμνιτῶν ἐξεναντίας τὸν Διόνυσον ἑορτάζουσιν.

Nahe der Kassiteriden liegt eine andere Gruppe kleiner Inseln, wo die Frauen der Amniten von der gegenüberliegenden Seite den Dionysos feiern.

[3082] Zu Dionysios und seinem Nachleben s. die Einführung zu Dionysios [**61**].

[3083] Zwicker folgt für seinen Text der Ausgabe von Müller in den *Geographi Graeci Minores* und dementsprechend figuriert bei ihm, im Einklang mit der damaligen Forschungsmeinung, das Zeugnis unter dem Namen des Nikephoros. Diese Zuweisung findet sich ebenfalls bei Georg Knaack, Dionysios (Nr. 94), RE V.1 (1903) 915–924, spez. 922 f. und auch noch bei Duval (1971) 834 und Lajoye [2003] 4 A. 2.

[3084] Aubrey Diller, Two Greek forgeries of the sixteenth century, AJPh 57 (1936) 124–129, spez. 124–127, Kai Brodersen, Die geographischen Schriften des „Nikephoros Blemmydes“, in: Charlotte Schubert – Kai Brodersen (Hrsg.), Rom und der Griechische Osten. FS für Hatto H. Schmitt zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1995, 43–50, vgl. auch Kai Brodersen, Dionysios von Alexandria, Das Lied der Welt, Hildesheim-Zürich-New York 1994, 24, 32.

Mit diesem Satz werden die Verse 570–579 der οἰκουμένης περιήγησις paraphrasiert. Der Kürzung sind die Details in der Schilderung des Ritus und der Vergleich mit anderen Dionysosverehrerinnen in Thrakien und Indien zum Opfer gefallen.[3085] Ferner weicht die Lesart Ἀμνιτῶν von jener in den Handschriften des Dionysios, die zwischen Ἀμνιτάων und Ἀμνητάων schwanken, ab. Für die inhaltliche und religionshistorische Auswertung dieser Stelle siehe den ausführlichen Kommentar zu Poseidonios (FGrHist 87 F 56 = Strab. Geogr. 4, 4,6 [**20 T 7**]), auf dem Dionysios letztlich für seine Schilderung beruhen dürfte. Wie ich dort zu zeigen versucht habe, ist diese wie alle anderen Überlieferungen zu den bacchischen Riten der Frauen der (*S*)*amniten* für die keltische Religion ohne Wert.

[3085] Für den Text der Vorlage s. Dion. Per. orbis descriptio 570–579 [**61 T 1**].

172. Natalis Comes

Natale Conti[3086] (* 1520, † 1582?) – oder latinisiert Natalis Comes – war ein italienischer Humanist, der sich mit Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen, mit eigenen Dichtungen in diesen Sprachen, als Historiker und Mythograph einen Namen machte. Der gebürtige Mailänder studierte in Venedig, wo er auch den Großteil seines Lebens zubrachte. Bekannt wurde er vor allem mit seinem *mythologiae* betitelten, zehn Bücher umfassenden Werk, in dem die sonderbarsten, oftmals apokryphen Versionen antiker und pseudo-antiker Sagen nacherzählt und als die letzte esoterische Weisheit ausgelegt werden. Wie bereits der programmatische Untertitel (*explicationes fabularum libri decem, in quibus omnis prope naturalis et moralis philosophiae dogmata in veterum fabulis contenta fuisse perspicue demonstratur*) erkennen läßt, deutet Natale Conti die antiken Fabeln als allegorische und symbolische Darstellung natur- und moralphilosophischer Lehren. Das vermutlich erstmals 1567 in Venedig[3087] gedruckte Werk war im renaissancezeitlichen Europa ein vielgelesenes und äußerst populäres mythologisches Handbuch, das alleine bis 1653 einundzwanzig lateinische und sechs französische Editionen erfuhr.

172 T 1 **Natalis Comes** *mythologiae* 9, 8

mythologiae sive explicationis fabularum libri decem, Venetiis 1581, lib. 9, 8 p. 645:

dicitur Polyphemus non modo amasse Galateam, sed etiam Galatum ex illa suscepisse, ut testatus est Bacchylides, cum quidam Celtum etiam Polyphemi filium fuisse inquiant, a quo dicti sunt Celtae, et Illyrius, a quo Illyris, et Henetus, ut quidam voluerunt, a quo regio postea Venetia, et Paphlagon, ut ait Dercyllus in libro de nominibus urbium et locorum.

Polyphemus soll nicht nur Galatea geliebt, sondern sogar Galates von ihr empfangen haben, wie von Bakchylides bezeugt wird, während einige sagen, daß Celtus Sohn des Polyphem gewesen wäre, nach dem die Kelten benannt wurden, und Illyrius, nach dem Illyrien [benannt wurde], und Henetus, wie einige wollten, nach dem die Gegend später Venetien [benannt wurde], und Paphlagon, wie Dercyllus im Buch *Über die Namen von Städten und Orten* sagt.

3086 Zu seinem Leben lagen mir nur spärliche Informationen vor, meine knappen Ausführungen stützen sich auf Ernst H. Gombrich, Symbolic Images. Studies in the art of Renaissance II, Oxford 1972, 120 f. = Ernst H. Gombrich, Das symbolische Bild. Zur Kunst der Renaissance II, Stuttgart 1986, 147–149 und auf diverse Seiten im Internet (etwa: http://en.wikipedia.org/wiki/Natalis_Comes; http://de.wikipedia.org/wiki/Natale_Conti [05.08.2010]). – Leider nicht zugänglich war mir die mit einer Einleitung und Anmerkungen versehene englische Übersetzung von John Mulryan – Steven Brown, Natale Conti's *Mythologiae*, translated and annotated, 2 Bde., Tempe (Arizona) 2006; s. dazu jedoch die Rez. von R. Scott Smith, BMCR 2009.04.69.

3087 Eine gelegentlich genannte *editio princeps* von 1551 läßt sich nicht nachweisen, sodaß als Erstdruck wahrscheinlich die in Venedig besorgte Ausgabe von 1567 zu gelten hat.

Mit diesem späten und problematischen Zeugnis aus der frühen Neuzeit soll meine Textsammlung zur Religion der Kelten ihren Abschluß finden. Die Notiz des Natalis Comes gehört thematisch zu einer Gruppe antiker Nachrichten, die mythische Genealogien für die Galater und/oder Kelten bringen. Die nächsten Parallelen bieten ein im *Etymologicum Magnum* bewahrtes Fragment des Historikers Timaios und eine Stelle aus der Ἰλλυρική des Appianos. Nach ersterem soll das Land Γαλατία seinen Namen von Galates, dem Sohn des Kyklopen (sc. Polyphem) und der Galateia, erhalten haben.[3088] Zweiterer weiß von drei Söhnen des Polyphem und der Galateia zu berichten, nämlich Keltos, Illyrios und Galas, die aus Sizilien ausgewandert sein und über die nach ihnen Kelten, Illyrer und Galater benannten Völker geherrscht haben sollen.[3089] Im Vergleich zur letztgenannten Genealogie ist vorliegende des Natalis Comes noch elaborierter, da sie Henetus und Paphlagon als weitere Kinder in den Stammbaum integriert. Diese Langversion findet sich freilich erst in späteren Auflagen der *mythologiae*, in der Erstausgabe von 1567 steht nur die Passage von *dicitur Polyphemus* bis *testatus est Bacchylides*.[3090] Wie auch an anderen Stellen hat der italienische Humanist hier seine ursprünglichen Ausführungen um Zusätze aus anderen Vorlagen erweitert (man beachte *cum quidam … inquiant*; *ut quidam voluerunt*; *ut ait Dercyllus in libro de nominibus urbium et locorum*). Allerdings ist die Zuverlässigkeit dieser Quellenangaben von der Forschung wiederholt und mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden. Dem Verweis auf Bakchylides haben die meisten Herausgeber dieses Lyrikers aus dem 5. Jh. v. Chr. jegliche Glaubwürdigkeit abgesprochen und daher das späte Zeugnis des Humanisten entweder unter den *dubia* respektive *spuria* oder gar nicht abgedruckt.[3091] Von Rudolf Pfeiffer stammt die keineswegs abwegige Vermutung, Natale Conti habe diesen Teil seiner Notiz aus dem *Etymologicum Magnum*, das er auch sonst häufig verwendet, geschöpft und anstelle des Namens Timaios den des Bakchylides gesetzt.[3092] Eine derartige Vorgangsweise mag uns absonderlich erscheinen, läßt sich aber in den *mythologiae* auch andernorts feststellen.[3093] Auch der

[3088] Tim. FGrHist 566 F 69 = Etymologicum Magnum s. v. Γαλατία [**9 T 1**]: Γαλατία· χώρα· ὠνομάσθη, ὥς φησι Τίμαιος, ἀπὸ Γαλάτου, Κύκλωπος καὶ Γαλατ⟨ε⟩ίας υἱοῦ.

[3089] App. Illyr. 2,3 [**66 T 12**]: Πολυφήμῳ γὰρ τῷ Κύκλωπι καὶ Γαλατείᾳ Κελτὸν καὶ Ἰλλυριὸν καὶ Γάλαν παῖδας ὄντας ἐξορμῆσαι Σικελίας, καὶ ἄρξαι τῶν δι᾽ αὐτοὺς Κελτῶν καὶ Ἰλλυριῶν καὶ Γαλατῶν λεγομένων. Im Anschluß daran gibt Appianos noch ein ausführliches Stemma der von Illyrios abstammenden Völkerschaften.

[3090] So Dobesch (1995) 41 A. 153, der auf die „1. Auflage Venetiis 1568 [sic!], lib. 9 p. 277" verweist, eine Angabe, die ich nicht überprüfen konnte. Für die Langversion zitiert er die 1605 in Hanau gedruckte Ausgabe („Hanoviae 1605, lib. 9 p. 287" – die Seitenzahl dürfte für 987 verschrieben sein). Ich verwende die zweite Auflage, die 1581 in Venedig gedruckt und von google.books digitalisiert wurde (letzter Zugriff: 18.10.2010).

[3091] Theodorus Bergk, Poetae lyrici Graeci, vol. III, [4]Leipzig 1882, 588: „Quod exhibet Natalis Com. Mythol. IX 8 p. 987: ‚Dicitur Polyphemus non modo amasse Galateam, sed etiam Galatum ex illa suscepisse, ut testatus est Bacchylides.' qua fide sit dignum prorsus incertum." Dieser Ansicht folgen Fridericus Blass, Bacchylidis carmina cum fragmentis, [3]Leipzig 1904, 176, Bruno Snell, Bacchylides, [8]Leipzig 1961, 112 app. crit. und Herwig Maehler, Bacchylides carmina cum fragmentis, [11]München-Leipzig 2003, 113. – Jean Irigoin – Jacqueline Duchemin – Louis Bardollet, Bacchylide. Dithyrambes – Épinicies – Fragments (Les Belles Lettres), Paris 1993 haben die Stelle gar nicht aufgenommen (wie aus der Konkordanz auf S. 277 ersichtlich ist). – Richard C. Jebb, Bacchylides. The Poems and Fragments. Edited with introduction, notes and prose translation, Cambridge 1905 [ND Hildesheim-Zürich-New York 1994], 430 pflichtet zwar den Zweifeln von Bergk und Blass prinzipiell bei, hält es aber dennoch für möglich, „that such a son [sc. Galates] may have been mentioned in some poem of Bacchylides." – Vgl. auch Dobesch (1995) 41 A. 154, Alessandrì (1997) 139 f. + A. 52, Lightfoot (1999) 531 A. 357, Marjeta Šašel Kos, Appian and Illyricum (= Situla 43), Ljubljana 2005, 130 + AA. 44 f.

[3092] Rudolfus Pfeiffer, Callimachus, volumen I: Fragmenta, [2]Oxford 1965, 304 f.; vgl. Dobesch (1995) 41 A. 154, Velasco López (2002) 301 A. 14.

[3093] Vgl. dazu die Beispiele bei Ferdinand Naeke, Callimachi Hecale (= Opuscula philologica, vol. II), Bonn 1845, 218–225, der die „Kallimachos"-Zitate des Natalis Comes unter die Lupe nimmt und ihm einen gewissen *amor fraudis* attestiert. – S. auch die prinzipielle Bemerkung bei R. Scott Smith, BMCR 2009.04.69: „There are over 3000 explicit references to specific texts; many more Conti uses but does not cite. While the majority of the explicit citations are verifiably accurate, a fair number are either inaccurate or, if we are less charitable, falsified."

zum Schluß zitierte Dercyllus dürfte von Conti erfunden worden sein.[3094] Angesichts dieser Umstände wird man den Details der vorliegenden Nachricht, sofern sie nicht anderweitig bezeugt sind, nicht sonderlich viel Vertrauen schenken. Für unsere Fragestellung ist es jedoch letztlich irrelevant, ob die Eingliederung der Veneter und Paphlagonier in diesen Stammbaum auf genuiner Überlieferung beruht oder auf das Konto von Conti geht.[3095]

[3094] Dobesch (1995) 41 vermerkt hierzu: „Mit Dercyllus weiß ich nichts anzufangen. Daß er erst von Natalis Comes erfunden wurde, ist denkbar, er kann aber auch in einem älteren Zitatennest zusammen mit den anderen über Timaios Hinausgehenden von Comes gefunden worden sein …“. – Letzteres scheint mir nicht sonderlich wahrscheinlich. Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß Natalis unter anderem Pseudo-Plutarchs *de fluviis* ins Lateinische übersetzt hat (in: Natalis de Comitibus Veneti, De terminis rhetoricis libri quinque, Basel 1560). In diesem Traktat wird mehrfach ein (höchstwahrscheinlich fiktiver) Derkyllos mit verschiedenen Werktiteln als Gewährsmann zitiert (de fluv. 1,4; 8,4; 10,3; 19,4; 22,5). Ich vermute, daß Natalis seinen Dercyllus in Anlehnung an jenen erfunden hat.

[3095] S. zu dieser Frage Briquel (1995) 243 A. 25 und ausführlicher Dobesch (1995) 41 f., der in der Erweiterung eher alte Überlieferung als eine Erfindung des Humanisten sehen möchte. Ich halte es dagegen keineswegs für ausgeschlossen, daß der in Venedig lebende Natalis aus Lokalpatriotrismus die Veneter in diese Liste eingliederte.

Corrigenda zu Band I

56, Sp. 1: „typischen Ableitungen“ statt „typisch Ableitungen“

58 A. 266: „den Acc. Γάλαν“ statt „den Acc. Γαλάν“

80, Sp. 1: „Apophthegmas“ statt „Apothegmas“

93, Sp. 2: „Appian (Ib. 61)“ statt „Appian (Ib. 61 [*])“, da ich diese Stelle entgegen meiner ursprünglichen Absicht nicht als Zeugnis aufgenommen habe.

128 A. 695: *gesto* statt *gestos*

140, Sp. 1: „Lebewesen“ statt „Lebenwesen“

153 A. 883: „und die altlateinische Übersetzung von Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 [*] {= [**115 T 1**]}“ statt „und Iohann. Chrysostom. sermo 1 [*]“

Umschlagtext: „in den 30er Jahren des 20. Jh.s“ statt „in den 30er Jahren des 19. Jh.s“

Corrigenda zu Band II

65, Sp. 1: „ein Ende gesetzt“ statt „eine Ende gesetzt“

69 A. 387: „Eustath. in Dionysium Periegeten 281“ statt „Eustath. in Dionysium Periegeten 69“

94, Testimoniumstitel: „**31 T 2**“ statt „**29 T 2**“

127 A. 815: Władysław statt Władyslaw Strzelecki

232 A. 1631: „und die altlateinische Übersetzung von Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 [*] {= [**115 T 1**]}“ statt „und Iohann. Chrysostom. sermo 1 [*]“

234 A. 1643: im Zitat aus Cass. Dio 54, 22,1 muß es Ἰταλίᾳ und Ἰταλίας statt Ιταλίᾳ und Ιταλίας heißen.

279 A. 1957: Władysław statt Władyslaw Strzelecki

327 A. 2353 und 360 A. 2576: „Tarnaiae (j. Massongex im Wallis, Itin. Ant. 351, 6 [*] {= [**90 T 3**]}, Tab. Peut. II 3, Geogr. Rav. 4, 26)“ statt „Tarnaiae (j. St. Maurice im Wallis, Itin. Ant. 351, 6 [*], Geogr. Rav. 4, 26 [*])“

353, Sp. 2: „Lebewesen“ statt „Lebenwesen“

395 A. 2871: „und die altlateinische Übersetzung von Ps.-Ioann. Chrysost. in Pentecosten sermo 1 [*] {= [**115 T 1**]}“ statt „und Iohann. Chrysostom. sermo 1 [*]“

499 A. 3626: Diese Fußnote ist zu verbessern in: „Für den ON Camulodunum s. die Ausführungen zum gleichnamigen Ort im Gebiet der Brigantes bei Ptolemaios (geogr. 2, 3,10 [*] {= [**68 T 7**]) und zum PN Camulogenus bei Caesar (bell. Gall. 7, 57,3 [**23 T 27**]).“

590, Sp. 2: „nach Livius (5, 35,4)“ statt „nach Livius (5, 34,5)“

650–656: in der Stellenkonkordanz II. Zwicker – Hofeneder sind durch einen Druckfehler in der Kopfzeile die Namen vertauscht.

673: „Tarnaiae (Massongex im Wallis)“ statt „Tarnaiae (St. Maurice im Wallis)“

Umschlagtext: „in den 30er Jahren des 20. Jh.s“ statt „in den 30er Jahren des 19. Jh.s“

Abkürzungen

Wörterbücher, Text- und Inschriftensammlungen, Corpora

CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
FGrHist	Fragmente der griechischen Historiker, hg. von Felix Jacoby, Berlin-Leiden 1923–1958
FHA	Fontes Hispaniae Antiquae I–VI, hg. von Adolf Schulten, Barcelona 1922–1952
FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum, hg. von Carl Müller, Paris 1853–1871
GGM	Geographi Graeci Minores, hg. von Carl Müller, Paris 1855–1882
HLL	Reinhart Herzog – Peter Lebrecht Schmidt (Hgg.), Handbuch der lateinischen Literatur der Antike
HRR	Historicorum Romanorum Reliquiae, hg. von Hermann Peter, Bd. I ²Leipzig 1914, Bd. II Leipzig 1906
IEW	Julius Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1959
ILTG	Pierre Wuilleumier, Inscriptions latines des Trois Gaules, Paris 1967
LIV²	Helmut Rix (Hg.), Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix, ²Wiesbaden 2001
NIL	Dagmar S. Wodtko – Britta Irslinger – Carolin Schneider, Nomina im Indogermanischen Lexikon, Heidelberg 2008
RIB	The Roman Inscriptions of Britain I (Inscriptions on Stone), hg. von Robin G. Collingwood – Richard Pearson Wright, Oxford 1965
RIG	Recueil des inscriptions gauloises, I. Textes gallo-grecs, Paris 1985, hg. von Michel Lejeune, II.1 Textes gallo-etrusques; textes gallo-latins sur pierre, Paris 1988, hg. von Michel Lejeune, II.2 Textes gallo-latins sur *instrumentum* (XLVᵉ supplément à „Gallia“), Paris 2002, hg. von Pierre-Yves Lambert, III. Les calendriers, Paris 1986, hg. von Paul-Marie Duval – Georges Pinault, IV. Les légendes monétaires, hgg. von Jean-Baptiste Colbert de Beaulieu und Brigitte Fischer, Paris 1998
TLL	Thesaurus Linguae Latinae

Zeitschriften, Reihen, Lexika

AAHG	Anzeiger für die Altertumswissenschaft
AAntHung	Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
AarchHung	Acta archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae
AAWW	Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse
AC	L’Antiquité classique
AE	L’Année épigraphique. Revue des publications épigraphiques relatives à l’antiquité romaine
AEA	Archivo español de arqueología
AHB	The Ancient History Bulletin
AION(ling)	Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Sezione linguistica
AJA	American Journal of Archaeology

ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AntJ	The Antiquaries Journal
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
AU	Der altsprachliche Unterricht. Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt
AW	Antike Welt
BBCS	The Bulletin of the Board of Celtic Studies
BCAR	Bullettino della Commissione Archeologica Communale in Roma
BJ	Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande
BMCR	Bryn Mawr Classical Review (http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr)
BNF	Beiträge zur Namensforschung
BRGK	Bericht der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Institutes
BSL	Bulletin de la Société de linguistique de Paris
CMCS	Cambridge (jetzt Cambrian) Medieval Celtic Studies
CPh	Classical philology
CQ	Classical quarterly
CR	Classical review
CRAI	Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres
CW	The Classical World
DHA	Dialogues d'histoire ancienne
DLZ	Deutsche Literatur für Kritik der internationalen Wissenschaft
DNP	Der Neue Pauly
EAZ	Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift
ÉC	Études celtiques
FBW	Fundberichte aus Baden-Württemberg
GB	Grazer Beiträge
HSF	Historische Sprachforschung
HZ	Historische Zeitschrift
IBK	Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft
IF	Indogermanische Forschungen
JCeltL	Journal of Celtic Linguistics
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JIES	Journal of Indo-European Studies
JÖAI	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien
JRGZM	Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz
JRS	Journal of Roman studies
JS	Journal des savants
KlP	Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike
KZ	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, hrsg. von A. Kuhn
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von Siegmar Döpp – Wilhelm Geerlings, ^{3}Freiburg-Basel-Wien 2002
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MH	Museum Helveticum
MHA	Memorias de historia antigua
MIÖG	Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung
MM	Madrider Mitteilungen
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Paul und Braunes Beiträge)
PhW	Philologische Wochenschrift
PP	La Parola del passato. Rivista di studi antichi
PRIA	Proceedings of the Royal Irish Academy
RA	Revue archéologique
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RAE	Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est
RBPh	Revue belge de philologie et d'histoire
RC	Revue Celtique
RCCM	Rivista di cultura classica e medioevale
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REA	Revue des études anciennes
REL	Revue des études latines
RFIC	Rivista di filologia e di istruzione classica
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde
RhM	Rheinisches Museum für Philologie
RHR	Revue de l'histoire des religions
RIL	Rendiconti dell'Istituto Lombardo
Roscher	Wilhelm Heinrich Roscher, Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884–1937
RPAA	Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia

RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes
RSA	Rivista storica dell'Antichità
RSEL	Revista española de lingüística
RSI	Rivista storica italiana
SC	Studia Celtica
SSL	Studi e saggi linguistici
TAPhA	Transactions and proceedings of the American Philological Association
TZ	Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete
WPZ	Wiener Prähistorische Zeitschrift
WS	Wiener Studien
ZcPh	Zeitschrift für celtische Philologie

Sonstige Abkürzungen

A(A).	Anmerkung(en)
Abb.	Abbildung(en)
Abl.	Ablativ
Acc.	Akkusativ
afrz.	altfranzösisch
ahd.	althochdeutsch
air.	altirisch
BN(N)	Bergname(n)
bret.	bretonisch
cf.	confer
DA	Diplomarbeit
Dat.	Dativ
dép.	département
EA	Erstauflage
engl.	englisch
FlN(N)	Flußname(n)
FN(N)	Frauenname(n)
frz.	französisch
Gen.	Genetiv
GN(N)	Göttername(n)
griech.	griechisch
Hg(g.)	Herausgeber
Hs(s.)	Handschrift(en)
idg.	indogermanisch
ir.	irisch
Is(s).	Inschrift(en)
ital.	italienisch
kelt.	keltisch
keltib.	keltiberisch
kymr.	kymrisch
lat.	lateinisch
Lkr.	Landkreis
mhd.	mittelhochdeutsch
mir.	mittelirisch
MN(N)	Männername(n)
ND	Nachdruck
neuir.	neuirisch
nhd.	neuhochdeutsch
Nom.	Nominativ
ON(N)	Ortsname(n)
p.	pagina
pl.	Plural
PN(N)	Personenname(n)
port.	portugiesisch
Rez.	Rezension(en)
s.	siehe
S.	Seite
s. v.	sub voce
SB	Sitzungsbericht
sg.	Singular
span.	spanisch
Tf.	Tafel
vgl.	vergleiche
VN(N)	Volksname(n)

Bibliographische Ergänzungen

In dieser kurzen Literaturliste sind nur Titel zusammengestellt, die noch keine Berücksichtigung in der umfangreichen Bibliographie des ersten Bandes gefunden haben. Damit der Benutzer nicht in allen drei Bänden nachschlagen muß, sind hier diejenigen Titel aus den bibliographischen Ergänzungen des zweiten Bandes (Bd. II 615–620) erneut aufgenommen, die auch im dritten Band verwendet werden. Bei den folgenden Nachträgen handelt es sich primär um zwischenzeitlich Erschienenes, im geringeren Ausmaß auch um Übersehenes. Um die Auffindung der Vollzitate zu erleichtern, sind bei den neuen Kurzzitaten die Jahreszahlen nicht in runde, sondern in eckige Klammern gesetzt. So ist beispielsweise die Auflösung für das Kurzzitat für Marco Simón [2007b] in den vorliegenden bibliographischen Ergänzungen, die für Marco Simón (1998) hingegen in der alten Bibliographie zu finden. Ferner habe ich hier zu einigen Monographien und Aufsätzen kritische Besprechungen angeführt (**R:** unter dem betreffenden Titel).

Actas IX — Francisco Beltrán Lloris – Carlos Jordán Cólera – Javier Velaza Frías (Hgg.), Actas del IX coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Barcelona, 20–24 de octubre de 2004 [= Palaeohispanica 5 (2005)], Zaragoza 2005

Ade – Willmy [2007] — Dorothee Ade – Andreas Willmy, Die Kelten, Stuttgart 2007

Alberro [2004] — Manuel Alberro, El rol del sacrificio del caballo en las estructuras míticas y religiosas de los pueblos indo-europeos relacionados con el concepto dumeziliano tripartito de organización social, Habis 35 (2004) 7–30

Alföldy [1989] — Géza Alföldy, Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge (= Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 5), Stuttgart 1989, 139–163 [= überarbeitete und um Nachträge erweitere Version von Alföldy (1960) 145–164]

Alonso-Núñez [2004] — José Miguel Alonso-Núñez, Das Bild der Kelten bei Pompeius Trogus, in: Herbert Heftner – Kurt Tomaschitz (Hgg.), AD FONTES! FS für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden, Wien 2004, 713–718

Amato [2004] — Eugenio Amato, Luciano e l'anonimo filosofo Celta di *Hercules* 4: Proposta di identificazione, Symbolae Osloenses 79 (2004) 128–149

Ardovino [1999] — Angelo Maria Ardovino, Miti ed ideologia dell'Italia settentrionale, in: Atti del seminario di studi „Insubri e Cenomani tra Sesia e Adia" (Milano 27–28 febbraio 1998), Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Civico Gabinetto Numismatico di Milano 63/64 (1999) 35–45

Arenas Esteban [2010] — Jesús Alberto Arenas Esteban (Hg.), Celtic Religion across Space and Time (= IX. Workshop F.E.R.C.AN. [Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum], Molina de Aragón, 17.–20. September 2008), Toledo 2010

Bauchhenss [2008] — Gerhard Bauchhenss, Hercules in Gallien – facts and fiction, in: Häussler – King [2007/08] II 91–102

Birkhan [2002c] — Helmut Birkhan, Druiden und keltischer Seelenwanderungsglaube, in: Johann Figl – Hans-Dieter Klein (Hgg.), Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg 2002, 143–158

Birkhan [2007] — Helmut Birkhan (Hg.), Kelten-Einfälle an der Donau. Akten des 4. Symposiums deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen. Philologische – Historische – Archäologische Evidenzen (Linz/Donau 17.–21. Juli 2005) [= Denkschriften d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 345. Bd.], Wien 2007

Birkhan [2009] — Helmut Birkhan, Nachantike Keltenrezeption. Projektionen keltischer Kultur, Wien 2009

Blom [2007] — Alderik H. Blom, Lingua Gallica: Studies in the Languages of Late Antique Gaule, unpubl. Diss., University of Cambridge 2007

Blom [2009a] — Alderik H. Blom, *lingua gallica*, *lingua celtica*: Gaulish, Gallo-Latin, or Gallo-Romance, Keltische Forschungen 4 (2009) 7–54

Blom [2009b] — Alderik H. Blom, Gaulish in the Formulae of Marcellus of Bordeaux? Methodological Considerations, in: Stefan Zimmer (Hg.), Kelten am Rhein. Akten des dreizehnten Internationalen Keltologiekongresses 23. bis 27. Juli 2007 in Bonn, 2. Teil: Philologie – Sprachen und Literaturen (= Beihefte der Bonner Jahrbücher 58,2), Mainz 2009, 13–24

Blom [2009/10] — Alderik H. Blom, The plant names in Marcellus' *De medicamentis*, ZcPh 57 (2009/10) 3–24

Broze et al. [2006] — Michèle Broze – Aude Busine – Sabrina Inowlocki, Les catalogues de peuples sages. Fonctions et contextes d'utilisation, Kernos 19 (2006) 131–144

Brunaux [2003] — Jean-Louis Brunaux, Ribemont, RGA XXIV (2003) 556–562

Brunaux [2004] — Jean-Louis Brunaux, Guerre et religion en Gaule, Paris 2004

Brunaux [2006] — Jean-Louis Brunaux, Les druides: des philosophes chez les barbares, Paris 2006

Buchsenschutz [2007] — Olivier Buchsenschutz, Les Celtes de l'âge de fer, Paris 2007

Campanile [1994] — Enrico Campanile, La religione dei Celti, in: Giovanni Filoramo (Hg.), Storia delle religioni, Bd. 1: Le religioni antiche, Rom-Bari 1994, 605–633

D'Encarnaçâo [2008] — José D'Encarnaçâo, Divindades indígenas em análise. Divinités pré-romaines – bilan et perspectives d'une recherche. Actas do VII worshop FERCAN (Cascais, 25–27. 05. 2006), Coimbra-Porto 2008

de Bernardo Stempel [2005] — Patrizia de Bernardo Stempel, Die in Noricum belegten Gottheiten und die römisch-keltische Widmung aus Schloß Seggau, in: Wolfgang Spickermann – Rainer Wiegels (Hgg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. Internationalen Workshops „Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae" (F.E.R.C.AN.) vom 4.–6. 10. 2002 an der Universität Osnabrück (= Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9), Möhnesee 2005, 15–27

de Bernardo Stempel [2007a] Patrizia de Bernardo Stempel, Teonimia en las Aquitanias célticas: análisis lingüístico, in: Hainzmann [2007] 57–66

de Bernardo Stempel [2007b] Patrizia de Bernardo Stempel, Einheimische keltische und keltisierte Gottheiten der Narbonensis im Vergleich, in: Hainzmann [2007] 67–79

de Bernardo Stempel [2010] Patrizia de Bernardo Stempel, Celtic taboo-theonyms, *Góbanos*/*Gobánnos* in Alesia and the epigraphical attestations of *Aisos*/*Esus*, in: Gaël Hily – Patrice Lajoye – Joël Hascoët – Guillaume Oudaer – Christian Rose (Hgg.), *Deuogdonion*. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx, Rennes 2010, 105–132

de Hoz et al. [2005] Javier de Hoz – Eugenio R. Luján – Patrick Sims-Williams (Hgg.), New Approaches to Celtic Place-Names in Ptolemy's Geography, [2]Madrid 2005

Delamarre [2007] Xavier Delamarre, Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique, Paris 2007
R: Dagmar S. Wodtko, ZcPh 57 (2009/10) 196–199

Dobesch [2006] Gerhard Dobesch, Arverner aus Troja (Lucan b. c. 1, 427–428)? Kleine Überlegungen zur gallo-römischen Kultur, in: Petra Amann – Marco Pedrazzi – Hans Taeuber (Hgg.), Italo – Tusco – Romana. Festschrift für Luciana Aigner-Foresti zum 70. Geburtstag am 30. Juli 2006, Wien 2006, 143–184

Dobesch [2007] Gerhard Dobesch, Zwei Fragmente des Ephoros – zwei Gedanken zur keltischen Religion, AAWW 142 (2007) 79–120

Euskirchen [2001a] Marion Euskirchen, Ogmios – ein wenig bekannter Gott, in: Gunnar Brands et al. (Hgg.), Rom und die Provinzen. Gedenkschrift für Hans Gabelmann (= Beihefte der Bonner Jahrbücher 53), Mainz 2001, 119–124

Euskirchen [2001b] = Euskirchen (2001)

Falileyev [2007] Alexander Falileyev, Celtic Dacia. Personal names, place-names and ethnic names of Celtic origin in Dacia and Scythia Minor (= CMCS Publications), Aberystwyth 2007

Fombuena Filpo [2006] Vicente Fombuena Filpo, El sacerdocio celta, in: José Luis Escacena Carrasco – Eduardo Ferrer Albelda (Hgg.), Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad, Sevilla 2006, 181–195

Freeman [2006] Philip Mitchell Freeman, The Philosopher and the Druids: A Journey Among the Ancient Celts, London 2006
R: Andreas Hofeneder, Keltische Forschungen 3 (2008) 253–262

García Alonso [2003] Juan L. García Alonso, La Península Ibérica en la *Geografía* de Claudio Ptolomeo (= Anejos de Veleia, Series Minor 19), Vitoria/Gasteiz 2003

García Alonso [2008] Juan Luis García Alonso (Hg.), Celtic and other Languages in Ancient Europe, Salamanca 2008
R: Joseph F. Eska, ZcPh 57 (2009/10) 212–214

García Quintela [2003] Marco V. García Quintela, Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique: pour une anthropologie politique celtique, ÉC 35 (2003) 261–291

Gorrochategui [2007] Joaquín Gorrochategui, Hacia el establecimiento del corpus de divinidades célticas de Aquitania, in: Hainzmann [2007] 111–138

GOUDINEAU [2006] Christian GOUDINEAU (Hg.), Religion et société en Gaule, Paris 2006

GSCHLÖSSL [2006] Roland GSCHLÖSSL, Im Schmelztiegel der Religionen. Göttertausch bei Kelten, Römern und Germanen (= Sonderband der AW), Mainz 2006

HÄUSSLER [2007] Ralph HÄUSSLER (Hg.), Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain (= Archéologie et Histoire Romaine 17), Montagnac 2007

HÄUSSLER – KING [2007/08] Ralph HÄUSSLER – Anthony C. KING (Hgg.), Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, vol. 1–2 (= Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series Number 62, vol. 1–2), Portsmouth 2007–2008

HAINZMANN [2007] Manfred HAINZMANN (Hg.), Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. F.E.R.C.AN.-Workshop, Graz 9.–12. Oktober 2003 (= Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW, Bd. 64), Wien 2007
R: Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER, AC 79 (2010) 548 f., Claude STERCKX, Ollodagos 23.1 (2009) 150–154, Ingrid WEBER, Tyche 25 (2010) 262–265

HEIM [1892] Richard HEIM, Incantamenta magica graeca latina, Leipzig 1892 (= Neue Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband 19 [1893]), 465–576

HOFENEDER [2004] Andreas HOFENEDER, Kann man Kamma, die Frau des Galatertetrarchen Sinatos, für die keltische Religion heranziehen?, in: Herbert HEFTNER – Kurt TOMASCHITZ (Hgg.), AD FONTES! FS für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden, Wien 2004, 705–711

HOFENEDER [2005] Andreas HOFENEDER, Die Göttin Epona in der antiken Literatur, in: Wolfgang SPICKERMANN – Rainer WIEGELS (Hgg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. Internationalen Workshops „Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae“ (F.E.R.C.AN.) vom 4.–6. 10. 2002 an der Universität Osnabrück (= Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9), Möhnesee 2005, 29–46

HOFENEDER [2006] Andreas HOFENEDER, Favorinus von Arelate und die keltische Religion, Keltische Forschungen 1 (2006) 29–58

HOFENEDER [2008a] Andreas HOFENEDER, Die 'Druidinnen' der *Historia Augusta*, Keltische Forschungen 3 (2008) 63–87

HOFENEDER [2008b] Andreas HOFENEDER, *Mercurius Arvernus*. Überlegungen zu Plin. *Nat. Hist.* 34.45–47, in: HÄUSSLER – KING [2007/08] II 103–118

HOFENEDER [2008c] Andreas HOFENEDER, C. Iulius Solinus als Quelle für die keltische Religion, in: SARTORI [2008] 135–165

HOFENEDER [2009] Andreas HOFENEDER, Die »Druidinnen« der Historia Augusta, in: Stefan ZIMMER (Hg.), Kelten am Rhein. Akten des dreizehnten Internationalen Keltologiekongresses 23. bis 27. Juli 2007 in Bonn, 2. Teil: Philologie – Sprachen und Literaturen (= Beihefte der Bonner Jahrbücher 58,2), Mainz 2009, 81–94

HOFENEDER [2010a] Andreas HOFENEDER, Späte Zeugnisse zum keltischen Eichenkult, in: ARENAS ESTEBAN [2010] 281–298

HOFENEDER [2010b] Andreas HOFENEDER, Die Gründungssage von *Virunum*, in: Karin STÜBER – Thomas ZEHNDER – Dieter BACHMANN (Hgg.), Akten des 5. Deutschsprachigen Keltologensymposiums, Zürich, 7.–10. September 2009 (= Keltische Forschungen. Allgemeine Buchreihe Bd. 1), Wien 2010, 123–135

Hofeneder [2010c] Andreas Hofeneder, Vestiges of sun worship among the Celts, in: Adalbert J. Gail (Hg.), Sun Worship in the Civilisations of the World (= Pandanus 10': Nature in Literature, Art, Myth and Ritual, vol. 4/2), Prag 2010, 85–107

Isaac [2004] Graham R. Isaac, Place-Names in Ptolemy's Geography. An electronic data base with etymological analysis of the Celtic name-elements (= CMCS Publications), Aberystwyth 2004

Jordán Cólera [2004] Carlos Jordán Cólera, Celtibérico (= Monografías de filología griega 16), Zaragoza 2004

Kistler [2009] Erich Kistler, Funktionalisierte Keltenbilder. Die Indienstnahme der Kelten zur Vermittlung von Normen und Werten in der hellenistischen Welt, Berlin 2009
R: Andreas Hofeneder, Keltische Forschungen 5 (2011) [i. D.]

Karl [2006] Raimund Karl, Altkeltische Sozialstrukturen (= Archaeolingua 18), Budapest 2006
R: Karin Stüber, ZcPh 57 (2009/10) 225–227

Kult der Vorzeit [2002] Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauchtum (Culti nella preistoria delle Alpi. Le offerte – i santuari – i riti), im Auftrag des Landes Tirol hg. von Liselotte Zemmer-Plank, redigiert von Wolfgang Söldner, 2 Bde., Bozen 2002

Lacroix [2007] Jacques Lacroix, Les noms d'origine gauloise: La Gaule des dieux, Paris 2007
R: Claude Sterckx, Ollodagos 22.1 (2008) 161–163

Lajoye [2003] Patrice Lajoye, Les navigations et l'âme celte dans l'Antiquité, Ollodagos 18,1 (2003) 3–39

Lajoye [2008] Patrice Lajoye, Des dieux gaulois. Petits essais de mythologie (= Archaeolingua. Series Minor 26), Budapest 2008
R: Andreas Hofeneder, Keltische Forschungen 4 (2009) 261–268, Claude Sterckx, Ollodagos 23.1 (2009) 154–156, Jürgen Untermann, BNF 44.2 (2009) 220–222

Lambert – Pinault [2007] Pierre-Yves Lambert – Georges-Jean Pinault (Hgg.), Gaulois et Celtique Continental. Études réunis (= École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques III. Hautes études du monde gréco-romain 39), Genf 2007
R: Xavier Delamarre, ZcPh 57 (2009/10) 229–233, David Stifter, Keltische Forschungen 3 (2008) 267–291

Lentano [2006] Mario Lentano, I Germani e l'ordalia del Reno, un mito etnografico, Invigilata Lucernis 28 (2006) 109–131

Lonigan [1996] Paul R. Lonigan, The Druids: priests of the ancient Celts (= Contributions to the study of religion 45), Westport 1996
R: Mary A. Valante, Celtica 25 (2007) 291 f.

Maier [2000e] Bernhard Maier, Comparing *Fled Bricrenn* with Classical Descriptions of Continental Celts: Parallels, Problems and Pitfalls, in: Pádraig Ó Riain (Hg.), *Fled Bricrenn*: Reassessments (= Irish Texts Society, Subsidiary Series No. 10), Dublin 2000, 1–14

Maier (2001a) **R:** Jürgen Zeidler, ZcPh 55 (2006) 208–230

Maier [2009] Bernhard Maier, Die Druiden, München 2009

Marco Simón [2000a] = Marco Simón (2000)

Marco Simón [2000b] Francisco Marco Simón, “Velut ver sacrum”. La *iuventus* céltica y la mística del centro, in: María del Mar Myro – Juan Miguel Casillas – Jaime Alvar – Domingo Plácido (Hgg.), Las edades de la dependencia durante la Antigüedad, Madrid 2000, 349–362

Marco Simón [2002a] = Marco Simón (2002)

Marco Simón [2002b] Francisco Marco Simón, Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico, in: Aurelio Pérez Jiménez – Gonzalo Cruz Andreotti (Hgg.), Daímon Páredros. Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo, Madrid-Málaga 2002, 189–219

Marco Simón [2004] Francisco Marco Simón, Acerca de las migraciones célticas a la Península Ibérica, in: Francisco Marco Simón – Francisco Pina Polo – José Remesal Rodríguez (Hgg.), Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003, Barcelona 2004, 77–93

Marco Simón [2005a] Francisco Marco Simón, Angelo Brelich e l’alterità: Romani e Celti, in: Maria Grazia Lancellotti – Paolo Xella (Hgg.), Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive. Atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3–4 dicembre 2002, Verona 2005, 115–129

Marco Simón [2005b] Francisco Marco Simón, Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula, e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies 6 (2005) 287–345

Marco Simón [2006a] Francisco Marco Simón, The Cult of the *Lugoves* in Hispania, AArchHung 57 (2006) 209–218

Marco Simón [2006b] Francisco Marco Simón, Mars *tricornis* des Pyrénées, in: Véronique Brouquier-Reddé et al. (Hgg.), Mars en Occident. Actes du colloque international «Autour d’Allonnes (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident», Les Mans, Université du Maine 4–6 juin 2003, Rennes 2006, 97–104

Marco Simón [2007a] Francisco Marco Simón, ¿De la *feritas* a la *fides*?: Identidad, alteridad y transformación identitaria en el mundo romano-céltico del occidente del imperio, in: Julio Mangas – Santiago Montero (Hgg.), Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo: segregación y integración, Madrid 2007, 85–109

Marco Simón [2007b] Francisco Marco Simón, Celtic Ritualism from the (Graeco-)Roman Point of View, in: John Scheid (Hg.), Rites et croyances dans les religions du monde romain (= Entretiens sur l’Antiquité Classique 53), Genf 2007, 149–177 [discussion: 178–188]

Marco Simón [2008] Francisco Marco Simón, Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania, Proceedings of the Prehistoric Society 74 (2008) 53–68

Marco Simón [2009] Francisco Marco Simón, Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico, in: Espacios, usos y formas de la la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow (= Anejos de AEA XLVIII), Mérida 2009, 197–210

Marco Simón [2010a] Francisco Marco Simón, On the confrontation and cultural integration of the Celts in the western Roman Empire, in: Studia Celtica Classica et Romana Nicolae Szabó septuagesimo dedicata, Budapest 2010, 151–158

MARCO SIMÓN [2010b] Francisco MARCO SIMÓN, Dioses, espacios sacros y sacerdotes, in: Francisco BURILLO MOZOTA (Hg.), Ritos y mitos. VI Simposio sobre los Celtíberos en Daroca (Zaragoza) del 27 al 29 de noviembre de 2008 (= Publicación de la Institución «Fernando el Católico», 2959), Zaragoza 2010, 11–25

MARTIN [2005] Marco MARTIN, I Druidi nelle fonti greche e romane: un esempio di sagezza straniera, Silvae di Didaxis Latina 6, 14 (2005) 5–31

MEID [2007] Wolfgang MEID, Die Kelten, Stuttgart 2007
R: Johan CORTHALS, ZcPh 57 (2009/10) 235–237

MEID [2008] Wolfgang MEID, Ancient Celtic personal names with religious or cultic significance, in: HÄUSSLER – KING [2007/08] II 87–89

MEID – ANREITER [2005] Wolfgang MEID – Peter ANREITER, Heilplanzen und Heilsprüche. Zeugnisse gallischer Sprache bei Marcellus von Bordeaux. Linguistische und pharmakologische Aspekte (= Studia Interdisciplinaria Ænipontana, Bd. 4), Wien 2005
R: Alderik H. BLOM, Keltische Forschungen 4 (2009) 245–248

MOITRIEUX [2002] Gérard MOITRIEUX, Hercules in Gallia. Recherches sur la personalité et le culte d'Hercule en Gaule, Paris 2002

MUÑIZ COELLO [2001] Joaquín MUÑIZ COELLO, El heraldo y la piel de lobo. Notas sobre Apiano *Iber*. 48, Habis 32 (2001) 135–147

NEMETI [2007] Sorin NEMETI, Les divinités celto-romaines en Dacie, Ollodagos 21,2 (2007) 153–193

PAILLER [2008] Jean-Marie PAILLER, Les druides de César. Digression ethnographique et neutralisation historique, ÉC 36 (2008) 35–58

PINON [1992] Roger PINON, D'un dieu gaulois à un nain malmédien: étymologie et sémantique de *dûhon*, Ollodagos 3 (1992) 237–306

RAYBOULD – SIMS-WILLIAMS [2007a] Marilynne E. RAYBOULD – Patrick SIMS-WILLIAMS, A Corpus of Latin Inscriptions of the Roman Empire containing Celtic Personal Names (= CMCS Publications), Aberystwyth 2007
R: Torsten MEISSNER, ZcPh 57 (2009/10) 266–268, Holger MÜLLER, Keltische Forschungen 3 (2008) 307–309

RAYBOULD – SIMS-WILLIAMS [2007b] Marilynne E. RAYBOULD – Patrick SIMS-WILLIAMS, The Geography of Celtic Personal Names in the Latin Inscriptions of the Roman Empire (= CMCS Publications), Aberystwyth 2007

RAYBOULD – SIMS-WILLIAMS [2009] Marilynne E. RAYBOULD – Patrick SIMS-WILLIAMS, Introduction and Supplement to the Corpus of Latin Inscriptions of the Roman Empire containing Celtic Personal Names (= CMCS Publications), Aberystwyth 2009

RIECKHOFF [2006] Sabine RIECKHOFF (Hg.), Celtes et Gaulois, l'Archéologie face à l'Histoire 1: Celtes et Gaulois dans l'histoire, historiographie et idéologie moderne. Actes de la table ronde de Leipzig 16–17 juin 2005 (= Collection Bibracte 12/1), Bibracte 2006

SANCHEZ HERNÁNDEZ [2004] Juan Pablo SANCHEZ HERNÁNDEZ, La vision littéraire du Gaulois dans l'empire romaine et la deuxième Sophistique. Quelque remarques sur Pausanias et Hérodote, Ollodagos 18,2 (2004) 183–204

SARTORI [2008] Antonio SARTORI (Hg.), Dedicanti e *cultores* nelle religioni celtiche. VIII Workshop F.E.R.C.AN. Gargnano del Garda (9–12 maggio 2007) (= Quaderni di Acme 104), Mailand 2008

SIMEK [2004] Rudolf SIMEK, Götter und Kulte der Germanen, München 2004

SIMS-WILLIAMS [2006] Patrick SIMS-WILLIAMS, Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia Minor (= Publications of the Philological Society 39), Oxford-Boston 2006

SIMS-WILLIAMS [2007] Patrick SIMS-WILLIAMS (Hg.), Additions to Alfred Holder's Celtic Thesaurus by Georges COUSIN together with an electronically searchable version of Holder's headwords by Llinos DAFIS & Ashwin GOHIL and indexes to Joshua Whatmough's *The Dialects of Ancient Gaul* by Xavier DELAMARRE & Graham R. ISAAC (= CMCS Publications), Aberystwyth 2006

SOPEÑA GENZOR [2002] Gabriel SOPEÑA GENZOR, El druida deseado y otras cuestiones al hilo, Liceus 10 (2002) 17–22

SOPEÑA GENZOR [2005] Gabriel SOPEÑA GENZOR, Celtiberian Ideologies and Religion, e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies 6 (2005) 347–410

SPICKERMANN [2001b] Wolfgang SPICKERMANN (Hg.), Religion in den germanischen Provinzen Roms, Tübingen 2001

SPICKERMANN [2008] Wolfgang SPICKERMANN, Ekphrasis und Religion: Lukian und der Hercules Ogmius, in: Günther SCHÖRNER – Darja ŠTERBENC ERKER (Hgg.), Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 24), Stuttgart 2008, 53–63

SPICKERMANN [2009] Wolfgang SPICKERMANN, Lukian von Samosata und die fremden Götter, Archiv für Religionsgeschichte 11 (2009) 229–261

STERCKX [2003] Claude STERCKX, Le temps et le non-temps des Celtes: pourquoi la nuit avant le jour?, in: Vinciane PIRENNE-DELFORGE – Öhnan TUNCA (Hgg.), Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCLXXXVI), Genf 2003, 251–265

STERCKX [2004] Claude STERCKX, Le feu dans les eaux, in: Gérard CAPDEVILLE (Hg.), L'eau et le feu dans les religions antiques. Actes du premier colloque international d'histoire des religions organisé par l'École Doctorale *Les Mondes de l'Antiquité* (Paris, 18–20 mai 1995), Paris 2004, 303–319

STERCKX [2005] Claude STERCKX, Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La Tête, les Seins, le Graal, Paris 2005
R: Marcel MEULDER, Latomus 68 (2009) 1084 f.

STROBEL [2007] Karl STROBEL, Die Galater und Galatien: Historische Identität und ethnische Tradition im Imperium Romanum, Klio 89 (2007) 356–402

TAUSEND [2004] Sabine TAUSEND, Germanische Seherinnen, in: Herbert HEFTNER – Kurt TOMASCHITZ (Hgg.), AD FONTES! FS für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004 dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden, Wien 2004, 773–781

TOMMASI MORESCHINI [2008] Chiara Ombretta TOMMASI MORESCHINI, Sacerdoti di Belenus nella Gallia del IV secolo? La testimonianza di Ausonio, in: SARTORI [2008] 329–357

Tristram [2005] Hildegard L. C. Tristram, Kelten und Druiden im Spiegel des Selbstverständnisses antiker Autoren, in: Ulrike Riemer – Peter Riemer (Hgg.), Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 7), Stuttgart 2005, 205–223

Vaglio [2001] Mariangela Vaglio, Celti, Greci e fantasmi: l'immagine dei Celti dai Greci ad Asterix, Anemos 2 (2001) 323–330

Velasco López [1998] Henar Velasco López, Diodoro V 28.5-6 y la creencia del alma entre los celtas, in: José Francisco González Castro (Hg.), IX congreso español de estudios clásicos (Madrid 27 al 30 de septiembre de 1995), 6. Historia y arqueología, Madrid 1998, 249–254

Zaccaria [2008] Claudio Zaccaria, Cultores Beleni, in: Sartori [2008] 375–412

Zecchini [2009] Giuseppe Zecchini, Le guerre galliche di Roma, Rom 2009

Stellenindex

Aufgenommen sind sämtliche Stellen, die in dieser Arbeit Berücksichtigung fanden. Die **fett** gedruckten Seitenangaben bezeichnen die Kommentare der betreffenden Testimonia, deren Nummer hinter der Stelle in eckige Klammern gesetzt ist.

Inschriften

Papyri

Stellenkonkordanzen

I. Hofeneder – Zwicker

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Arr. de rebus physicis F 3 = Ioannes Stob. Anthol. 1, 29,2	III 26 f.	I 75
Arr. Anab. 1, 4,6–8	III 28	I 74
Arr. Cynegeticus 34,1 – 35,1	III 28–31	I 74
App. Samn. F 6,1–4	III 33 f.	I 72
App. Celt. F 2,3	III 34–36	I 72
App. Celt. F 6,1–3	III 36 f.	I 73
App. Celt. F 11,1–4	III 38	I 73
App. Celt. F 12,1–3	III 38–40	I 73
App. Ib. 48	III 40–42	–
App. Ib. 52	III 42 f.	–
App. Ib. 60	III 43	–
App. Ib. 74 f.	III 44 f.	–
App. Ib. 82	III 45 f.	–
App. Ib. 85	III 46 f.	–
App. Illyr. 2,3 f.	III 47 f.	I 73 f.
App. Illyr. 5,12	III 48 f.	I 74
App. civ. 1,110	III 50	–
Polyaen. strat. 8, 22	III 51 f.	–
Polyaen. strat. 8, 39	III 52 f.	I 80
Ptol. geogr. 2, 2,7	III 55 f.	–
Ptol. geogr. 2, 3,2	III 56 f.	–
Ptol. geogr. 2, 3,2	III 57 f.	–
Ptol. geogr. 2, 3,4	III 58	–
Ptol. geogr. 2, 3,8	III 58–60	–
Ptol. geogr. 2, 3,9	III 60	–
Ptol. geogr. 2, 3,10	III 60	–
Ptol. geogr. 2, 3,11	III 61	–
Ptol. geogr. 2, 5,3	III 61 f.	–
Ptol. geogr. 2, 5,7	III 62	I 69
Ptol. geogr. 2, 6,8	III 62	–
Ptol. geogr. 2, 6,32	III 63 f.	–

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Ptol. geogr. 2, 6,36	III 64 f.	–
Ptol. geogr. 2, 6,40	III 65	–
Ptol. geogr. 2, 6,51	III 65	–
Ptol. geogr. 2, 6,52	III 66	I 69
Ptol. geogr. 2, 6,73	III 66 f.	I 70
Ptol. geogr. 2, 7,9	III 67	–
Ptol. geogr. 2, 7,12	III 67 f.	–
Ptol. geogr. 2, 7,13	III 68	–
Ptol. geogr. 2, 9,1	III 68 f.	–
Ptol. geogr. 2, 9,4	III 69	–
Ptol. geogr. 2, 10,1	III 69 f.	I 70
Ptol. geogr. 2, 11,13	III 70	–
Ptol. geogr. 2, 11,14	III 71	–
Ptol. geogr. 3, 7,2	III 71	–
Herod. ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθ. προσῳδίας Γ = I p. 67,26 Lentz	III 72 f.	I 81
Herod. ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθ. προσῳδίας Η = I p. 214,7 Lentz	III 73	I 81
Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16	III 75 f.	I 81 f.
Apul. met. 3, 27	III 78	I 75
Gal. de sanitate tuenda 1, 10,18	III 79–81	I 81
Lukian. Heracl. 1–7	III 83–96	I 78–80
Paus. perieg. 7, 17,10	III 97 f.	I 75
Paus. perieg. 10, 19,9–11	III 98–100	I 75 f.
Paus. perieg. 10, 21,2	III 100 f.	I 76
Paus. perieg. 10, 21,6 f.	III 101 f.	I 76 f.
Paus. perieg. 10, 22,3	III 102–104	I 77
Paus. perieg. 10, 23,1 f.	III 104 f.	I 77
Paus. perieg. 10, 23,12	III 106	–
Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7	III 107 f.	–
Aul. Gell. noct. Att. 15, 22,1–10	III 109 f.	–
Maximus Tyrius λόγοι 2 (8),8	III 111–114	I 81
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 17 = p. 336 Giannini	III 116 f.	I 9 f.
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 24 = p. 338 Giannini	III 117	I 10
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 44,1 f. = p. 342–344 Giannini	III 117 f.	I 10
Ps.-Plut. parall. min. 29B	III 119–121	I 64
Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4	III 122–132	I 92 f.
de mir. ausc. 85	III 133 f.	I 8 f.
de mir. ausc. 86	III 134 f.	I 9
Tert. ad nat. 1, 11,6	III 137	I 86
Tert. ad nat. 2, 8,5	III 137–140	I 86
Tert. apol. 9,5	III 140 f.	I 86
Tert. apol. 16,5	III 141	I 86
Tert. apol. 24,8	III 141	I 86
Tert. Scorpiace 7,6	III 142	I 86
Minuc. Fel. Octav. 6,1	III 143 f.	I 93 f.
Minuc. Fel. Octav. 6,2	III 144	–
Minuc. Fel. Octav. 28,7	III 145	I 94
Minuc. Fel. Octav. 30,3 f.	III 145 f.	I 94
Ulpian. de officio proconsulis 7, 1; 3 f.	III 148–150	–

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Ps.-Ulpian. liber singularis regularum 22,6	III 150–153	I 83
Clem. Al. paed. 3, 3,24,2 f.	III 154–156	–
Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f.	III 156 f	I 82
Clem. Al. strom. 6, cap. 3, 33,2 f.	III 157 f.	I 82
Bardaiṣan dialogus de fato 35 f.	III 160–162	I 82 f.
Euseb. praep. evang. 6, 10,27 f.	III 160–162	I 82 f.
Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1	III 161 f.	I 82 f.
Cass. Dio 7, 25,5 f.	III 164	I 83
Cass. Dio 12, 50,4	III 164 f.	I 84
Cass. Dio 27, 90	III 165 f.	I 84
Cass. Dio 46, 33,4	III 166 f.	–
Cass. Dio 53, 20,2–4	III 167 f.	–
Cass. Dio 54, 22,1–3	III 168	–
Cass. Dio 54, 32,1	III 168 f.	–
Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3	III 169–174	I 84 f.
Cass. Dio 62, 11,4	III 175	–
Cass. Dio 62, 12,6	III 175–177	I 85
Cass. Dio 67, 5,3	III 177 f.	–
Cass. Dio 76, 12,2	III 179	I 85
Cass. Dio 77, 15,5–7	III 179–187	I 85
Aelian. de nat. animal. 10, 22	III 189 f.	–
Aelian. var. hist. 2, 31	III 190 f.	I 87
Aelian. var. hist. 12, 23	III 191–194	I 87
Philostr. vita Apoll. 4, 47	III 196 f.	I 91 f.
Philostr. vita Apoll. 5, 2	III 197 f.	I 92
Hippol. refutatio omnium haeresium 1 praef. 1; 6	III 200	I 88
Hippol. refutatio omnium haeresium 1, 2,17	III 200 f.	I 88
Hippol. refutatio omnium haeresium 1, 25,1 f.	III 201–203	I 89
Hippol. chron. 56–58 = p. 11 f. ²Bauer – Helm	III 204 f.	–
Herod. 3, 7,3	III 206 f.	I 91
Herod. 8, 3,8	III 207–209	I 91
Itin. Ant. 277, 1	III 210 f.	–
Itin. Ant. 295, 6	III 211 f.	–
Itin. Ant. 351, 6	III 212	–
Itin. Ant. 467, 2	III 213	–
Itin. Ant. 470, 1	III 214	–
Itin. Ant. 477, 5	III 214 f.	–
Itin. Ant. 486, 3	III 215 f.	–
Iamblichos de vita Pythagorica 28,151	III 218 f.	I 99
Iamblichos de vita Pythagorica 30,173	III 219 f.	I 99
Paneg. Lat. 11 (3), 3,3–5	III 221–223	–
Paneg. Lat. 8 (5), 21,2	III 223–225	I 92
Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4	III 225–230	–
Lact. div. inst. 1, 21,3	III 231 f.	I 99
Solin. coll. 21,1	III 235 f.	I 89
Solin. coll. 22,1–3	III 236–238	I 89 f.
Solin. coll. 22,7	III 238–240	I 90
Solin. coll. 22,10	III 240–243	I 90

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Solin. coll. 22,12	III 243–245	I 90 f.
Aristeides Quintilianus περὶ μουσικῆς 2, 6	III 246 f.	I 96
Avien. descriptio orbis terrae 750–757	III 249	I 102
Aur. Vict. Caes. 4,2	III 250 f.	I 100
lib. de vir. ill. 23,8	III 252	I 98 f.
lib. de vir. ill. 55,2	III 253	–
lib. de vir. ill. 59,2	III 253 f.	–
Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10	III 255	I 100
Iul. orat. 2, 25, 81 d – 82 a	III 257–264	I 102
Iul. epist. 26 c	III 264 f.	I 101
Iul. epist. 84 a	III 265 f.	I 101
[Iul.] epist. [spuria] 191	III 267	I 101 f.
Anth. Pal. 9, 125	III 268–270	I 7 f.
lemma ad Anth. Pal. 9, 125	III 270 f.	I 7 adn.
Liban. orat. 12, 48	III 272 f.	I 104
[Liban.] progymnasmata, narrationes 37	III 273 f.	I 104 f.
Fest. brev. 9,1	III 275	I 103
Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221	III 277	I 103
Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144	III 278	I 103
Cosmas ad Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221	III 279	I 103
Cosmas ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144	III 279	I 103
Cosmas ad Greg. Naz. carm. 2, 2,4,140–144	III 280	I 103
Cosmas ad Greg. carm. 2, 2,7,267	III 280 f.	I 104
Ps.-Apul. auctus de herbis 4	III 282 f.	II 135 + adn.
Filastrius diversarum hereseon liber 10,1 f.	III 284 f.	II 114
Auson. comm. prof. Burd. 4,7–14	III 287–289	I 105
Auson. comm. prof. Burd. 10,22–30	III 289 f.	I 106
Auson. ordo urbium nobilium 20,158–172	III 290–292	I 106
Auson. technopaegnion 9,26	III 292 f.	I 106
Iust. 24, 4,1–3	III 295–298	I 94
Iust. 24, 5,5 f.	III 298 f.	–
Iust. 24, 6,3–5	III 299 f.	I 94
Iust. 24, 8,10–12	III 300	–
Iust. 26, 2,2 f.	III 300–302	I 94 f.
Iust. 32, 3,9–11	III 302–304	I 95
Iust. 43, 3,4–11	III 304 f.	I 95
Iust. 43, 5,4–7	III 305–307	I 95 f.
Iust. 44, 3,6	III 308	–
Paulin. carm. 10,249–255	III 310 f.	II 122
Prudent. apoth. 194–199	III 313	II 115
Prudent. apoth. 294–301	III 314	II 115
commentarius anonymus in Prudent. apoth. 296	III 314 f.	II 116
commentarius anonymus in Prudent. c. Symm. 2,688	III 315	II 116
Amm. Marc. 15, 9,1–8	III 317–325	I 106 f.
Amm. Marc. 15, 10,6	III 326	–
Amm. Marc. 15, 10,7–9	III 326 f.	I 107 f.
Amm. Marc. 22, 1,2	III 327 f.	I 108
Amm. Marc. 27, 4,4	III 328–330	I 108

Stelle	Hofeneder	Zwicker
HA Pert. 8,2 f.	III 332	I 97
HA Sev. 10,7	III 333–335	–
HA Pesc. Nig. 6,7	III 335	I 97
HA Alex. Sev. 27,6	III 335 f.	I 97
HA Alex. Sev. 60,3; 6	III 336–338	I 97
HA Maxim. 22,1–3	III 339 f.	I 97
HA Claud. 17,5; 6	III 340	I 98
HA Aurel. 44,3–5	III 341–343	I 98
HA Car. 14,1 – 15,5	III 343–350	I 98
Claudian. in Ruf. 1,123–128	III 352 f.	II 122
Claudian. in Ruf. 2,111 f.	III 353 f.	II 122
Claudian. de consulatu Stilichonis 1,228–231	III 354 f.	II 123
Marc. Emp. de med. 3, 9	III 359 f.	II 114
Marc. Emp. de med. 8, 28	III 360	II 114
Marc. Emp. de med. 8, 64	III 360 f.	II 114
Marc. Emp. de med. 8, 170 f.	III 361–363	–
Marc. Emp. de med. 8, 190–193	III 363–366	II 115
Marc. Emp. de med. 10, 34	III 366 f.	–
Marc. Emp. de med. 10, 55 f.	III 367	–
Marc. Emp. de med. 10, 69	III 368	–
Marc. Emp. de med. 12, 24	III 368 f.	II 115
Marc. Emp. de med. 14, 24	III 369	–
Marc. Emp. de med. 15, 105 f	III 370–372	–
Marc. Emp. de med. 20, 66	III 372 f.	II 115
Marc. Emp. de med. 29, 45	III 373	–
altlat. Übersetzung von Ps.-Chrysost. in Pentecosten sermo 1	III 374 f.	II 125
Hieron. adv. Iovinianum 2, 7	III 377–380	II 116
Hieron. epist. 69, 3,6	III 380	II 116 f.
Hieron. contra Vigilantium 1	III 380–382	II 116
Hieron. epist. 123, 7,3	III 382	II 117
Querolus sive Aulularia 1, 2	III 384–387	I 109
Iul. Paris 1, 1, ext. 9	III 388 f.	–
Iul. Paris 1, 2,5	III 389	–
Iul. Paris 2, 6,11	III 389	II 121 f.
Iul. Paris. 6, 1, ext. 2	III 390	II 122
Nepotian. 1, 2,5	III 391	–
Nepotian. epitoma 15,21	III 391	II 166
Nepotian. epitoma 15,22	III 392	II 166
Marius Victor Alethia 3,204–209	III 393 f.	II 124
Oros. 3, 22,12–14	III 396	–
Oros. 5, 7,15	III 396 f.	–
Oros. 5, 15,25	III 398 f.	II 125
Oros. 5, 16,5 f.	III 399–401	–
Oros. 5, 16,13	III 401	II 125
Oros. 5, 23,18	III 402	II 126
August. civ. 3, 17	III 404	–
August. civ. 8, 9	III 404 f.	II 124
August. civ. 15, 23	III 406–410	II 124

Stelle	Hofeneder	Zwicker
August. civ. 21, 7	III 410 f.	II 124 f.
Cassianus conlationes 7, 32,2	III 412 f.	II 126
Macr. Sat. 1, 19,1; 4 f.	III 415–420	–
Mart. Cap. 6, 635	III 422 f.	II 126
Mart. Cap. 6, 656	III 423	II 126
Tab. Peut. I 2	III 425	–
Tab. Peut. I 4	III 425 f.	–
Tab. Peut. I 4	III 426 f.	–
Tab. Peut. I 5	III 428	–
Tab. Peut. III 4	III 428 f.	–
Tab. Peut. IV 1	III 429	–
Tab. Peut. IV 1	III 429 f.	–
Cyrill. Al. contra Iulianum 4, 133 f.	III 431 f.	II 127
Salvianus de gubernatione Dei 6, 60	III 434	II 136
Sozom. hist. eccl. 6, 6,3–5	III 435–438	II 127 f.
Nonn. Dion. 23,89–97	III 439 f.	II 123
Nonn. Dion. 38,97–102	III 440 f.	II 123
Nonn. Dion. 46,54–60	III 441 f.	II 123
Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 LIVREA	III 444	–
Sidon. Apoll. carm. 7,139 f.	III 446	–
Sidon. Apoll. carm. 22,107–110	III 446 f.	II 136
Sidon. Apoll. epist. 7, 7,2	III 447 f.	II 135
Anonymus Cyzicenus hist. eccl. 1, 4,3	III 450	II 136
Hesych. s. v. βαρακάκαι	III 451	II 138
Hesych. s. v. βαρδοί	III 452	II 138
Hesych. s. v. τρυγέρανος	III 452	–
Fulgent. expositio sermonum antiquorum 11	III 453 f.	II 167
Prisc. periegesis 585–587	III 456	II 166
Anecdotum latinum = p. XII ex. Nr. 189 PIECHOTTA	III 457 f.	II 182
Cassiod. chron. a. u. c. 745	III 460 f.	II 169
Cassiod. var. 10, 29,1	III 461 f.	–
Lyd. de mens. 1, 12	III 464 f.	II 169
Ps.-Kaisarios dialogus II respons. 109	III 466 f.	–
Ps.-Kaisarios dialogus II respons. 110	III 467 f.	II 104
Iordan. Getica 1,7	III 470 f.	II 169
Iordan. Romana 131	III 471	II 168
Iordan. Romana 135	III 471	II 168
Iordan. Romana 179	III 472	II 168 f.
Prok. bell. Goth. 4, 20,42–58	III 474–478	II 170–172
Steph. Byz. s. v. Βίεννος	III 479–481	II 192
Steph. Byz. s. v. Γέρμερα	III 481 f.	–
Steph. Byz. s. v. δρυΐδαι	III 483	II 192
David Arm. in Arist. cat. prooem. = p. 125 f. BUSSE	III 484 f.	II 182
David Arm. in Arist. cat. prooem. = p. 126 f. BUSSE	III 485	II 182
Damigeron-Evax de lapidibus 28,1 f.	III 486 f.	I 77
Physica Plinii Sangallensis = I p. 72 f. ÖNNERFORS	III 489 f.	I 99 f.
Physica Plinii Sangallensis = I p. 87 ÖNNERFORS	III 490	I 100
Theophylaktos Simokat(t)es epist. 10	III 491 f.	II 195

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Georgios Pisides expeditio Persica 1,39–41	III 493 f.	II 195
Ioann. Ant. ἱστορία χρονική = p. 326 Roberto (F 109,1)	III 495 f.	II 167
Isid. etym. 7, 8,1	III 498	II 194
Isid. etym. 7, 12,15	III 498	II 194
Isid. etym. 8, 8,1 f.	III 499	II 194
Isid. etym. 9, 2,106	III 499	II 194
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 189,21 Goetz	III 500 f.	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 399,53 Goetz	III 501	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 487,37 Goetz	III 501	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 577,2 Goetz	III 501 f.	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 590,44 Goetz	III 502	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 599,12 Goetz	III 502	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 600,15 Goetz	III 502	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum V p. 270,43 Goetz	III 503	II 208
Corpus Glossariorum Latinorum V p. 633,68 Goetz	III 503 f.	II 209
Glossaria Latina IV p. 55a 17 Pierie – Lindsay	III 504	III 307
excerpta Pauli ex libris Pompei Festi, de significatione verborum = p. 34,11 f. Müller	III 506 f.	III 228
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 105,47 Schnetz	III 508 f.	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 106,57 Schnetz	III 509	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,17 Schnetz	III 509 f.	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,27 Schnetz	III 510	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,30 Schnetz	III 510 f.	II 208
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,38 f. Schnetz	III 511	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 107,54 Schnetz	III 512	–
Geogr. Rav. 5, 31 = p. 108,14–20 Schnetz	III 512–514	–
Geogr. Rav. 5, 32 = p. 109,6–16 Schnetz	III 514 f.	–
Georgios Monachos chron. = p. 38,24 – 39,3 de Boor	III 516 f.	III 243
λεξικὸν περὶ πνευμάτων = p. 206 Valkenaer	III 518	II 182
glossarium Salomonis fol. 20 v. b med.	III 519	III 249
glossarium Salomonis fol. 225 v. b ex.	III 520	III 250
glossarium Salomonis fol. 247 r. a ex.	III 520	III 250
cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9ᵛ–10ʳ (περὶ ἀνδρείας)	III 521–526	–
Suda s. v. Βηρούνιον	III 527 f.	–
Suda s. v. δρυΐδαι	III 528	III 252
Landolfus Sagax historia Romana 5, 2	III 529	III 258 f.
Landolfus Sagax historia Romana 6, 3	III 530	III 259
Papias elementarium, fol. 28 v. b in.	III 531	III 260
Papias elementarium, fol. 234 r. a med.	III 531 f.	III 260
Papias elementarium, fol. 238 v. b med.	III 532	III 260
Zon. epit. hist. 1, 5 C	III 533 f.	III 274
Zon. epit. hist. 8, 20 C	III 534 f.	III 274
Zon. epit. hist. 9, 3 B	III 535	III 274
Zon. epit. hist. 13, 5 B	III 535 f.	III 274
Tzetzes scholion in Lycophr. Alex. 1200	III 538 f.	III 272
Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef.	III 539 f.	III 270
Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169	III 540 f.	III 271
Tzetzes Chil. 4, hist. 135,342–345	III 541 f.	–
Tzetzes scholion zu de Sancta Lucia 1	III 542 f.	III 271

Stelle	Hofeneder	Zwicker
Etymologicum Genuinum s. v. † Ἄλπια	III 545 f.	III 258
Etymologicum Genuinum s. v. Βρεττανοί	III 547	III 258
Etymologicum Magnum s. v. Κελτοί	III 547–549	III 258
Etymologicum Magnum s. v. Ὑλλεῖς	III 549	III 258
Eustath. in Dionysium Periegeten 69	III 551	III 273
Eustath. in Dionysium Periegeten 281	III 552	III 273
Eustath. in Dionysium Periegeten 294	III 552	–
Eustath. in Dionysium Periegeten 566	III 553	III 273 f.
Eustath. in Iliadem X 433	III 554 f.	III 272
Eustath. in Iliadem Ψ 166–176	III 555	III 273
Eustath. Makrembolites de Hysmines et Hysminiae amoribus 8, 7,1	III 557	III 275
Michael Choniates epist. ad Nicolaum Caloducam Nr. 115	III 558 f.	III 275
Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι = I p. 569 Tittmann	III 560	III 274
Zonarae lexicon s. v. Κελτοί = II p. 1185 Tittmann	III 561	III 274
Zonarae lexicon s. v. Ὄγμιος = II p. 1423 Tittmann	III 561	III 274
Ps.-Psellos Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων = p. 143–145 Gautier	III 563	III 260 f.
Michael Apostoli(o)s συναγωγὴ παροιμιῶν XIII 1 b	III 564	–
Konstantinos Palaiokappa (Ps.-Eudokia) Violarium 938	III 565 f.	III 261
Ps.-Nikephoros Blemmydes γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619	III 567 f.	III 279
Natalis Comes mythologiae 9, 8	III 569–571	–

II. Zwicker – Hofeneder

Stelle	Zwicker	Hofeneder
Aelian. de nat. animal. 10, 22	–	III 189 f.
Aelian. var. hist. 2, 31	I 87	III 190 f.
Aelian. var. hist. 12, 23	I 87	III 191–194
altlat. Übersetzung von Ps.-Chrysost. in Pentecosten sermo 1	II 125	III 374 f.
Amm. Marc. 15, 9,1–8	I 106 f.	III 317–325
Amm. Marc. 15, 10,6	–	III 326
Amm. Marc. 15, 10,7–9	I 107 f.	III 326 f.
Amm. Marc. 22, 1,2	I 108	III 327 f.
Amm. Marc. 27, 4,4	I 108	III 328–330
Anecdotum latinum = p. XII ex. Nr. 189 Piechotta	II 182	III 457 f.
Anonymus Cyzicenus hist. eccl. 1, 4,3	II 136	III 450
Anth. Pal. 9, 125	I 7 f.	III 268–270
App. Celt. F 2,3	I 72	III 34–36
App. Celt. F 6,1–3	I 73	III 36 f.
App. Celt. F 11,1–4	I 73	III 38
App. Celt. F 12,1–3	I 73	III 38–40
App. civ. 1,110	–	III 50
App. Ib. 48	–	III 40–42
App. Ib. 52	–	III 42 f.
App. Ib. 60	–	III 43
App. Ib. 74 f.	–	III 44 f.
App. Ib. 82	–	III 45 f.
App. Ib. 85	–	III 46 f.

Stelle	Zwicker	Hofeneder
App. Illyr. 2,3 f.	I 73 f.	III 47 f.
App. Illyr. 5,12	I 74	III 48 f.
App. Samn. F 6,1–4	I 72	III 33 f.
Apul. met. 3, 27	I 75	III 78
Aristeides Quintilianus περὶ μουσικῆς 2, 6	I 96	III 246 f.
Arr. Anab. 1, 4,6–8	I 74	III 28
Arr. Cynegeticus 34,1 – 35,1	I 74	III 28–31
Arr. de rebus physicis F 3 = Ioannes Stob. Anthol. 1, 29,2	I 75	III 26 f.
August. civ. 3, 17	–	III 404
August. civ. 8, 9	II 124	III 404 f.
August. civ. 15, 23	II 124	III 406–410
August. civ. 21, 7	II 124 f.	III 410 f.
Aul. Gell. noct. Att. 3, 9,7	–	III 107 f.
Aul. Gell. noct. Att. 15, 22,1–10	–	III 109 f.
Aur. Vict. Caes. 4,2	I 100	III 250 f.
Auson. comm. prof. Burd. 4,7–14	I 105	III 287–289
Auson. comm. prof. Burd. 10,22–30	I 106	III 289 f.
Auson. ordo urbium nobilium 20,158–172	I 106	III 290–292
Auson. technopaegnion 9,26	I 106	III 292 f.
Avien. descriptio orbis terrae 750–757	I 102	III 249
Bardaiṣan dialogus de fato 35 f.	I 82 f.	III 160–162
Cassianus conlationes 7, 32,2	II 126	III 412 f.
Cassiod. chron. a. u. c. 745	II 169	III 460 f.
Cassiod. var. 10, 29,1	–	III 461 f.
Cass. Dio 7, 25,5 f.	I 83	III 164
Cass. Dio 12, 50,4	I 84	III 164 f.
Cass. Dio 27, 90	I 84	III 165 f.
Cass. Dio 46, 33,4	–	III 166 f.
Cass. Dio 53, 20,2–4	–	III 167 f.
Cass. Dio 54, 22,1–3	–	III 168
Cass. Dio 54, 32,1	–	III 168 f.
Cass. Dio 62, 6,1 – 7,3	I 84 f.	III 169–174
Cass. Dio 62, 11,4	–	III 175
Cass. Dio 62, 12,6	I 85	III 175–177
Cass. Dio 67, 5,3	–	III 177 f.
Cass. Dio 76, 12,2	I 85	III 179
Cass. Dio 77, 15,5–7	I 85	III 179–187
Celsus ἀληθὴς λόγος = Origenes contra Celsum 1, 16	I 81 f.	III 75 f.
Claudian. de consulatu Stilichonis 1,228–231	II 123	III 354 f.
Claudian. in Ruf. 1,123–128	II 122	III 352 f.
Claudian. in Ruf. 2,111 f.	II 122	III 353 f.
Clem. Al. paed. 3, 3,24,2 f.	–	III 154–156
Clem. Al. strom. 1, cap. 15, 71,3 f.	I 82	III 156 f.
Clem. Al. strom. 6, cap. 3, 33,2 f.	I 82	III 157 f.
cod. Paris. Suppl. Gr. 607 A, fol. 9^v–10^r (περὶ ἀνδρείας)	–	III 521–526
commentarius anonymus in Prudent. apoth. 296	II 116	III 314 f.
commentarius anonymus in Prudent. c. Symm. 2,688	II 116	III 315
Corpus Glossariorum Latinorum IV p. 189,21 GOETZ	II 208	III 500 f.

Stelle	Zwicker	Hofeneder
glossarium Salomonis fol. 20 v. b med.	III 249	III 519
glossarium Salomonis fol. 225 v. b ex.	III 250	III 520
glossarium Salomonis fol. 247 r. a ex.	III 250	III 520
Greg. Naz. carm. 1, 2,29,221	I 103	III 277
Greg. Naz. carm. 2, 2,4,141–144	I 103	III 278
Herod. 3, 7,3	I 91	III 206 f.
Herod. 8, 3,8	I 91	III 207–209
Herod. ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθ. προσῳδίας Γ = I p. 67,26 Lentz	I 81	III 72 f.
Herod. ἐκ τῶν Ἡρ. περὶ καθ. προσῳδίας Η = I p. 214,7 Lentz	I 81	III 73
Hesych. s. v. βαρακάκαι	II 138	III 451
Hesych. s. v. βαρδοί	II 138	III 452
Hesych. s. v. τρυγέρανος	–	III 452
Hieron. adv. Iovinianum 2, 7	II 116	III 377–380
Hieron. contra Vigilantium 1	II 116	III 380–382
Hieron. epist. 69, 3,6	II 116 f.	III 380
Hieron. epist. 123, 7,3	II 117	III 382
Hippol. chron. 56–58 = p. 11 f. ²Bauer – Helm	–	III 204 f
Hippol. refutatio omnium haeresium 1 praef. 1; 6	I 88	III 200
Hippol. refutatio omnium haeresium 1, 2,17	I 88	III 200 f.
Hippol. refutatio omnium haeresium 1, 25,1 f.	I 89	III 201–203
HA Alex. Sev. 27,6	I 97	III 335 f.
HA Alex. Sev. 60,3; 6	I 97	III 336–338
HA Aurel. 44,3–5	I 98	III 341–343
HA Car. 14,1 – 15,5	I 98	III 343–350
HA Claud. 17,5; 6	I 98	III 340
HA Maxim. 22,1–3	I 97	III 339 f.
HA Pert. 8,2 f.	I 97	III 332
HA Pesc. Nig. 6,7	I 97	III 335
HA Sev. 10,7	–	III 333–335
Iamblichos de vita Pythagorica 28,151	I 99	III 218 f.
Iamblichos de vita Pythagorica 30,173	I 99	III 219 f.
Ioann. Ant. ἱστορία χρονική = p. 326 Roberto (F 109,1)	II 167	III 495 f.
Iordan. Getica 1,7	II 169	III 470 f.
Iordan. Romana 131	II 168	III 471
Iordan. Romana 135	II 168	III 471
Iordan. Romana 179	II 168 f.	III 472
Isid. etym. 7, 8,1	II 194	III 498
Isid. etym. 7, 12,15	II 194	III 498
Isid. etym. 8, 8,1 f.	II 194	III 499
Isid. etym. 9, 2,106	II 194	III 499
Itin. Ant. 277, 1	–	III 210 f.
Itin. Ant. 295, 6	–	III 211 f.
Itin. Ant. 351, 6	–	III 212
Itin. Ant. 467, 2	–	III 213
Itin. Ant. 470, 1	–	III 214
Itin. Ant. 477, 5	–	III 214 f.
Itin. Ant. 486, 3	–	III 215 f.
Iul. epist. 26 c	I 101	III 264 f.

Stelle	Zwicker	Hofeneder
Michael Choniates epist. ad Nicolaum Caloducam Nr. 115	III 275	III 558 f.
Minuc. Fel. Octav. 6,1	I 93 f.	III 143 f.
Minuc. Fel. Octav. 6,2	–	III 144
Minuc. Fel. Octav. 28,7	I 94	III 145
Minuc. Fel. Octav. 30,3 f.	I 94	III 145 f.
Natalis Comes mythologiae 9, 8	–	III 569–571
Nepotian. 1, 2,5	–	III 391
Nepotian. epitoma 15,21	II 166	III 391
Nepotian. epitoma 15,22	II 166	III 392
Nonn. Dion. 23,89–97	II 123	III 439 f.
Nonn. Dion. 38,97–102	II 123	III 440 f.
Nonn. Dion. 46,54–60	II 123	III 441 f.
Oreib. ἰατρικῶν συναγωγῶν 10, 7,10	I 100	III 255
Oros. 3, 22,12–14	–	III 396
Oros. 5, 7,15	–	III 396 f.
Oros. 5, 15,25	II 125	III 398 f.
Oros. 5, 16,5 f.	–	III 399–401
Oros. 5, 16,13	II 125	III 401
Oros. 5, 23,18	II 126	III 402
Pamprepios carm. 4,7–11 = p. 33 Livrea	–	III 444
Paneg. Lat. 6 (7), 21,3 – 22,4	–	III 225–230
Paneg. Lat. 8 (5), 21,2	I 92	III 223–225
Paneg. Lat. 11 (3), 3,3–5	–	III 221–223
Papias elementarium, fol. 28 v. b in.	III 260	III 531
Papias elementarium, fol. 234 r. a med.	III 260	III 531 f.
Papias elementarium, fol. 238 v. b med.	III 260	III 532
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 17 = p. 336 Giannini	I 9 f.	III 116 f.
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 24 = p. 338 Giannini	I 10	III 117
Paradoxogr. Vat. admiranda, nr. 44,1 f. = p. 342–344 Giannini	I 10	III 117 f.
Paulin. carm. 10,249–255	II 122	III 310 f.
Paus. perieg. 7, 17,10	I 75	III 97 f.
Paus. perieg. 10, 19,9–11	I 75 f.	III 98–100
Paus. perieg. 10, 21,2	I 76	III 100 f.
Paus. perieg. 10, 21,6 f.	I 76 f.	III 101 f.
Paus. perieg. 10, 22,3	I 77	III 102–104
Paus. perieg. 10, 23,1 f.	I 77	III 104 f.
Paus. perieg. 10, 23,12	–	III 106
Philostr. vita Apoll. 4, 47	I 91 f.	III 196 f.
Philostr. vita Apoll. 5, 2	I 92	III 197 f.
Physica Plinii Sangallensis = I p. 72 f. Önnerfors	I 99 f.	III 489 f.
Physica Plinii Sangallensis = I p. 87 Önnerfors	I 100	III 490
Polyaen. strat. 8, 22	–	III 51 f.
Polyaen. strat. 8, 39	I 80	III 52 f.
Prisc. periegesis 585–587	II 166	III 456
Prok. bell. Goth. 4, 20,42–58	II 170–172	III 474–478
Prudent. apoth. 194–199	II 115	III 313
Prudent. apoth. 294–301	II 115	III 314
Ps.-Apul. auctus de herbis 4	II 135 + adn.	III 282 f.

Stelle	Zwicker	Hofeneder
Ps.-Clem. recogn. 9, 23,5–24,1	I 82 f.	III 160–162
Ps.-Kaisarios dialogus II respons. 109	–	III 466 f.
Ps.-Kaisarios dialogus II respons. 110	II 104	III 467 f.
Ps.-Nikephoros Blemmydes γεωγραφία συνοπτική ad Dion. Per. 554–619	III 279	III 567 f.
Ps.-Plut. de fluv. 6,1–4	I 92 f.	III 122–132
Ps.-Plut. parall. min. 29B	I 64	III 119–121
Ps.-Psellos Τιμόθεος ἢ περὶ τῶν δαιμόνων = p. 143–145 Gautier	III 260 f.	III 563
Ps.-Ulpian. liber singularis regularum 22,6	I 83	III 150–153
Ptol. geogr. 2, 2,7	–	III 55 f.
Ptol. geogr. 2, 3,2	–	III 56 f.
Ptol. geogr. 2, 3,2	–	III 57 f.
Ptol. geogr. 2, 3,4	–	III 58
Ptol. geogr. 2, 3,8	–	III 58–60
Ptol. geogr. 2, 3,9	–	III 60
Ptol. geogr. 2, 3,10	–	III 60
Ptol. geogr. 2, 3,11	–	III 61
Ptol. geogr. 2, 5,3	–	III 61 f.
Ptol. geogr. 2, 5,7	I 69	III 62
Ptol. geogr. 2, 6,8	–	III 62
Ptol. geogr. 2, 6,32	–	III 63 f.
Ptol. geogr. 2, 6,36	–	III 64 f.
Ptol. geogr. 2, 6,40	–	III 65
Ptol. geogr. 2, 6,51	–	III 65
Ptol. geogr. 2, 6,52	I 69	III 66
Ptol. geogr. 2, 6,73	I 70	III 66 f.
Ptol. geogr. 2, 7,9	–	III 67
Ptol. geogr. 2, 7,12	–	III 67 f.
Ptol. geogr. 2, 7,13	–	III 68
Ptol. geogr. 2, 9,1	–	III 68 f.
Ptol. geogr. 2, 9,4	–	III 69
Ptol. geogr. 2, 10,1	I 70	III 69 f.
Ptol. geogr. 2, 11,13	–	III 70
Ptol. geogr. 2, 11,14	–	III 71
Ptol. geogr. 3, 7,2	–	III 71
Querolus sive Aulularia 1, 2	I 109	III 384–387
Salvianus de gubernatione Dei 6, 60	II 136	III 434
Sidon. Apoll. carm. 7,139 f.	–	III 446
Sidon. Apoll. carm. 22,107–110	II 136	III 446 f.
Sidon. Apoll. epist. 7, 7,2	II 135	III 447 f.
Solin. coll. 21,1	I 89	III 235 f.
Solin. coll. 22,1–3	I 89 f.	III 236–238
Solin. coll. 22,7	I 90	III 238–240
Solin. coll. 22,10	I 90	III 240–243
Solin. coll. 22,12	I 90 f.	III 243–245
Sozom. hist. eccl. 6, 6,3–5	II 127 f.	III 435–438
Steph. Byz. s. v. Βίεννος	II 192	III 479–481
Steph. Byz. s. v. Γέρμερα	–	III 481 f.
Steph. Byz. s. v. δρυΐδαι	II 192	III 483

Stelle	Zwicker	Hofeneder
Suda s. v. Βηρούνιον	–	III 527 f.
Suda s. v. δρυΐδαι	III 252	III 528
Tab. Peut. I 2	–	III 425
Tab. Peut. I 4	–	III 425 f.
Tab. Peut. I 4	–	III 426 f.
Tab. Peut. I 5	–	III 428
Tab. Peut. III 4	–	III 428 f.
Tab. Peut. IV 1	–	III 429
Tab. Peut. IV 1	–	III 429 f.
Tert. ad nat. 1, 11,6	I 86	III 137
Tert. ad nat. 2, 8,5	I 86	III 137–140
Tert. apol. 9,5	I 86	III 140 f.
Tert. apol. 16,5	I 86	III 141
Tert. apol. 24,8	I 86	III 141
Tert. Scorpiace 7,6	I 86	III 142
Theophylaktos Simokat(t)es epist. 10	II 195	III 491 f.
Tzetzes Chil. 4, hist. 135,342–345	–	III 541 f.
Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου, praef.	III 270	III 539 f.
Tzetzes ἐξήγησις εἰς τὰ ἔργα καὶ τὰς ἡμέρας τοῦ Ἡσιόδου 169	III 271	III 540 f.
Tzetzes scholion in Lycophr. Alex. 1200	III 272	III 538 f.
Tzetzes scholion zu de Sancta Lucia 1	III 271	III 542 f.
Ulpian. de officio proconsulis 7, 1; 3 f.	–	III 148–150
Zonarae lexicon s. v. δρυΐδαι = I p. 569 Tittmann	III 274	III 560
Zonarae lexicon s. v. Κελτοί = II p. 1185 Tittmann	III 274	III 561
Zonarae lexicon s. v. Ὄγμιος = II p. 1423 Tittmann	III 274	III 561
Zon. epit. hist. 1, 5 C	III 274	III 533 f.
Zon. epit. hist. 8, 20 C	III 274	III 534 f.
Zon. epit. hist. 9, 3 B	III 274	III 535
Zon. epit. hist. 13, 5 B	III 274	III 535 f.

Namens- und Sachindex

Um diesen Index nicht zu überfrachten, werden antike Autoren hier nur dann angeführt, wenn nicht auf konkrete Textstellen Bezug genommen wird. Für diese ist der Stellenindex zu konsultieren. Die **fett** gedruckten Seitenzahlen verweisen auf die Kommentare des jeweiligen Quellenautors. Bei griechischen Eigennamen wurde die griechische Schreibung gewählt (also Kallimachos und nicht Callimachus). Antike Orts- und Volksnamen sind zumeist in der lateinischen Form angegeben (etwa Bononia, Cantabri, Caledonii).

Dr. Andreas Hofeneder

Am 8. Juni 1974 in Wien geboren. Studium der Alten Geschichte und Altertumskunde sowie Klassischen Archäologie seit dem Wintersemester 1992/93. Sponsion zum Mag. phil. 1998, Promotion zum Dr. phil. 2003. Mitarbeit an mehreren Publikationen der Kleinasiatischen Kommission und des Instituts für antike Kulturgeschichte der ÖAW. Verfasser zahlreicher Fachartikel und der beiden ersten Bände von *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*. *Sammlung*, *Übersetzung und Kommentierung*. Seit 2003 Universitätslektor, seit 2005 Mitherausgeber der Zeitschrift *Keltische Forschungen*, seit 2010 Mitglied des wissenschaftlichen Beirates der *Societas Celtologica Europea*. Derzeit Angestellter des Instituts für Alte Geschichte im Rahmen des vom FWF finanzierten Projektes *Appians Keltiké*: *Ein historischer Kommentar*.